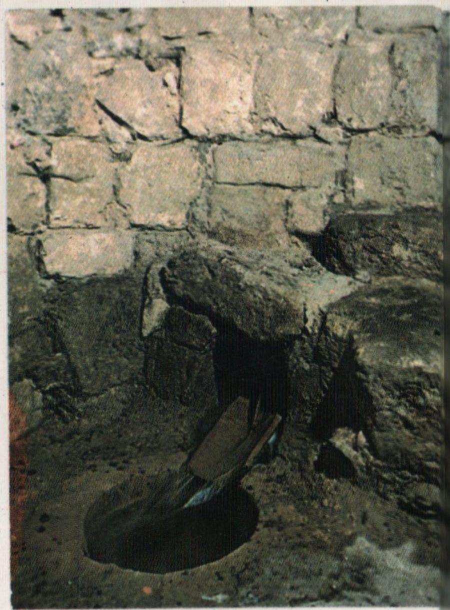
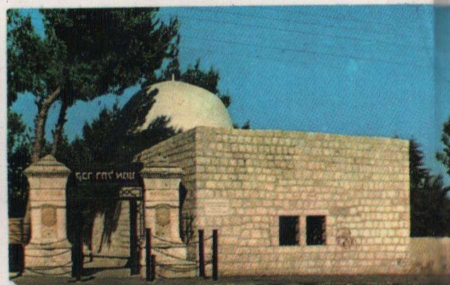
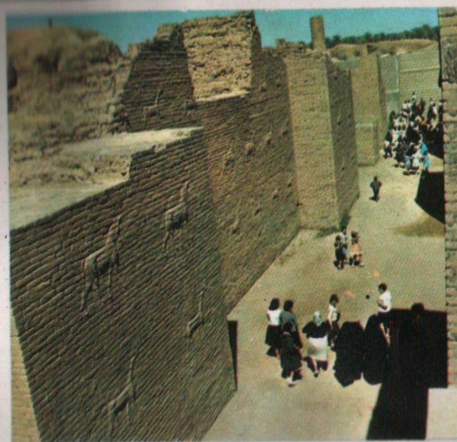
LA VIDA Y LOS TIEMPOS DE JESUS EL MESIAS









ALFRED EDERSHEIM

TOMO - 1

LA VIDA Y LOS TIEMPOS DE JESUS EL MESIAS

Tomo I

Alfred Edersheim

LA VIDA Y LOS TIEMPOS DE JESUS EL MESIAS

Tomo I



Libros CLIE
Galvani, 113
08224 TERRASSA (Barcelona)

LA VIDA Y LOS TIEMPOS DE JESUS EL MESIAS -Tomo I
THE LIFE AND TIMES OF JESUS THE MESSIAH

Versión española por Xavier Vila

Depósito Legal: B. 24.722 - 1988
ISBN 84-7645-242-X Obra completa
ISBN 84-7645-243-8 Tomo I

Impreso en los Talleres Gráficos de la M.C.E. Horeb,
E.R. nº 265 S.G. – Polígono Industrial Can Trias,
calles 5 y 8 – VILADECAVALLS (Barcelona)

Printed in Spain

CONTENIDO
DEL PRIMER TOMO

LIBRO I

INTRODUCTORIO.
LA PREPARACIÓN PARA EL EVANGELIO:
EL MUNDO JUDÍO EN LOS DÍAS DE CRISTO

LIBRO II

DESDE EL PESEBRE DE BELÉN AL BAUTISMO EN EL JORDÁN

LIBRO III

EL ASCENSO: DEL RÍO JORDÁN AL MONTE DE LA TRANSFIGURACIÓN

PREFACIO

A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

La publicación de esta magna obra sobre la vida de Cristo es la realización de un deseo surgido en nuestros años de seminario en Inglaterra, donde conocimos por primera vez la obra de Edersheim. Nos admiró no solamente su extensa erudición, sino la profundidad de su conocimiento sobre cualquier tema expuesto.

Edersheim no se limita solamente a hacer un comentario de la vida de Cristo, aunque su obra es uno de los mejores comentarios que conocemos, sino que examina todos los puntos de vista y los hechos pertenecientes a la vida y enseñanzas de Cristo, bajo el riguroso método de la investigación histórica. Reconstruye cuidadosamente y en todos sus detalles, la vida y enseñanzas de Jesús en relación a los lugares, sociedad, vida del pueblo y a la luz de su desarrollo religioso e intelectual. De especial interés son sus detalladas exposiciones de los escritos y enseñanzas rabínicas.

El método seguido por Edersheim es de su interés especial. Partiendo de sus comienzos traza el desarrollo de las creencias y pensamiento religioso de los judíos, hasta los extremos del tradicionalismo que expulsaron al Cristo de los Evangelios de tal sistema. Los Evangelios se actualizan a la luz de una profusión y riqueza de detalles de la vida judía que iluminan la vida de Cristo y sus enseñanzas.

Los apéndices son de una riqueza tal, y las notas marginales tan apropiadas y esclarecedoras, que decidimos publicar la obra tal como Edershedim la escribió, a pesar de que en muchos casos su valor estriba en los detalles que ofrece a investigaciones de los eruditos.

No hay otra obra donde se nos presente la vida de Cristo en una imagen total y bien delineada, y donde su significado para los hombres de todos los tiempos tenga mayor fuerza y claridad. Es una vida de Cristo escrita en el tiempo, pero con una proyección clara hacia la eternidad. Su valor y su importancia es perenne.

DAVID VILA
Editorial CLIE

Los autores citados a lo largo de la presente obra
figuran en relación alfabética
al final del segundo tomo.

PRÓLOGO

DE LA PRIMERA EDICIÓN

Al presentar estos volúmenes al lector, debo ofrecer una explicación, aunque en el fondo espero que no haya una necesidad absoluta de ella. El título de este libro no debe entenderse que implica pretensión alguna por mi parte de escribir una «Vida de Cristo» en el sentido estricto. En todo caso, no existen los materiales para una obra así. Es evidente que los evangelistas no tuvieron la intención de dar un testimonio completo ni aun de los acontecimientos externos de esta historia; mucho menos pensaban abarcar la esfera o sondear las profundidades de la Vida de Aquel a quien nos presentan como el Hombre-Dios y el eterno Hijo del Padre Eterno. En vez de ello, los cuatro Evangelios deben ser considerados como cuatro aspectos diferentes en que los evangelistas contemplan al Jesús de Nazaret histórico como el cumplimiento de la promesa divina antigua, el Mesías de Israel y el Salvador del hombre, y le presentan al mundo judío y al gentil para que le reconozcan como el enviado de Dios, el que revela al Padre y que era Él mismo el camino a Él, la Verdad y la Vida. Y este modo de ver los relatos de los evangelistas subraya la representación figurativa del evangelista en el simbolismo cristiano.[1]

Al hacer constar el significado que doy al título, ya he indicado mi propio punto de vista en este libro. Pero, en otro aspecto, deseo dar fe de que no he tomado ningún punto de vista dogmático predeterminado al comienzo de mis investigaciones. Deseo escribir, no con un propósito definido, ni aun el de la defensa de la fe, sino más bien dejar que este propósito vaya surgiendo del libro, según ha de resultar del curso de un estudio independiente, en el que los argumentos de las dos partes son sopesados y los hechos discernidos de modo imparcial. De esta manera espero alcanzar mejor lo que ha

1. Compárese la presentación histórica de estos símbolos en Zahn, Forsch. z. Gesch. d. Neu-Test. Kanons, ii.

de ser el objetivo de toda investigación, pero de modo especial en el caso presente: el discernir la verdad, prescindiendo de toda consecuencia. Y, de este modo, espero ser útil a otros, al ir, como si dijéramos, delante de ellos en el camino que deben seguir en su búsqueda, y apartar los obstáculos y estorbos que puedan aparecer. Y por ello espero, con sinceridad y confianza, y en esta forma, poder pedirles que me sigan, señalándoles la altura a la cual deben conducir estas pesquisas. Sé, ciertamente, que hay algo más allá y aparte de esto, a saber, el sentimiento de reposo en esta altura, y la perspectiva feliz desde la misma. Pero no se halla al alcance de ningún hombre el dar esto a otro, ni se consigue por el camino del estudio, por sincero y cuidadoso que sea; implica y depende de la existencia de un estado subjetivo que se obtiene sólo por la dirección que da a nuestra búsqueda el verdadero ὁδηγός (Juan 16:13).

Esta afirmación con respecto al objeto general a la vista explicará el curso seguido en estas averiguaciones. Ante todo, este libro ha de ser un estudio de la Vida de Jesús el Mesías, reteniendo la designación general, que es la que más transmite a los otros el tema a tratar.

Pero, en segundo lugar, y como Jesús de Nazaret era judío, hablaba a los judíos y se movía entre ellos, en Palestina, y en un período definido de su historia, era absolutamente necesario ver esta vida y enseñanza en el ambiente de lugar, sociedad, vida popular y desarrollo intelectual y religioso. Esto tenía que formar no sólo el marco en que colocar el retrato de Cristo, sino el mismo fondo del retrato. Es, sin duda, muy cierto que Cristo no sólo habló a los judíos, a Palestina y a aquellos tiempos, sino a todos los hombres y a todos los tiempos, y de ello nos da evidencia la historia. Con todo, habló primero y de modo directo a los judíos, y sus palabras tienen que haber sido inteligibles para ellos; su enseñanza ha de haberse apoyado y ascendido a partir de su clima intelectual y religioso, aunque haya extendido su horizonte de modo infinito para que, en su plena aplicación, sea tan ancha como los extremos de la tierra y del tiempo. Es más, para explicar el modo de proceder de los líderes religiosos de Israel, desde el principio, hacia Jesús, me pareció también necesario seguir el desarrollo histórico del pensamiento y creencias religiosas, que abocó en aquel sistema de Tradicionalismo que, por una necesidad interna, era antagónico de modo irreconciliable al Cristo de los Evangelios.

Por otra parte, un retrato pleno de la vida, sociedad y modos de pensar judíos se hacía en extremo conveniente por otras razones. Nos proporciona a la vez una justificación y una ilustración de los relatos evangélicos. Una justificación porque, en la medida en que nos trasladamos a aquellos tiempos, nos damos cuenta de que los Evangelios nos presentan una escena real, histórica; que los hombres y las circunstancias a los cuales se nos introduce son reales: no

un cuadro de fantasía, sino que tal como los conocemos y reconocemos ahora, podríamos esperar que nos hablaran y obraran. Además, así nos haremos cargo de modo vívido de otro aspecto de las palabras de Cristo, de suma importancia. Veremos que su forma es totalmente la de aquellos tiempos, su molde judaico, mientras que junto a esta semejanza de forma, no sólo hay diferencia esencial sino aun una contrariedad absoluta en la sustancia y en el espíritu. Jesús habló en la forma auténtica en que un judío habría hablado a los judíos, pero no decía lo mismo que ellos; no, ni aun como habían hablado sus maestros mejores y más elevados. Y esta contradicción de espíritu que manifiesta similaridad de forma es, a mi modo de ver, una de las evidencias más fuertes en favor de las pretensiones de Cristo, puesto que hace surgir una cuestión de la máxima importancia, a saber: ¿de dónde este maestro de Nazaret —o si se quiere, este hijo de un humilde carpintero en un lugarejo remoto de Galilea— había sacado su inspiración? Y el establecer esto de modo claro ha sido el primer objetivo de las citas rabínicas detalladas de este libro.

Pero el objetivo ulterior, aparte de esta justificación, ha sido la ilustración de los relatos de los Evangelios. Aun el lector general se da cuenta de que para entender la historia del Evangelio es necesario tener algún conocimiento de la vida y la sociedad judías de aquel tiempo. Los que han consultado las obras de Lightfoot, Schöttgen, Meuschen, Wetstein y Wünsche, o incluso los extractos que de ellas se presentan en los Comentarios, saben que de sus referencias a la vida y hechos judaicos en general se saca mucho provecho. Y, con todo, a pesar de la ingente diligencia y conocimientos de estos escritores, hay serias desventajas en su uso. Algunas veces las referencias no son exactas críticamente, otras se derivan de obras que no deberían haberse presentado como evidencia; de vez en cuando, o bien la presentación, o la aplicación que se hace separada de su contexto, no es de confianza. Y todavía es una objeción más seria el que estas citas, con bastante frecuencia, son unilaterales; pero, principalmente, el inconveniente es que, quizá por el mismo hecho de ser meras ilustraciones a versículos específicos de los Evangelios, no presentan un cuadro conexo y pleno. Y, con todo, es esto lo que a menudo da la iluminación más varia y bienvenida a los relatos de los Evangelios. En realidad, conocemos no sólo a los principales personajes en la Iglesia y el Estado en la Palestina de aquellos tiempos, sus ideas, enseñanzas, actividades y objetivos; el estado de los partidos; el carácter de la opinión popular; los proverbios, las costumbres, la vida cotidiana del país, sino que, en la imaginación, podemos entrar en sus viviendas, asociarnos con ellos en el trato familiar, o seguirlos al Templo, a la Sinagoga, a la Academia, al mercado y al obrador. Sabemos qué vestidos llevaban, qué platos comían, qué vinos bebían, lo que producían y lo que impor-

taban; incluso el coste de los artículos de comida y bebida, el precio de sus casas y enseres; en resumen, todo detalle que pueda dar viveza a una descripción de la vida como era entonces.

Todo esto es tan importante para la comprensión de la historia del Evangelio, que espero justifique la plenitud de detalle arqueológico de este libro. Y, con todo, he usado sólo una porción de los materiales que he recolectado para este propósito. Y aquí debo confesar francamente, como otra razón para lo copioso de los detalles, que últimamente se han hecho multitud de afirmaciones erróneas sobre el tema, y esto incluso en puntos elementales. Apoyados por medio de referencias a las labores de escritores alemanes verdaderamente eruditos, a veces se han presentado con tal confianza, que ha sido una necesidad imponerse el deber de examinarlos con cuidado y someterlos a prueba. Pero esto se ha hecho del modo más breve posible y, principalmente, al principio de la obra.

Hay otra explicación que parece necesaria en relación con este punto. Al describir el Tradicionalismo en los tiempos de Cristo, es posible que, sin la menor intención por mi parte, haya herido los sentimientos de algunos que se mantienen adheridos, si no a la fe, por lo menos a lo que ahora representa la antigua Sinagoga. Pero quisiera reclamar que se admita mi imparcialidad. Tengo la obligación de presentar lo que creo son los hechos, y no puedo ni disimularlos ni esconderlos, puesto que la misma esencia de mi argumentación es presentar a Cristo como en contacto y en contraste con el Tradicionalismo judío. Ningún judío occidental educado, en estos días, puede considerar que ocupa la posición exacta del Tradicionalismo rabínico. Algunos seleccionan partes del sistema; otros lo explican, alegorizan o modifican; pero muchos, en su corazón —y a veces abiertamente—, lo repudian globalmente. Y aquí, ciertamente, no tengo necesidad de rebatir o desmentir las falsedades viles sobre los judíos que últimamente, y de modo extraño, han surgido y sido puestas en circulación por la ignorancia, la codicia y el odio fanático. Pero quisiera ir más adelante y afirmar que, con referencia a Jesús de Nazaret, no hay un israelita educado hoy que se identifique con los líderes religiosos de su pueblo de hace dieciocho siglos. Y ¿no es este desentenderse de aquel Tradicionalismo, que no sólo explica el rechazo de Jesús, sino que es la *raison d'être* lógica de la Sinagoga, también la condenación del mismo?

Ya sé que desde este estado negativo hay un paso muy grande para llegar al positivo de la recepción del Evangelio, y que muchos continúan en la Sinagoga porque no están tan convencidos de lo otro como para profesarlo verdaderamente. Y quizá los medios que hemos adoptado para presentarlo no siempre han sido los más prudentes y sabios. La mera apelación al cumplimiento literal de ciertos pasajes proféticos del Antiguo Testamento no sólo lleva principalmente a discusiones críticas, sino que deja todo el caso para que

se decida en lo que, después de todo, es una línea secundaria de argumentación. En las profecías del Nuevo Testamento no se hace que las profecías señalen los hechos, sino que los hechos señalen las profecías. El Nuevo Testamento presenta el cumplimiento de toda profecía, más bien que de profecías, y las predicciones individuales sirven como señales de los hechos grandes y destacados que marcan las encrucijadas de los caminos. Y aquí, según me parece, estamos de acuerdo con la antigua Sinagoga. Como prueba, quisiera llamar la atención al Apéndice IX, que da una lista de todos los pasajes del Antiguo Testamento aplicados mesiánicamente en los escritos judíos. Tanto ellos como nosotros apelamos a todas las Escrituras, a toda la profecía, como fuente en que hallamos la realidad del Mesías. Pero nosotros apelamos, además, a toda la tendencia y nueva dirección que el Evangelio presenta en oposición a la del Tradicionalismo, a la nueva revelación del Padre, a la nueva hermandad del hombre, y a la satisfacción de las necesidades más profundas del corazón, que Cristo ha traído —en resumen, a los elementos escriturales y espirituales—, y preguntamos si todo esto podría haber sido el resultado y fruto del hijo de un carpintero de Nazaret que vivió en un tiempo y un ambiente que conocemos tan bien.

Al procurar reproducir en detalle la vida, opiniones y enseñanzas de los contemporáneos de Cristo, nos hemos dirigido también en gran medida a lo que era el tercer objetivo especial a la vista en esta historia. Éste consistía en desbrozar el camino de dificultades; en otras palabras, responder a las objeciones que puedan presentarse a los relatos de los Evangelios. Y esto, por lo que se refiere a principios, no detalles y menudencias, que no van a preocupar al lector sosegado y reflexivo; al margen, también, de cualquier tontería de inspiración que se quiera proponer, y por tanto de los intentos armonizantes o afines que se quieran hacer. Hablando en general, los ataques a los relatos del Evangelio se pueden agrupar bajo estos tres grupos: que pueden significar un fraude intencional por parte de los escritores, y una imposición en los lectores; o segundo, se puede buscar una explicación racionalista de los mismos, mostrando que lo que originalmente había sido bien simple y natural fue entendido mal por ignorancia, o tergiversado por la superstición; y, en tercer lugar, pueden considerarse como el resultado de ideas y expectativas de entonces, que, puestas juntas alrededor del querido Maestro de Nazaret, por así decirlo, hallaron cuerpo en leyendas que se agruparon alrededor de la persona y vida de aquel que era considerado como el Mesías... Y esto sería suficiente para explicar la predicación de los apóstoles, el testimonio de su vida, su muerte como mártires, la Iglesia, el curso que ha seguido la historia, así como las esperanzas y experiencias más caras de la vida cristiana.

De los tres tipos de criticismo indicados, sólo tiene importancia el tercero, que ha sido designado de modo general como la teoría

mítica. La teoría del fraude —como admite incluso Strauss— es psicológicamente tan incompatible con los hechos admitidos referentes a los primeros discípulos y la Iglesia, e impone tal violencia a los requerimientos básicos de la investigación histórica, que, por lo menos para mí, resulta difícil comprender cómo ningún estudio serio y reflexivo pueda ser ganado por objeciones que con frecuencia no son más que una apelación a lo vulgar que hay en nosotros, intelectual y moralmente. Porque, para adoptar el modo de ver histórico de la cuestión, incluso si se hicieran todas las concesiones al criticismo negativo, quedaría todavía bastante en los documentos cristianos para establecer un *consenso* de creencia primitiva respecto a todos los grandes hechos de la historia del Evangelio, sobre la que se basó históricamente la predicación de los apóstoles y la Iglesia primitiva. Y con este consenso, por lo menos, y su resultado práctico, la investigación histórica tiene que contar. Y aquí puedo dejarlo, indicando la importancia infinita, por lo que se refiere al mismo fundamento de nuestra fe, que se adhiere a la Iglesia histórica; verdaderamente, también en el hecho de que es *ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος, στύλος καὶ ἑδραίωμα (columna et flucrum) τῆς ἀληθείας* (la Iglesia del Dios vivo, columna y sostén de la verdad).

Por lo que se refiere a la segunda clase de interpretación —la racionalista— es, en conjunto, tan superficial, fugaz e irreal que sólo puede ser considerada como una fase pasajera de intentos volubles de poner a un lado dificultades intelectuales.

Pero el tercer modo de explicación, designado comúnmente como el mítico, aunque no siempre con justicia, merece y exige la consideración seria del estudioso de la historia, y, en todo caso, que sea presentado de modo sobrio. Por fortuna, también es el que, dada su naturaleza, es más capaz de ser sometido a la prueba del examen histórico. Porque, como se ha indicado previamente, poseemos abundantes materiales para discernir el estado del pensamiento, las ideas, creencias y expectativas al tiempo de Cristo y de los apóstoles. Y a este aspecto de las objeciones a los Evangelios se ha dirigido la línea principal de argumentación de este libro. Porque si el análisis histórico que se intenta aquí tiene alguna fuerza lógica, lleva a esta conclusión: que Jesucristo era, tanto en la dirección fundamental de su enseñanza y obras, como en sus detalles, antitético a la Sinagoga en su doctrina, práctica y expectativas.

Pero, incluso así, todos consideramos que queda aún una dificultad. Es la que se refiere a sus milagros, o mejor, lo milagroso, puesto que la designación y la dificultad a que apunta no se debe limitar a los fenómenos externos y tangibles. Pero aquí, me atrevería a decir, se halla también su solución, por lo menos en cuanto ésta es posible, puesto que la dificultad en sí, lo milagroso, pertenece por la misma esencia a nuestras ideas sobre lo divino, y por tanto es una de las condiciones de ello; por lo menos en todas las religiones cuyo

origen no se halla dentro de nosotros (subjetivo), sino fuera (objetivo), o, si puedo decirlo, en todas las que dicen ser religiones universales (pensamiento católico). Pero, para mí, el valor evidencial de los milagros (como se insiste a menudo en estos volúmenes) no se halla en lo que podríamos llamar su aspecto meramente sobrenatural (permítaseme decirlo), sino en esto: que son manifestaciones de lo milagroso, en el más amplio sentido, como el elemento esencial en la religión revelada. El valor evidencial principal de los milagros no son ellos mismos, sino el hecho de ser ejemplos y pruebas de la comunicación directa entre el cielo y la tierra. Y esta comunicación directa es, por lo menos, el postulado y primera posición de todas las religiones. Todas ellas presentan, al que adora, algún «médium» de comunicación personal del cielo a la tierra —algún profeta u otro cauce de lo divino— y algún «médium» para nuestra comunicación con el cielo. Y éste es el principio fundamental de lo milagroso, como el postulado esencial de todas las religiones que se proponen volver a «atar» de nuevo al hombre con Dios. Actúan en el doble principio de que la comunicación primero debe venir al hombre del cielo, y luego, que es esto lo que ocurre. Digamos, quizá, mejor, que todas las religiones giran sobre estos dos grandes factores de nuestra experiencia interior: la necesidad sentida por el hombre y (si somos criaturas de Dios, como se implica en ello) la expectativa sentida por él. Y en la Iglesia cristiana esto no es meramente cosa del pasado, ha alcanzado su realidad más plena, y está presente de modo constante en el revestimiento del Paracleto.

No obstante, hay que mencionar aún otra parte de la tarea al escribir este libro. Dada la naturaleza del mismo, un libro así por necesidad tiene que haber sido más o menos un Comentario a los Evangelios. Pero he procurado seguir el texto de los Evangelios en todas partes, y, por separado, considerar cada uno de los pasajes en ellos, de modo que, espero, puedo de veras designarlo también como un Comentario a los Cuatro Evangelios, aunque no sea de modo sistemático. Y aquí se me puede permitir declarar que por todas partes he tenido a la vista al lector general, reservando para las notas al pie y los Apéndices lo que pueda tener un especial interés para los estudiosos. Aunque me he valido, y agradezco, de toda clase de ayuda crítica a mi alcance —y aquí quizá puedo permitirme la libertad de señalar el Comentario sobre san Juan del profesor Westcott—, he creído justo hacer del texto sagrado objeto de un estudio nuevo e independiente. Las conclusiones a que he llegado las presento con mayor deferencia por el hecho de que, en mi posición aislada, no he tenido, al escribir estos volúmenes, la ventaja inestimable del contacto personal, sobre estos temas, con otros estudiosos del texto sagrado.

Sólo me queda añadir unas pocas frases con relación a otros asuntos, quizá de más interés para mí mismo que para el lector.

Durante muchos años había deseado y pensado escribir un libro así. Pero la tarea fue en realidad emprendida a requerimiento de los editores, de cuya bondad y paciencia debo hacer reconocimiento público. Porque el término del original fijado para escribir el libro fue de dos o tres años. Me ha llevado siete años de labor continua y asidua, y, aun así, creo que, si pudiera, pasaría otros siete años para conseguir tocar el borde de este tema, y no más. Ni quiero intentar expresar lo que han sido estos siete años de labor para mí. En una casa parroquial remota en el campo, por completo aislado de todo intercambio social, y en medio de no pocas tribulaciones, la tarea parroquial se ha diversificado y aliviado por las muchas horas de labor y estudio diarios, deleitables en sí y por sí. Si había algún punto que no veía claro, o requería investigación más prolongada, podía dedicar días de labor ininterrumpida a lo que a otros habría podido parecer secundario, pero era de capital importancia para mí. Y, así, estos siete años transcurrieron sin otra compañía en el estudio que mi hija, a quien debo no sólo el *Index Rerum*, sino mucho más, especialmente una revisión renovada, en las galeradas, de las referencias hechas a lo largo de estos volúmenes. La labor y paciencia requerida para esto la verá fácilmente el lector, por más que no puedo hacerme ilusiones de que ninguna errata de imprenta ni desliz se haya escapado de nuestra corrección.

Y ahora me despido del libro con agradecimiento al Dios todopoderoso por haberme permitido completarlo, con la pena que acompaña el término de una tarea querida, pero también con cierta incertidumbre no fingida. He procurado hacer el trabajo del modo más concienzudo, poniendo en él todo mi esfuerzo, y escribir lo que creo es verdad, prescindiendo de las opiniones de otros. Esto en un libro así era un deber sagrado y nada más. Pero cuando el estudio, por necesidad, tiene que desparramarse por tantos departamentos, algunos nuevos, no puedo esperar que el lector me acompañe en todo momento, o —lo que es más serio— no se me haya escapado algún error. Mi petición más sincera y profunda a Aquel a cuyo servicio he escrito el libro, es que quiera aceptar misericordiosamente este servicio humilde, y perdonarme lo erróneo y bendecir lo acertado y verdadero. Y si puedo permitirme introducir algo personal en estas líneas finales, de buena gana designaría lo que he escrito como una «*Apologia pro vita mea*» (tanto en su dirección fundamental como en la eclesiástica), si realmente se puede llamar una Apología a lo que es la confesión de esta íntima convicción de la mente y el corazón: «Señor, ¿a quién iremos? ¡Tus palabras son vida eterna! Y nosotros hemos creído y sabemos que Tú eres el Santo de Dios.»

ALFRED EDERSHEIM

8 Bradmore Road, Oxford
Septiembre 1883

PREFACIO

A LA SEGUNDA Y TERCERA EDICIONES INGLESAS

Al publicarse una tercera edición de este libro, deseo en primer lugar hacer constar de nuevo, como la expresión de sentimientos y convicciones permanentes, algunos comentarios con que prologué la segunda edición, aunque, por fortuna, al presente no son necesarios con la misma urgencia.

A los sentimientos de agradecimiento sincero por la bondad con que ha sido recibido este libro por todas las ramas de la Iglesia, sólo hay añadido un elemento penoso. Aunque estoy bien convencido de que un lector cuidadoso e imparcial no podría llegar a una conclusión así, no obstante se ha sugerido que un ingenio perverso podría hacer uso abusivo de ciertas citas o afirmaciones para lo que en nuestro modo moderno de hablar se llaman propósitos «antisemíticos». Que sea posible adscribir pensamientos de este tipo a un libro concerniente a Aquel que Él mismo era judío; que en su amor y compasión derramó lágrimas de amargura sobre la Jerusalén que estaba a punto de crucificarle, y cuyas primeras palabras pronunciadas en la cruz fueron: «Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen», ha de parecer terriblemente incongruente y doloroso. Y tampoco es necesario indicar que el amor de Dios, o la comprensión de su obra y misión, debe producir sentimientos muy distintos de los mencionados. A mí me es difícil asociar el llamado movimiento antisemita con causa alguna que no sea vil y mezquina: envidia, celos y codicia, por un lado; y, por otro, ignorancia, prejuicios, fanatismo y racismo. Pero como éstos son tiempos en que es necesario hablar de modo que no haya confusiones, aprovecharé la oportunidad presente para señalar las razones por que las citas talmúdicas, aunque sean justas, no pueden tener aplicación para propósitos antisemitas.

Primero: Es un error considerar que todo lo que en los escritos talmúdicos se refiere a los «gentiles» sea aplicable a los cristianos. De quienes se habla es de los «adoradores de ídolos, de estrellas y planetas», y de designaciones similares. Que los «paganos» de aquellos días y países debían ser sospechosos de casi cualquier abominación, y considerados capaces de cualquier traición o crueldad hacia Israel, no puede parecer extraño a cualquiera que entienda en historia, especialmente cuando la experiencia de tantas y tan terribles injusticias (que ojalá se hubieran confinado a los paganos y a los de aquellos tiempos), como es natural, llevaría a suspicacias y aprehensiones mórbidas.

En segundo lugar: Hemos de recordar los tiempos, la educación y el punto de vista general de aquel período comparando con el nuestro. Nadie mediría las creencias de los cristianos por ciertas afirmaciones de los Padres, ni mediría los principios morales de los catolicorromanos por citas salaces de los casuistas; ni tampoco estimaría a los luteranos por los hechos y palabras de los primeros sucesores de Lutero, ni a los calvinistas a la luz de la hoguera de Servet. En casos así el punto de vista general de los tiempos tiene que ser tenido en cuenta. Y ningún judío educado querría compartir las locuras y supersticiones, ni simpatizar con las sospechas o sentimientos hacia los paganos más hostiles y depravados que se pueden citar del Talmud.

En tercer lugar: Los modernos escritores judíos se han pronunciado una y otra vez en contra de todo esto y de modo absoluto. Incluso sus intentos de explicar, disimulándolas, las citas del Talmud —en algunos casos, sin éxito, por lo menos a mi modo de ver— proporciona evidencia de su repudiación presente de tales sentimientos. Especialmente quisiera referirme a una obra como la del doctor Grünebaum: *Sittenlehre d. Judenthums*, una obra de profundo interés, ya que presenta el modo de ver judaico moderno sobre Cristo y su enseñanza, en conformidad (aunque sobre una base distinta) con algunas de las conclusiones expresadas en este libro, por lo que se refiere a ciertos incidentes de la historia de Cristo. Los principios expresados por el doctor Grünebaum, y otros escritores, son tales que desmienten definitivamente las acusaciones antisemitas. Y aunque él y otros, con lealtad apropiada, se esfuerzan en explicar ciertas citas talmúdicas, al fin y al cabo admiten que los dichos talmúdicos no son el criterio y la regla de las cosas al presente, incluso por lo que se refiere a los paganos; mucho menos a los cristianos, a los cuales no se aplican.

Lo que se ha dicho, al mismo tiempo que descarta totalmente todo antisemitismo, sirve también para presentar más claramente el argumento que forma la proposición principal de este libro. Aquí tenemos el ejemplo más alto. Nadie amaba a Israel de modo tan intenso, incluso hasta la muerte, como Jesús de Nazaret; nadie de-

nunció de modo más cáustico como Él el Tradicionalismo judío, en todas sus ramas y representantes. Es con el Tradicionalismo y no con los judíos que estamos en controversia. Y aquí no podemos excedernos cuando procuramos que sea claro y decidido lo que decimos. Es posible argumentar, naturalmente, aparte de cuáles sean las aplicaciones propuestas, que en cualquier punto considerado se pueden aducir opiniones de naturaleza distinta por parte de otros rabinos. No es que se intente mostrar que hay unanimidad de expresión en ningún tema. Porque, realmente, ésta apenas existía en un solo punto, ya no en cuestiones de hechos, ni aun, con frecuencia, en cuestiones halákhicas. Y esto también caracteriza al Rabinismo. Pero hay que recordar que estamos tratando aquí con el mismo libro de texto del Tradicionalismo sagrado y divino, la base y sustancia del Rabinismo, para la que se reclama una autoridad ilimitada y una sumisión absoluta: por lo que toda afirmación contenida en sus páginas, incluso si se puede aducir un punto de vista diferente, tiene carácter de autoridad y representativo. Y esto se hace más evidente por el hecho de que las mismas afirmaciones se repiten con frecuencia en otros documentos, además de los puntos en que se hicieron originalmente, y que se apoyan también en otras afirmaciones afines y paralelas en espíritu.

En realidad, mi objetivo en todo punto ha sido presentar, no esta o aquella afirmación o aspecto aislado del Rabinismo, sino su enseñanza y tendencia general. Al hacerlo, sin embargo, a propósito dejé a un lado ciertos pasajes que, aunque podrían haber mostrado de modo pleno alguna de las tristes y extrañas exageraciones y excentricidades a las que podía ir a parar el Rabinismo, habrían implicado una cita innecesaria de lo que no sólo es penoso en sí mismo, sino que podría presentarse como utilizable por los enemigos de Israel. He procurado evitar, sinceramente, las dos cosas. Y al lado de estas exageraciones hay mucho en los escritos y vida judaicos —el resultado de la formación en el Antiguo Testamento— que es en alto grado noble y conmovedor, especialmente en lo que se refiere a las virtudes sociales, tales como la pureza, la bondad, la caridad y el reconocimiento de Dios en los sufrimientos, así como su paciencia en soportar lo difícil y penoso. Por otra parte, es difícil creer que incluso las afirmaciones vehementes hechas por partidarios del otro lado, apoyadas por dichos aislados, con frecuencia sacados fuera de contexto, y por coincidencias que hay que esperar históricamente, puedan llegar a persuadir a los que tienen en cuenta, o bien las palabras de Cristo, o su historia y la de los apóstoles, que este libro no presenta imparcialmente la explicación y la evidencia de que el Cristianismo y su origen son el cumplimiento del Antiguo Testamento, y que el Tradicionalismo es el desarrollo externalizado de la letra del mismo. De hecho, el estudioso atento de la historia observará que una protesta similar contra la letra simple

se halla tras el alejandrismo y Filón, aunque en éstos desde el lado de la razón y apologéticamente, mientras que en el Nuevo Testamento desde el aspecto de la vida espiritual y con miras a su plena presentación.

Todo esto parecía necesario a modo de explicación, a pesar de que se ha escrito a regañadientes porque se acerca a la controversia. El breve intervalo entre la primera y la segunda edición hizo posible solamente una revisión superficial, como se indicó. Para la edición presente se ha revisado toda la obra, con objeto de eliminar de las numerosas referencias marginales talmúdicas todos los errores de impresión observados. En el texto y las notas también se han corregido algunas erratas y se han añadido algunas notas, en tanto que se han eliminado algunas referencias y añadido otras. Estas notas proporcionarán evidencia de que la literatura del tema, que ha aparecido desde la primera impresión, no se ha descuidado, si bien no se ha creído necesario engrosar la «Lista de Autoridades» con los nombres de los libros y autores recientes. La vida está demasiado ocupada y es demasiado breve para estar constantemente regresando a los propios pasos. Ni tampoco sería provechoso hacerlo. El producto de nuevas lecturas y estudio dará como resultado nuevas labores, *Deo volente*, que vendrán tras las ya completadas. Puede haber también oportunidad para la discusión de algunas cuestiones que ciertamente no se han pasado por alto, aunque no parecía éste el lugar apropiado para ellas, tales como las de la composición de los escritos apostólicos.

Y así, con gran agradecimiento por el servicio que este libro ya ha podido prestar, quisiera ahora ponerlo de nuevo en camino, con ésta mi esperanza y deseo más sinceros: que aunque sea en forma humilde, pueda ayudar a presentar más clara y plenamente la Vida de Aquel que es la Vida de nuestra vida.

A. E.

Oxford
Marzo 1886

LISTA DE LAS ABREVIACIONES
USADAS EN LAS REFERENCIAS A LOS ESCRITOS RABÍNICOS UTILIZADOS EN ESTA OBRA

La Mishnah se usa siempre citándola según el tratado, capítulo (Pereq) y párrafo (Mishnah), el capítulo marcado en números romanos, y el párrafo en números corrientes o arábigos. Así, Ber. ii. 4 significa el Tratado Mishnico Berakhoth, capítulo segundo, párrafo cuarto.

El Talmud de Jerusalén se distingue por la abreviación Jer. delante del nombre del Tratado. Así, Jer. Ber. es la Jer. Gemara, o Talmud, del Tratado Berakhoth. La edición de la cual se hacen las citas es la usada comúnmente, Krotoschin, 1866, 1 vol. fol. Las citas se hacen o bien por capítulos y párrafos (Jer. Ber. ii. 4), o, en estos volúmenes, principalmente por la página y la columna. Hay que notar que en los escritos rabínicos cada página es realmente doble, distinguiéndose, respectivamente, como *a* y *b*; siendo *a* la de la izquierda del lector, y *b* su anverso, o sea, cuando se da vuelta a la página, la que queda a la mano derecha del lector. Pero en la Gemara de Jerusalén (y en el Yalkut [ver más abajo], como en todas las obras en que se mencionan la página y la columna [col.]), la cita, con frecuencia —en estos volúmenes casi siempre—, se hace por página y columna (habiendo dos columnas en cada lado de una página). Así, mientras Jer. Ber. ii. 4 sería el capítulo II. par. 4, la cita correspondiente por página y columna en este caso sería Jer. Ber. 4 *d*; notando que es la cuarta columna en *b* (del otro lado) de la página 4.

El Babyl. Talmud (Talmud de Babilonia) es en todas sus ediciones numerado de modo igual, así que la cita hecha se aplica a todas las ediciones. Tiene doble página, y se cita con el nombre del Tratado, el número de la página, y *a* o bien *b* según el referido sea uno u otro lado de la página. Las citas se distinguen de las de la Mishnah por el hecho de que en la Mishnah se emplean números romanos y corrientes (para marcar capítulos y párrafos), mientras que en el Talmud de Babilonia el nombre del Tratado va seguido por un número ordinario, indicando la página, junto con una *a* o bien *b*, para marcar el lado de la página a que se refiere. Así, Ber. 4 *a* significa: Tratado Berachoth, p. 4, primer lado, o sea lado izquierdo de la página.

He usado la edición de Viena, pero esto, como ya he explicado, no tiene importancia. Para facilitar la comprobación de los pasajes aludidos he citado en muchos casos también las líneas, o bien desde arriba o desde la base.

La abreviación Tos. (*Tosephta*, additamentum) antes del nombre de un Tratado se refiere a las adiciones hechas a la Mishnah después de su redacción. Esta redacción data del tercer siglo de nuestra era. El Tos. se extiende sólo a 52 de los tratados de la Mishnah. Están insertados en el Talmud al fin de cada Tratado, y están impresos en páginas dobles en cuatro columnas (col. *a* y *b* en p. *a*; col. *e* y *d* en p. *b*). Son citados generalmente por Pereq y Mishnah; así, Tos. Gitt. i. 1, o (más raramente) por página y columna, Tos. Gitt. p. 150 *a*. La ed. Zuckermandel, cuando es citada, se indica de modo especial.

Además, el Tratado Aboth del rabino Nathan (Ab. del R. Nath.) y los Tratados más pequeños Sopherim (Sopher.), Semachoth (Semach.), Kallah (Kall. o Chall.), Derekh Erets (Der. Er.), Derekh Erets Zuta (comúnmente Der. Er. S.) y Pereq Shalom (Per. Shal.) son insertados al fin del vol. ix. del Talmud. Están impresos en cuatro columnas (en doble página) y citados por Pereq y Mishnah.

Los llamados Septem Libri Talmudici parvi Hierosolymitani son publicados por separado (ed. Raphael Kirchheim, Frcf. 1851). Son los Massecheth Sepher Torah (Mass. Seph. Tor.), Mass. Mezuzah (Mass. Mesus.), Mass. Tephillin (Mass. Tephil.), Mass. Tsitsith (Mass. Ziz.), Mass. Abhadim (Mass. Abad.), Mass. Kuthim (Mass. Cuth.), y Mass. Gerim (Mass. Ger.). Están impresos y citados según páginas dobles (*a* y *b*).

A éstos han de ser añadidos los llamados Chesronoth haShas, una colección de pasajes expurgados en las ediciones ordinarias de los diversos Tratados del Talmud. Aquí hemos de terminar, lo que de otro modo asumiría proporciones indebidas, con una lista alfabética de las abreviaciones, aunque sólo de los libros principales a que nos hemos referido.

Ab. Zar.	El Tratado Talmúdico *Abhodah Zarah*, sobre la idolatría.
Ab.	El Tratado Talmúdico *Pirqey Abhoth*, dichos de los padres.
Ab. de R. Nath.	El Tratado *Abhoth* del rabino Nathan, al fin del vol. ix, en el Bab. Talm.
Arakh.	El Tratado Talmúdico *Arakhin*, sobre la redención de personas o cosas consagradas al Santuario.
Bab. K.	El Tratado Talmúdico *Babha Qamma* («La primera puerta»), el primero de los grandes Tratados sobre la Ley Común.
Bab. Mets. [o Mez.]	El Tratado Talmúdico *Babha Metsia* («Puerta media»), el segundo.

Bab. B. — El Tratado Talmúdico *Babha Bathra* («Última puerta»), el tercero de los grandes Tratados sobre la Ley Común.

Bechor. — El Tratado Talmúdico *Bekhoroth*, sobre la consagración al Santuario de los primogénitos.

Bemid R. — La Midrash o comentario *Bemidbar Rabba*, sobre Números.

Ber. — El Tratado Talmúdico *Berakhoth*, sobre oraciones y bendiciones.

Ber. R. — La Midrash o comentario *Bereshith Rabba*, sobre el Génesis.

Bets. [o Bez.] — El Tratado Talmúdico *Betsah*, leyes sobre un huevo escondido en sábado y días de ayuno, y otros puntos relacionados con la santificación en estos días.

Biccur. — El Tratado Talmúdico *Bikkurim*, sobre primicias.

Chag. — El Tratado Talmúdico *Chagigah*, sobre ofrendas festivas en las tres grandes Fiestas.

Chall. — El Tratado Talmúdico *Challah*, sobre la primera masa (Números 15:17).

Chull. — El Tratado Talmúdico *Chullin*, la rúbrica sobre el modo de matar carne y temas afines.

Debar R. — La Midrash *Debharim Rabba*, sobre Deuteronomio.

Dem. — El Tratado Talmúdico *Demai*, referente a frutos sobre cuyo diezmo no hay certeza.

Ech. R. — La Midrash *Ekhah Rabbathi*, sobre lamentaciones (citado también como Mid. sobre Lament.).

Eduy. — El Tratado Talmúdico *Eduyoth* (Testimonios) sobre determinaciones legales promulgadas o confirmadas en ciertas ocasiones, decisivo en la historia de Israel.

Erub. — El Tratado Talmúdico *Erubhin*, sobre la conjunción de límites del sábado (v. Apéndice XVII).

Midr. Esth. — La Midrash sobre Ester.

Gitt. — El Tratado Talmúdico *Gittin*, sobre el divorcio.

Horay.	El Tratado Talmúdico *Horayoth* (Decisiones). sobre ciertas transgresiones no intencionales.
Jad. [o Yad.]	El Tratado Talmúdico *Yadayim*, sobre el lavamiento de manos.
Jebam. [o Yebam.]	El Tratado Talmúdico *Yebhamoth*, sobre el levirato.
*Jom. [*generalmente *Yom]*	El Tratado Talmúdico *Yoma*, sobre el Día de la Expiación.
Kel.	El Tratado Talmúdico *Kelim*, sobre la purificación de muebles y vasos.
Kerith.	El Tratado Talmúdico *Kerithuth*, sobre el castigo por medio del «cortar».
Kethub.	El Tratado Talmúdico *Kethubhoth*, sobre contratos matrimoniales.
Kidd.	El Tratado Talmúdico *Qiddushin*, sobre desposorios.
Kil.	El Tratado Talmúdico *Kilayim*, sobre uniones ilegítimas (Levítico 19:19; Deuteronomio 22:9-11).
Kinn.	El Tratado Talmúdico *Qinnim*, sobre la ofrenda de tórtolas (Levítico 5:1-10; 12:8).
Midr. Kohel.	La Midrash sobre *Qoheleth* o Eclesiastés.
Maas.	El Tratado Talmúdico *Maaseroth*, sobre diezmos levíticos.
Maas Sh.	El Tratado Talmúdico *Maaser Sheni*, sobre segundos diezmos (Deuteronomio 14:22 y ss.).
Machsh.	El Tratado Talmúdico *Makhshirin*, sobre líquidos que pueden contaminar o dejar inmundo (Levítico 11:34, 38).
Makk. [o Macc.]	El Tratado Talmúdico *Makkoth*, o castigo por azotes.
Mechil.	El Tratado Talmúdico *Mekhilta*, un comentario sobre parte de Éxodo, que data de la primera mitad del segundo siglo.
Megill.	El Tratado Talmúdico *Megillah*, referente a la lectura del («rollo»). Libro de Ester y sobre la fiesta de Ester.
Meil.	El Tratado Talmúdico *Meilah*, sobre la contaminación de cosas consagradas.
Menach.	El Tratado Talmúdico *Menachoth*, sobre alimentos consagrados.
Midd.	El Tratado Talmúdico *Middoth*, sobre medidas y ordenación del Templo.

Mikv. El Tratado Talmúdico *Miqvaoth*, sobre abluciones e inmersiones.

Moed K. El Tratado Talmúdico *Moed Qatan*, o medias fiestas.

Naz. El Tratado Talmúdico *Nazir*, sobre el nazareato.

Ned. El Tratado Talmúdico *Nedarim*, sobre los votos.

Neg. El Tratado Talmúdico *Negaim*, sobre la lepra.

Nidd. El Tratado Talmúdico *Niddah*, sobre impurezas levíticas femeninas (menstruo).

Ohol. El Tratado Talmúdico *Oholoth*, sobre contaminación de tiendas y casas, especialmente por defunciones o muertos.

Orl. El Tratado Talmúdico *Orlah*, sobre ordenanzas relacionadas con Levítico 19:23.

Par. El Tratado Talmúdico *Parah*, sobre el becerro rojo y purificación con sus cenizas.

Peah El Tratado Talmúdico *Peah*, sobre el resto que hay que dejar para los pobres al segar.

Pes. El Tratado Talmúdico *Pesachim*, sobre la Fiesta Pascual.

Pesiqta El libro *Pesiqta*, una serie interesantísima de meditaciones o breves discusiones y pláticas sobre porciones del Leccionario para los sábados y días festivos principales.

Pirqé de R. Eliez. El *Pirqé Haggadico del rabino Eliezer*, en 54 capítulos, un Tratado discursivo sobre la historia de Israel, desde la creación a Moisés, con inserción de 3 cap. (xlix-li) sobre la historia de Amán y la liberación mesiánica futura.

Rosh haSh. El Tratado Talmúdico *Rosh haShanah*, sobre la Fiesta de Año Nuevo.

Sab. El Tratado Talmúdico *Zabhim*, sobre ciertas contaminaciones levíticas.

Sanh. El Tratado Talmúdico *Sanhedrin*, sobre el Sanedrín y jurisprudencia criminal.

Sebach. El Tratado Talmúdico *Zebhachim*, sobre sacrificios.

Shabb. El Tratado Talmúdico *Shabbath*, sobre observancias del sábado.

Shebh. El Tratado Talmúdico *Sebhiith*, sobre el año sabático.

Shebhu. El Tratado Talmúdico *Shebhuoth*, sobre juramentos, etc.

Sheqal. El Tratado Talmúdico *Sheqalim*, sobre tributos del templo y otros.

Shem R. La Midrash *Shemoth Rabba*, sobre Éxodo.

Shir. haSh R. La Midrash *Shir haShirim Rabba*, sobre los Cantares de Salomón.

Siphra. El antiguo Comentario sobre Levítico, que data del segundo siglo.

Siphré El comentario aún más antiguo sobre Números y Deuteronomio.

Sot. El Tratado Talmúdico *Sotah*, sobre la mujer acusada de adulterio.

Sukk. El Tratado Talmúdico *Sukkah*, sobre la Fiesta de los Tabernáculos.

Taan. El Tratado Talmúdico *Taanith*, sobre ayuno y días de ayuno.

Tam. El Tratado Talmúdico *Tamid*, sobre el servicio y sacrificios diarios en el Templo.

Teb. Yom. El Tratado Talmúdico *Tebhul Yom* («bañado del día»), sobre impurezas cuando hay inmersión al atardecer del mismo día.

Tem. El Tratado Talmúdico *Temurah*, sobre sustitución de cosas consagradas (Levítico 27:10).

Ter. El Tratado Talmúdico *Terumoth*, sobre los tributos sacerdotales en frutos.

Tohar. El Tratado Talmúdico *Toharoth*, sobre contaminaciones menores.

Tanch. El Comentario Midráshico *Tanchuma* (o *Yelandenu*), sobre el Pentateuco

Ukz. El Tratado talmúdico *Uqtsin*, sobre contaminaciones de frutos por envolturas, tallos, etcétera.

Vayyik. R. La Midrash *Vayyikra Rabba*, sobre Levítico.

Yalk. El gran *«collectaneum»: Yalkut Shimeoni*, que es una *«catena»* sobre todo el Antiguo Testamento, que contiene también citas de libros perdidos para nosotros.

Ya puede entenderse que sólo hemos dado indicaciones brevísimas, y por tanto imperfectas, sobre el contenido de los diversos Tratados Talmúdicos. Además de dar las Leyes relacionadas con cada uno de los temas sobre los que tratan, hay comentarios sobre toda clase de tópicos afines; es más, la discusión con frecuencia pasa a otros temas diferentes de los principales del tratado.

LIBRO I
Introductorio

LA PREPARACIÓN PARA EL EVANGELIO: EL MUNDO JUDÍO EN LOS DÍAS DE CRISTO

כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח

«Todos los profetas profetizan sólo acerca de los días del Mesías» (Sanh. 99 *a*).

לא אברי עלמא אלא . . . . למשיח

«El mundo fue creado sólo para el Mesías» (Sanh. 98 *b*).

I

El mundo judío en los días de Cristo. La dispersión judía en el Oriente

Entre los medios externos que permitieron la preservación de la religión de Israel, uno de los más importantes fue la centralización y localización del culto en Jerusalén. Aunque algunas de las ordenanzas del Antiguo Testamento en lo que toca a este punto pueden parecer estrechas y exclusivistas, es muy dudoso que, sin una provisión así, el mismo Monoteísmo pudiera haber persistido como credo o como culto. Considerando el estado del mundo antiguo y las tendencias de Israel durante los primeros estadios de su historia, era necesario el aislamiento más estricto para poder evitar que la religión del Antiguo Testamento se mezclara con elementos extraños que rápidamente habrían demostrado que eran fatales para su existencia. Y si bien una de las fuentes de aquel peligro había cesado después de los setenta años de exilio en Babilonia, la dispersión de la mayor parte de la nación entre otros pueblos, que por necesidad tenían que influir en ellos en cuanto a las costumbres y la civilización, hacía tan necesaria como antes la continuidad de esta separación. En este sentido, incluso el Tradicionalismo tenía una misión que cumplir, como valla protectora alrededor de la Ley, para hacer imposible su infracción y modificación.

Un romano, un griego o un asiático podía llevar consigo sus dioses adondequiera que fuese, o bien hallar ritos afines a los suyos. Pero para el judío era muy distinto. Tenía sólo un Templo, el de Jerusalén; sólo un Dios, Aquel que se hallaba entronizado entre los

querubines, y que era asimismo Rey en Sión. El Templo era el único lugar en que un sacerdocio puro, nombrado por Dios, podía ofrecer sacrificios aceptables, fuera para el perdón de los pecados, o para la comunión con Dios. Aquí, en la oscuridad impenetrable del Lugar Santísimo, en que sólo podía entrar el Sumo Sacerdote una vez al año, para la expiación más solemne, se hallaba el Arca, que había llevado al pueblo a la Tierra de Promisión y el apoyo material sobre el que descansaba la Shekhinah. Del altar de oro se elevaba la suave nube de incienso, símbolo de las oraciones aceptadas de Israel; el candelabro de siete brazos derramaba su luz perpetuamente, indicación del resplandor de la presencia de Dios mediante el Pacto; sobre aquella mesa, como ante el mismo rostro de Jehová, era colocado, semana tras semana, el «Pan del rostro»,[1] la ofrenda o sacrificio de harina que Israel ofrecía a Dios, y con el que Dios, a su vez, alimentaba a sus sacerdotes escogidos. Sobre el altar de los sacrificios, rociado por la sangre, humeaban los holocaustos diarios y de los días festivos, traídos por todo Israel, y para todo Israel, por más que estuvieran desparramados lejos; en tanto que por los extensos patios del Templo se aglomeraban no sólo los nativos de Palestina, sino literalmente «los judíos de toda nación bajo el cielo». Sobre este Templo se acumulaban los recuerdos sagrados del pasado; a él se adherían todavía las esperanzas más brillantes para el futuro. La historia de Israel y todas sus aspiraciones estaban entrelazadas con su religión; de modo que puede decirse que sin su religión Israel no tenía historia, y sin su historia no tenía religión. Así que, historia, patriotismo, religión y esperanza, todas ellas señalaban a Jerusalén y al Templo como el centro de la unidad de Israel.

Y el estado abatido en que se hallaba la nación no podía alterar su modo de ver ni socavar su confianza. ¿Qué importaba que el idumeo Herodes hubiera usurpado el trono de David, como no fuera en el sentido de que los tenía sometidos y de que él era culpable? Israel había cruzado aguas más profundas y había llegado triunfante a la otra orilla. Durante siglos habían sido esclavos en Egipto, al parecer sin esperanza; pero no sólo habían sido puestos en libertad, sino entonado el canto matutino, inspirado por Dios, del jubileo, al volver la mirada hacia el mar hendido en favor suyo, que había sepultado a sus opresores, junto con su potencia y orgullo. Más tarde, durante largos y penosos años los cautivos habían colgado las arpas de Sión junto a los ríos de aquella ciudad e imperio, cuya grandeza colosal tenía que haber llenado el corazón de los extranjeros esparcidos de un sentimiento de desolación y desesperanza extremas. Y, con todo, aquel imperio se había desmoronado en el polvo, en tanto que Israel de nuevo había echado raíces y brotado a una vida reno-

1. Éste es el significado literal de lo que traducimos como los «panes de la proposición».

vada. Y no hacía mucho más de un siglo que un peligro más agudo que los anteriores había amenazado la misma fe y existencia de Israel. En su locura, el rey de Siria, Antíoco IV (Epífanes), había prohibido su religión, había procurado destruir sus libros sagrados y, con crueldad inaudita, les había impuesto ritos paganos, profanado el Templo y lo había consagrado al Júpiter Olímpico, e incluso elevado un altar pagano sobre el altar de los holocaustos (1.º Macc. 1:54, 59; Ant. 12:5, 4). Y, peor aún, sus planes inicuos habían recibido la ayuda de dos Sumos Sacerdotes apóstatas, que habían rivalizado para comprar y luego prostituir el oficio sagrado de los ungidos de Dios.[2] Sin embargo, en los montes de Efraín,[3] Dios había hecho surgir una ayuda por completo inesperada y al parecer poco digna de confianza. Sólo tres años más tarde, y después de una serie de brillantes victorias, conseguidas por hombres carentes de disciplina, sobre la flor del ejército sirio, Judas Macabeo —el verdadero Martillo de Dios[4]— había purificado el Templo y restaurado su altar precisamente en el mismo día (1.º Macc. 4:52-54; Megill. Taan. 23) en que había tenido lugar la «abominación de la desolación» (1.º Macc. 1:54). En toda su historia, la hora más oscura de la noche había precedido al apuntar de un alba más brillante que en los días del pasado. Era en este sentido que sus profetas, de modo unánime, les habían impulsado a esperar con confianza. Las palabras de ellos se habían cumplido, más que de sobra, en el pasado. ¿No iba a suceder igualmente con respecto a este futuro más glorioso para Sión y para Israel que había de ser introducido por la llegada del Mesías?

Y éstos no eran sólo los sentimientos de los judíos de Palestina. En realidad, estos judíos eran ahora sólo una minoría. La mayoría de la nación la constituía lo que se ha llamado la Dispersión o Diáspora; término que en modo alguno ya no expresaba su significado original de deportación o exilio por el juicio de Dios,[5] puesto que el estar ausente o residir fuera de Palestina era ahora totalmente voluntario. Pero aún más por el hecho de que no se refería a sufri-

2. Después de la deposición de Onías III, mediante el soborno de su propio hermano Jasón, éste y Menelaus pugnaron entre sí cuanto pudieron, por medio de sobornos, para prostituir su cargo sagrado.

3. Modín, el lugar de origen de los Macabeos, ha sido identificado como la moderna El-Medyeh, a unas dieciséis millas al nordeste de Jerusalén, en el antiguo territorio de Efraín. Comp. el Manual de la Biblia de Conder, p. 291; y para una referencia extensa de toda la literatura sobre el tema, ver Schürer (Neutest. Zeitgesch., p. 78, nota 1).

4. Sobre el significado del nombre Macabeo, compárese Grimm: Kurzgef. Exeget. Handb. z. d. Apokr. Lief III., pp. ix, x. Adoptamos la derivación de *Maqqabha*, un martillo, como en Charles Martel.

5. Tanto el verbo גלה en hebreo, como *διασπείρω* en griego, con sus derivados, son usados en el Antiguo Testamento, y en la traducción Septuaginta, como referencia a un exilio punitivo. Ver por ejemplo Jueces 27:30; 1.º Samuel 4:21; y en la Septuaginta, Deuteronomio 30:4; Salmo 147:2; Isaías 49:6, y otros pasajes.

miento externo,[6] el uso persistente del término indica un sentimiento profundo de pesar religioso, aislamiento social y alienación civil y política[7] en medio del mundo pagano. Porque aunque, como Josefo recordó a sus compatriotas (Jew. W. ii. 16. 4), «no hay nación en el mundo que no tenga en ella parte del pueblo judío», puesto que «estaba disperso entre los habitantes de todo el mundo» (vii. 3. 3), con todo, en parte alguna habían hallado un verdadero hogar. Hasta nosotros llega este lamento de Israel —al parecer de fuente pagana, aunque en realidad en la Sibila judaica,[8] y esto procedente de Egipto,[9] país en que los judíos gozaban de privilegios excepcionales—: «Llenando todo océano y país del mundo en grandes números; pero ¡ofendiendo a todos su mera presencia y costumbres!»[10] Sesenta años más tarde el geógrafo e historiador griego Estrabón da un testimonio semejante de su presencia en todos los países, pero usando un lenguaje que muestra lo cierta que había sido la queja de la Sibila.[11] Las razones que justifican estos sentimientos las iremos viendo poco a poco. Baste decir de momento que, sin pensarlo, Filón nos da cuenta de lo que hay básico en ellos, así como de las causas de la soledad de Israel en el mundo pagano, cuando, como hacen otros, nos habla de sus compatriotas como presentes «en todas las ciudades de Europa, en las provincias de Asia y en las islas», y dice de ellos que, doquiera se hallen, sólo tienen una metrópolis —no Alejandría, Antioquía o Roma—: «la Ciudad Santa con su Templo, dedicado al Dios Altísimo».[12] Una nación de la cual la gran mayoría se hallaba dispersa por toda la tierra habitada, había dejado de ser una nación específica, y era una nación mundial.[13] Sin embargo, su corazón latía en Jerusalén, y desde allí la sangre vital circulaba hasta alcanzar a sus miembros más distantes. Y éste era, en realidad, si lo entendemos propiamente, el gran motivo de la «dispersión judía» por todo el mundo.

Lo que hemos dicho se aplica quizá de una manera especial a la «diáspora» occidental más bien que a la oriental. La conexión de

6. Hay algo de verdad, por más que muy exagerado, en los acerbos comentarios de Hausrath (Neutest. Zeitgesch. ii. p. 93), respecto a lo sensible de los judíos en la **διασπορά,** y el clamor de todos sus miembros ante la menor interferencia que sufrieran, aunque fuera trivial. Pero, por desgracia, los sucesos con demasiada frecuencia han demostrado lo real y vivo de su peligro y lo necesaria de la precaución «Obsta principiis».
7. San Pedro parece haberla usado en este sentido en 1.ª Pedro 1:1.
8. Comp. Friedlieb, D. Sibyll. Weissag. xxii. 39.
9. Comp. con los comentarios de Schneckenburger (Vorles. ü. Neutest. Zeitg. p. 95).
10. Orac. Sibyll. iii. 271, 272, en Friedlieb, p. 62.
11. Estrabón, en Jos. Ant. xiv. 7.2: «No es fácil hallar un lugar en el mundo que no haya admitido a esta raza y que no sea dominado por ella.»
12. Filón, en Flaccum (ed. Francf.), p. 971.
13. Comp. Jos. Ant. xii. 3; xiii. 10. 4; 13. 1; xiv. 6. 2; 8:1; 10:8; Sueton. Caes. 85.

esta última con Palestina era tan estrecha que casi parece una continuidad. En el relato de la gran reunión representativa de Jerusalén, en la Fiesta de las Semanas (Hechos 2:9-11), parece marcada claramente la división de la «dispersión» en dos grandes secciones: la oriental o transeufrática, y la occidental o helenista.[14] En este arreglo la primera incluiría «los partos, medas, elamitas y habitantes de Mesopotamia», y Judea se hallaría, por así decirlo, en medio, mientras que los «cretenses y árabes» representarían los puntos más extremos de la diáspora occidental y oriental, respectivamente. La primera, tal como sabemos por el Nuevo Testamento, en Palestina recibía comúnmente el nombre de la «dispersión de los griegos o de los helenistas» (Juan 7:35; Hechos 6:1; 9:29; 11:20). Por otra parte, los judíos transeufráticos, los que «habitaban en Babilonia y muchas de las otras satrapías» (Filón, ad Cajum. p. 1023; Jos. Ant. xv. 3. 1), quedaban incluidos, con los palestinos y los sirios, bajo el término de «hebreos», debido a la lengua común que hablaban.

Pero la diferencia entre los «griegos» y los «hebreos» era mucho más profunda que el hecho de la mera lengua, y se extendía en todas direcciones en su modo de pensar. Había influencias mentales operantes en el mundo griego de las cuales, dada la naturaleza de las cosas, incluso para los judíos, era imposible sustraerse, y que, en realidad, eran tan necesarias para el cumplimiento de su misión, como su aislamiento del paganismo y su conexión con Jerusalén. Al mismo tiempo, era también natural que los helenistas, colocados como estaban en medio de elementos tan hostiles, intensificaran su deseo de ser judíos, igual que sus hermanos orientales. Por otra parte, el fariseísmo, en su orgullo por la pureza legal y la posesión de la tradición nacional, con todo lo que implicaba, no hacía ningún esfuerzo para disimular su desprecio hacia los helenistas, y declaraba la dispersión griega muy inferior a la babilónica.[15] El que estos sentimientos, y las sospechas que engendraban, habían profundizado en la mente popular, se ve por el hecho de que incluso en la Iglesia apostólica, y en aquellos primeros días, podían aparecer disputas entre los helenistas y los hebreos, causadas por la sospecha de tratos injustos, basados en estos prejuicios partidistas (Hechos 6:1).

Muy distinta era la estimación en que los líderes de Jerusalén tenían a los babilonios. En realidad, según una opinión (Ber. R. 17), Babilonia, así como «Siria», hasta Antioquía en dirección norte, se

14. Grimm (Clavis N. T. p. 113) cita dos pasajes de Filón, en uno de los cuales distingue entre «nosotros», los judíos «helenistas», de los «hebreos», y habla del griego como «nuestra lengua».

15. De modo similar tenemos (en Men. 110 *a*) esta curiosa explicación de Isaías 43:6, en que se dice: «trae de lejos mis hijos» —éstos son los exiliados en Babilonia, cuya mente estaba firme y establecida, como la de los hombres—, «y mis hijas desde los confines de la tierra» —éstos son los exiliados en otros países, cuya mente no estaba establecida, como la de las mujeres.

consideraba que formaba parte de la tierra de Israel. Todos los países eran considerados como fuera de «la tierra», como se llamaba a Palestina, con la excepción de Babilonia, que era considerada parte de ella (Erub. 21 *a*; Gitt. 6 *a*). Porque Siria y Mesopotamia, hacia el este hasta las orillas del Tigris, se consideraba que habían sido parte del territorio que había conquistado el rey David, y esto las hacía, de modo ideal y para siempre, la tierra de Israel. Pero era precisamente entre el Eufrates y el Tigris que había las colonias judías mayores y más ricas de todas, hasta el punto que un escritor ulterior las designó en realidad como «la tierra de Israel». Aquí se hallaba Nehardaa, junto al canal real, o sea Nahar Malka, que unía el Eufrates con el Tigris, y que era la colonia judía más antigua. Podía enorgullecerse de una sinagoga, que se decía había sido construida por el rey Jeconías con piedras que habían sido traídas del Templo (comp. Fürst, Kult. u. Literaturgesch. d. Jud. in Asien, vol. i, p. 8). En esta ciudad fortificada eran depositadas las ofrendas cuantiosas que dedicaban al Templo los judíos orientales, y desde allí eran transportadas a su destino, escoltadas por mil hombres armados. Otra de estas ciudades-tesoro judías era Nisibis, en el norte de Mesopotamia. Incluso el hecho de que esta riqueza, que debía tentar la codicia de los paganos inevitablemente, pudiera ser atesorada de modo seguro en estas ciudades y transportada a Palestina, demuestra lo numerosa que debía ser la población judía y su influencia y riqueza.

Es también de máxima importancia recordar, en general, con respecto a la dispersión oriental, que sólo regresaron de Babilonia una minoría de los judíos que había allí, unos 50.000, primero en tiempos de Zorobabel, y después bajo Esdras (537 a. de J. C. y 459-8 a. de J. C.). Y lo pequeño en ellos no sólo era el número, puesto que los judíos más ricos e influyentes se quedaron allí. Según Josefo (Ant. xi. 5. 2; xv. 2. 2; xviii. 9), con quien concuerda Filón en lo esencial, había un número inmenso de judíos que habitaban las provincias transeufráticas, que se contaba por millones. Si se considera el número de judíos muertos en motines populares (50.000 sólo en Seleucia; v. Jos. Ant. xviii. 9. 9), estas cifras no parecen muy exageradas. Según una tradición posterior, había una población judía tan densa en el Imperio Persa, que Ciro prohibió que los exiliados regresaran a su tierra, para que no se despoblara el país (Midrash sobre Cant. v. 5, ed. Warsh, p. 26 *a*). Un cuerpo de población tan grande y compacto llegó a constituir un poder político. La monarquía persa los trató muy bien, y después de la caída de este imperio (330 a. de J. C.) fueron favorecidos por los sucesores de Alejandro. Cuando el gobierno macedonio-sirio, a su vez, cedió al Imperio Parto (63 a. de J. C.), los judíos formaban un elemento importante en el Oriente, a causa de su oposición nacional a Roma. Tal era su influencia que, incluso en una fecha tan tardía como el año 40 d. de

J.C., el legado romano se abstuvo de provocar su hostilidad (Filón ad Caj.). Al mismo tiempo, no hay que pensar que se vieran exentos totalmente de persecuciones, incluso en estas regiones que los favorecían. Aquí también la historia registra más de un relato de derramamientos de sangre causados por aquellos entre quienes residían.[16]

Para los palestinos, sus hermanos en el Oriente y en Siria —adonde habían ido bajo el régimen de los monarcas macedonio-sirios (los seleúcidas), que los habían favorecido— eran de modo preeminente la *Golah*, o dispersión. Para ellos el Sanedrín de Jerusalén anunciaba por medio de hogueras encendidas, en las cumbres de montañas sucesivas —dentro del campo visual—, el comienzo de cada mes, para la regulación del calendario de fiestas,[17] a pesar de que después despacharan mensajeros a Siria con el mismo propósito (Rosh. haSh. i. 4). En algunos aspectos la dispersión oriental era colocada en el mismo nivel que la madre patria, y en otros, incluso en un nivel más elevado. Se recibían de ellos diezmos y *Terumoth* o primicias, en una condición preparada (Sehv. vi. y otros; Gitt. 8 *a*), mientras que los *Bikkurim*, o primicias en estado fresco, eran llevados desde Siria a Jerusalén. A diferencia de los países paganos, cuyo mismo polvo contaminaba, el suelo de Siria era considerado limpio, como el de la misma Palestina (Ohol. xxiii. 7). En cuanto a la pureza de linaje, los babilonios en realidad se consideraban superiores a sus hermanos de Palestina. Decían que, cuando Esdras se llevó consigo a un buen número para ir a Palestina, había dejado el país, tras él, puro como harina fina (Kidd. 69 *b*). Para decirlo con sus propias palabras: en lo que se refería a la pureza genealógica de sus habitantes judíos, todos los demás países, comparados con Palestina, eran como una masa de harina mezclada con levadura; pero que Palestina, a su vez, era ni más ni menos que esto cuando se la comparaba con Babilonia (Cheth. 111 *a*). Se sostenía incluso que se podían trazar los límites exactos de un distrito en que la población judía se había preservado sin mezcla alguna. A Esdras se le concedía gran mérito también a este respecto. En el estilo exagerado corriente, se afirmaba que, si se pusieran juntos todos los estudios e investigaciones genealógicas realizados,[18] habrían sido equivalentes a muchos centenares de cargas de camello. Había por lo menos este fundamento verídico: el gran cuidado y labor dedicados a preservar completos y exactos los registros, a fin de establecer

16. Tenemos en Josefo los pasajes siguientes, que son los principales con referencia a esta parte de la historia judía: Ant. xi. 5. 2; xiv. 13. 5; xv. 2. 7; 3. 1; xvii. 2. 1-3; xviii. 9. 1, etc.; xx. 4. Jew. W. i. 13. 3.

17. Rosh. haSh. ii. 4; comp. la Gemara de Jer. sobre ello, y en el Talmud Bab. 33 *b*.

18. Para ver comentarios sobre las genealogías léase desde «Azel», en 1.º Crónicas 8:37, a «Azel» en 9:44. Pes. 62 *b*.

la pureza del linaje. Nos damos cuenta de la importancia que se daba a ello en la acción de Esdras (Crónicas, caps. 9 y 10), y en el énfasis que pone Josefo sobre este punto (Vida i; Ag. Apion i. 7). Los datos oficiales del linaje por lo que se refería al sacerdocio se conservaban en el Templo. Además, las autoridades judías parece que poseían un registro oficial general, que Herodes ordenó quemar por razones que no son difíciles de inferir. Pero ¡desde aquel día —se lamenta un rabino— la gloria de los judíos disminuyó! (Pes. 62 *b*; Sachs. Beitr. vol. ii. p. 157).

Y no sólo era de la pureza de su linaje que se jactaban los judíos de la dispersión oriental. En realidad, Palestina se lo debía todo a Esdras, el babilonio,[19] un hombre tan extraordinario al que, según la tradición, se le habría entregado la Ley de no haber recibido Moisés este honor con anterioridad. Dejando a un lado las ordenanzas diversas tradicionales que el Talmud le adscribe,[20] sabemos por las Escrituras cuáles fueron sus actividades con miras al bien de Israel. Las circunstancias habían variado y habían traído muchos cambios al nuevo Estado judío. Incluso el lenguaje, hablado y escrito, era distinto del anterior. En vez de los caracteres empleados antes, los exiliados habían traído consigo, a su regreso, las letras que ahora nos son comunes, llamadas hebreas cuadradas, que gradualmente llegaron a ser de uso general (Sanh. 21 *b*).[21] El lenguaje hablado por los judíos ya no era hebreo, sino arameo, tanto en Palestina como en Babilonia;[22] el dialecto occidental en Palestina y el oriental en Babilonia. De hecho, la gente desconocía el hebreo puro, por lo que

19. Según la tradición regresó a Babilonia, y murió allí. Josefo dice que murió en Jerusalén (Ant. xi. 5. 5).

20. Herzfeld nos da una relación histórica muy clara del orden en que se habían dado las diferentes disposiciones legales, así como de las personas que las habían dado. (Ver Gesch. d. V. Isr., vol. iii., pp. 240 y ss.)

21. Aunque esto fue introducido bajo Esdras, los antiguos caracteres hebreos, que eran semejantes a los samaritanos, sólo fueron desapareciendo gradualmente. Se hallan en monumentos y en monedas.

22. Herzfeld (u.s. vol. iii, p. 46) designa al palestino como el hebreo-aramaico, por su rasgo hebraístico. El hebreo, así como el arameo, pertenecen al grupo de lenguas semíticas, el cual ha sido ordenado del siguiente modo: 1. Semítico del norte: púnico-fenicio; hebreo y arameo (dialectos oriental y occidental). 2. Semítico del sur: árabe, himyarítico y etíope. 3. Semítico del este: el asirio-babilónico cuneiforme. Cuando hablamos del dialecto usado en Palestina, no podemos olvidar, naturalmente, la gran influencia de Siria, ejercida desde mucho antes del exilio. De estas tres ramas, el arameo es el que más se parece al hebreo. El hebreo ocupa una posición intermedia entre el arameo y el árabe, y se puede decir que es el más antiguo; desde luego, lo es desde el punto de vista literario. Junto con la introducción del nuevo dialecto en Palestina, hacemos notar la del uso de los nuevos caracteres de escritura, o sea los cuadrados. El Mishnah y toda la literatura afín hasta el siglo cuarto están en hebreo, o más bien en un desarrollo y adaptación moderna de este lenguaje; el Talmud está en arameo. Compárese sobre este tema: De Wette-Schrader, Lehrb. d. hist. kr. Einl. (8.ª ed.), pp. 71-88; Herzog, Real-Encykl. vol. 1. 466, 468; v. 614 y ss. 710; Zunz, Gottesd. Vortr. d. Jud. pp. 7-9; Herzfeld, u.s. pp. 44 y ss. y 58 y ss.

a partir de entonces pasó a ser el lenguaje de los eruditos y de la Sinagoga. Incluso en ella tenía que ser empleado un «methurgeman», un intérprete, para traducir al vernáculo las porciones de las Escrituras que se leían en los servicios públicos,[23] y los discursos o sermones pronunciados por los rabinos. Éste es el origen de los llamados «Targumim» o paráfrasis de las Escrituras. En los tiempos primitivos estaba prohibido que el «*methurgeman*» leyera su traducción o que escribiera el targum que presentaba, para evitar que llegara a concederse a la paráfrasis la misma autoridad que al original. Se dice que, cuando Jonatán presentó su targum sobre los libros de los profetas, se oyó una voz del cielo que dijo: «¿Quién es éste que ha revelado mis secretos a los hombres?» (Megill. 3 *a*). Sin embargo, estos «targumim» parece que existieron desde un período muy primitivo y, debido a las versiones distintas y con frecuencia incorrectas, ha de haberse sentido la necesidad de los targumim de modo cada vez más creciente. En consecuencia, su uso fue sancionado y autorizado antes del final del siglo segundo después de Cristo. Éste es el origen de los dos targumim más antiguos: el de Onkelos (según se le llama) sobre el Pentateuco; y el de los Profetas, atribuido a Jonatán, hijo de Uziel. Estos hombres, en realidad, no representan de modo preciso la paternidad de los targumim más antiguos, que deben ser considerados más correctamente como recensiones ulteriores, con autoridad, de algo que ya había existido antes en alguna forma. Pero, aunque estas obras tuvieron su origen en Palestina, es digno de notar que, en la forma en que las poseemos actualmente, proceden de las escuelas de Babilonia.

Pero Palestina estaba en deuda con Babilonia en una manera más importante, si es posible. Las nuevas circunstancias en que se hallaban los judíos a su regreso parecían hacer necesaria una adaptación de la Ley mosaica, si no una nueva legislación. Además, la piedad y el celo ahora se centraban en la observancia externa y el estudio de la letra de la Ley. Éste fue el origen de la Mishnah, o Segunda Ley, cuya intención era explicar y suplementar la primera. Ésta constituía la única dogmática judaica, en el sentido real, en el estudio de la cual se ocupaban los rabinos, eruditos, escribas y «darshanes».[24] El resultado de este estudio fue la «Midrash», o investigación, un término que después se aplicó popularmente a los

23. Es posible que san Pablo pensara en esto cuando, al referirse al don milagroso de hablar en otras lenguas, indica que es necesario un intérprete (1.ª Corintios 14:27). En todo caso, la palabra «targum» en Esdras 4:7 (en el original) es traducida en la Septuaginta como ἑρμηνεύω. El párrafo siguiente (del Talmud. Ber. 8 *a* y *b*) proporciona una ilustración curiosa de 1.ª Corintios 14:27: «Que el que habla termine siempre su Parashah (la lección diaria de la Ley) con la congregación (al mismo tiempo): dos veces el texto, y una vez el targum.»

24. De «*darash*», buscar, investigar, literalmente sortear. El predicador llegó a ser llamado «*darshan*» más tarde.

comentarios sobre las Escrituras y la predicación. Desde el principio, la teología judaica se dividió en dos ramas: la Halakhah y la Haggadah. La primera (de *halakh*, ir) era, por así decirlo, la Regla de la Vía Espiritual, y cuando quedó establecida tuvo una autoridad aún mayor que las Escrituras del Antiguo Testamento, puesto que las explicaba y las aplicaba. Por otra parte, la Haggadah[25] (de *hagad*, decir) era sólo la enseñanza personal del maestro, de mayor o menor valor según su erudición y popularidad, o las autoridades que podía citar en apoyo de sus enseñanzas. Al revés de la Halakhah, la Haggadah no tenía autoridad absoluta, fuera como doctrina, práctica o exégesis. Pero, en cambio, su influencia popular[26] era mucho mayor y la libertad doctrinal que permitía era muy peligrosa. De hecho, aunque pueda parecer extraño, casi toda la enseñanza doctrinal de la Sinagoga se derivaba de la Haggadah —y esto es también característico del tradicionalismo judío—. Pero, tanto en la Halakhah como en la Haggadah, Palestina estaba en profunda deuda con Babilonia. Porque el padre de los estudios de la Halakhah era Hillel el babilonio, y entre los haggadistas no hay un nombre mejor conocido que el de Eleazar el meda, que floreció en el primer siglo de nuestra era.

Después de esto, parece casi innecesario inquirir si durante el primer período después del retorno de los exiliados de Babilonia había academias teológicas regulares en Babilonia. Aunque es imposible, naturalmente, ofrecer prueba histórica, podemos prácticamente estar seguros de que una comunidad tan grande y tan intensamente hebrea no podía ser indiferente a este estudio, que constituía el pensamiento y ocupación principal de sus hermanos en Palestina. Podemos asumir, pues, que como el gran Sanedrín de Palestina ejercía una autoridad espiritual suprema, y como tal decidía de modo definitivo todas las cuestiones religiosas —por lo menos durante un tiempo—, el estudio y la discusión de estos temas debían también ser realizados de modo principal en las escuelas de Palestina; y que incluso el mismo gran Hillel, cuando era todavía un estudiante pobre y desconocido, se hubiera dirigido allí para adquirir los conocimientos y autoridad que, en aquel período, no podía haber hallado en su propio país. Pero incluso esta circunstancia implica que estos estudios eran por lo menos llevados a cabo y estimulados en Babilonia. Es conocido el hecho de que las escuelas de Babilonia aumentaron en su autoridad rápidamente después, hasta

25. La *Halakhah* puede describirse como el Pentateuco apócrifo; la *Haggadah* como los profetas apócrifos.

26. Podemos recordar aquí 1.ª Timoteo 5:17. San Pablo, por costumbre, escribe con las frases familiares judías, que siempre vuelven a su mente. La expresión *διδασκαλία* parece ser equivalente a la enseñanza de la Halakhah. (Compárese Grimm, Clavis N. T., pp. 98, 99.)

el punto que no sólo hicieron sombra a las de Palestina sino que finalmente heredaron sus prerrogativas. Por tanto, aunque los de Palestina, en su orgullo y celos, podían burlarse[27] de los babilonios y decir que eran estúpidos, orgullosos y pobres («comen pan sobre pan»),[28] aun cuando tenían que reconocer que, «cuando la Ley había caído en olvido, Hillel el babilonio vino y la recuperó; y cuando esto sucedió por tercera vez, el rabino Chija vino de Babilonia y la devolvió otra vez».[29]

Ésta era, pues, la dispersión hebrea, que desde el comienzo constituyó realmente la parte y la fuerza principal de la nación judía, y con la cual había de ir unido su futuro religioso. Porque es uno de los hechos de la historia extrañamente significativos, casi simbólicos, el que después de la destrucción de Jerusalén la supremacía espiritual de Palestina pasó a Babilonia, y el judaísmo rabínico, bajo la presión de la adversidad política, se transfirió de modo voluntario a las sedes de la antigua dispersión de Israel, como para ratificar de propio acuerdo lo que el juicio de Dios ya había ejecutado anteriormente. Pero mucho antes de esto ya la diáspora babilónica había extendido sus manos en todas direcciones. Hacia el norte, a través de Armenia, al Cáucaso y a las orillas del mar Negro, y a través de Media hacia las del Caspio. Hacia el sur, se había extendido al golfo Pérsico y por la vasta extensión de Arabia, aunque la Arabia Félix y la tierra de los «homeritas» pueden haber recibido sus primeras colonias judías procedentes de las orillas opuestas de Etiopía. Hacia el este había llegado hasta la India.[30] Por todas partes tenemos noticias claras de esta dispersión, y por todas partes aparecen en estrecha relación con la jerarquía rabínica de Palestina. Así, la Mishnah, en una sección en extremo curiosa,[31] nos dice que los sábados las judías de Arabia llevaban largos velos, y las de la India un pañuelo alrededor de la cabeza, según costumbre en estos dos países, y sin incurrir en la profanación el día santo al llevar sin necesidad lo que, a los ojos de la ley, sería una carga (Shabb. vi. 6);

27. En Moed Q. 25 *a* dice que su permanencia en Babilonia durante un período es la razón por la que la Shekhinak no podía resplandecer sobre un rabino determinado.

28. Pes. 34 *b*; Men. 52 *a*; Sanh. 24 *a*; Bets. 16 *a*; en Neubauer, Geog. du Talmud, p. 323. En Keth. 75 *a* son llamados «necios babilonios». Ver también Jer. Pes. 32 *a*.

29. Sukk. 20 *a*. R. Chija, uno de los maestros del segundo siglo, es considerado una de las autoridades rabínicas más famosas, alrededor de cuya memoria se ha desarrollado un halo especial.

30. En esto, como en muchos otros puntos, el doctor Neubauer tiene información muy interesante, a la cual nos referimos. Ver su Geogr. du Talm., pp. 369-399.

31. Toda la sección da una visión muy curiosa del vestido y ornamentos que llevaban los judíos en aquel tiempo. El lector interesado en el tema hallará información especial en los tres pequeños volúmenes de Hartmann (Die Hebräerin am Putztische), en N. G. Schröder: De Vestitu Mulier. Hebr., y especialmente en el pequeño tratado Trachten d. Juden, por el Dr. A. Brüll, del cual sólo ha aparecido, por desgracia, una parte.

mientras que en la rúbrica para el Día de la Expiación hemos notado que el vestido que llevaba el Sumo Sacerdote «entre los atardeceres» de la gran fiesta —esto es, cuando el atardecer se volvía la noche— era del material «indio» más costoso (Yoma iii. 7).

No tenemos dificultad en creer, sin embargo, que entre una comunidad tan vasta hubiera también pobreza, y que hubo algún período en que, según comentaban los de Palestina con ironía, la erudición había cedido su lugar a lamentos por la necesidad. Porque, como uno de los rabinos había dicho en una explicación de Deuteronomio 30:13: «La sabiduría no se halla "más allá del mar", esto es, no se encuentra entre los mercaderes y los negociantes» (Er. 55 *a*), cuya mente está embotada por la ganancia. Y era el comercio y el intercambio lo que proporcionaba a los babilonios su riqueza y su influencia, aunque la agricultura no era descuidada entre ellos. Sus caravanas —y por cierto no se da un informe muy halagador de estos camellos— (Kidd. iv. 14) llevaban las ricas alfombras y telas orientales, así como sus preciosas especias, al Oeste: generalmente a través de los puertos de Palestina y de Fenicia, donde una flota de barcos mercantes pertenecientes a banqueros y armadores judíos estaba dispuesta para llevarlos a todos los rincones del mundo. Estos príncipes mercantiles estaban siempre al corriente de lo que pasaba, no sólo en el mundo de las finanzas sino de la política. Sabemos que se hallaban en posesión de secretos de Estado y estaban al corriente de los intríngulis de la diplomacia. No obstante, fuera cual fuera su condición, la comunidad judía oriental era intensamente hebrea. Sólo había ocho días de viaje desde Palestina a Babilonia, aunque, según las ideas occidentales de Filón, la carretera era muy difícil (Filón, ad Cajum., ed. Frcf., p. 1023); y el pulso de Palestina se dejaba sentir en Babilonia. Fue en la parte más distante de esta colonia, en las anchas llanuras de Arabia, que Saulo de Tarso pasó los tres años de silencio, meditación y trabajos desconocidos que precedieron su regreso a Jerusalén, cuando por su anhelo ardiente de trabajar entre sus hermanos, encandilado por la larga residencia entre aquellos hebreos de los hebreos, fue dirigido a la extraña tarea que había de ser la misión de su vida (Gálatas 1:17). Y fue en esta misma comunidad que Pedro escribió y trabajó (1.ª Pedro 5:13) entre un ambiente en extremo desanimador, del cual podemos formarnos idea por la jactancia de Nehardaa de que hasta fines del siglo tercero no había habido entre sus miembros ningún convertido al Cristianismo (Pes. 56 *a*, en Neubauer, u.s., p. 351).

En todo cuanto hemos dicho no hemos hecho referencia a los miembros de las diez tribus desaparecidos, cuyos pasos no habían dejado huellas y que parecen un misterio, como lo es el de su destino posterior. Los talmudistas nos dan los nombres de cuatro países como su sede de residencia. Pero incluso si estamos dispuestos a dar crédito histórico a sus vagas afirmaciones, por lo menos dos

de sus localizaciones no pueden ser identificadas con certeza.[32] Sólo hay acuerdo en que se dirigieron al Norte, a través de la India, Armenia y las montañas del Kurdistán y el Cáucaso. Y con esto concuerda una referencia curiosa en el libro conocido como IV Esdras, que los localiza en una tierra llamada Arzaret, término que, con bastante probabilidad, ha sido identificado con la tierra de Ararat.[33] Josefo (Ant. xi. 5. 2) los describe como una multitud innumerable, y los localiza de modo vago más allá del Éufrates. La Mishnah no dice nada de su localización, pero discute su restauración futura; el rabino Akiba lo niega y el rabino Eliezer lo da por un hecho (Sanh. x. 3).[34] Otra tradición judía (Ber. R. 73) los localiza en el río fabuloso Sabbatyon, que se suponía dejaba de fluir los sábados. Esto, naturalmente, es una admisión implícita de ignorancia respecto a su localización. De modo similar, el Talmud (Jer. Sanh. 29 *c*) habla de tres localizaciones a las cuales habían sido expulsados: el distrito alrededor del río Sabbatyon; Dafne, cerca de Antioquía; mientras que la tercera estaba velada y cubierta por una nube.

Las noticias más tardías judías relacionan el descubrimiento final y el retorno de las «tribus perdidas» con su conversión bajo el segundo Mesías, que, en oposición al «hijo de David», es llamado «el Hijo de José», al cual la tradición judaica adscribe aquello que no se puede reconciliar con la dignidad real del «hijo de David», y que, si se aplicara al Mesías, de modo casi inevitable llevaría a más amplias concesiones a los argumentos cristianos.[35] Por lo que se refiere a las diez tribus, hay esta verdad subyacente en la extraña hipótesis de que, como por su persistente apostasía del Dios de Israel y su culto, Él los había cortado de su pueblo, el cumplimiento de las promesas divinas a ellos en los últimos días implicaría, por así decirlo, un segundo nacimiento para hacerlos de nuevo parte de Israel. Más allá de esto nos hallamos en la región de las conjeturas. Las investigaciones modernas han indicado a los nestorianos,[36] y últimamente a los afganos, como descendientes de las tribus perdi-

32. Comp. Neubauer, pp. 315, 372; Hamburger, Real-Encykl. p. 135.

33. Comp. Volkmar, Handb. d. Einl. en d. Apokr. ii Abth., pp. 193, 194, notas. Por las razones presentadas aquí, prefiero esta explicación a la ingeniosa interpretación propuesta por el doctor Schiller-Szinessy (Journ. of Philol. de 1870, pp. 113, 114), que considera la palabra como una contracción de *Erez Achereth*, «otro país», a que se refiere Deuteronomio 29:27 (28).

34. R. Eliezer parece relacionar su retorno con la aurora del nuevo día mesiánico.

35. No es éste el lugar de discutir la invención o ficción tardía judaica de un segundo Mesías «sufriente», «el hijo de José», cuya misión especial sería el hacer regresar las diez tribus y someterlas al Mesías, «el hijo de David», pero que perecería en la guerra contra Gog y Magog.

36. Compárese la obra del doctor Asahel Grant sobre los nestorianos. Sus argumentos han sido resumidos y expandidos en una interesante nota en la obra de Mr. Nutt: Sketch of Samaritan History, pp. 2-4.

das.[37] Una mezcla así —y su desaparición ulterior— en las naciones gentiles parece que ya había sido la idea considerada por los rabinos, que ordenaron que si (en aquel tiempo) un no judío se casaba con una judía, esta unión había de ser respetada, puesto que el extraño podía ser un descendiente de las diez tribus (Yebam 16 *b*). Además, hay razones para creer que parte de ellos, por lo menos, se habían unido a sus hermanos de exilio posterior (Kidd. 69 *b*); en tanto que sabemos que algunos de sus individuos que se habían establecido en Palestina, y es de suponer en otros puntos también, podían seguir su ascendencia hasta llegar a ellos.[38] Con todo, la gran masa de las diez tribus debe considerarse como perdida para la nación hebrea, tanto en los días de Cristo como en nuestros días.

37. Quisiera llamar la atención hacia un artículo muy interesante sobre el tema («A New Afghan Question») por Mr. H. W. Bellew, en el «Journal of the United Service Institution of India», de 1881, pp. 49-97.

38. Así, Ana, de la tribu de Aser (Lucas 2:36). Lutterbeck (Neutest. Lehrbegr. pp. 102, 103) dice que las diez tribus se volvieron totalmente indistinguibles de las otras dos. Pero sus argumentos no son convincentes, y esta opinión no era, ciertamente, la de los que vivían en tiempos de Cristo o la de los que reflejaban las ideas de ellos.

II

La dispersión judía en el Oeste. Los helenistas. Origen de la literatura helenista en la traducción griega de la Biblia. Carácter de la Septuaginta

Cuando, dejando la «dispersión» judía del Oriente, nos dirigimos a la «dispersión» judía en el Occidente, nos parece registrar una atmósfera muy diferente. A pesar de su nacionalismo intenso, de modo inconsciente para ellos, sus características y tendencias mentales se hallaban en dirección opuesta a las de sus hermanos. En las manos de los del Oriente quedaba el futuro del judaísmo; en las de los judíos del Occidente, en cierto sentido, el del mundo. Los unos representaban al viejo Israel, andando a tientas en las tinieblas del pasado; los otros el Israel joven, que estrechaba las manos hacia la aurora del nuevo día que estaba a punto de alborear. Estos judíos del Occidente eran conocidos con el término helenista de **ἑλληνίζειν** por su conformidad con la lengua y las costumbres de los griegos.[1]

1. En realidad, la palabra *Alnisti* (o *Alunistin*) —griego— realmente aparece, como en Jer. Sot. 21 *b*, línea 14 desde el final. Böhl (Forsch. n. ein. Volksb. p. 7) cita a Filón (Leg. ad Caj. p. 1023) como prueba de que consideraba la dispersión oriental como una rama separada de los palestinos. Pero el pasaje no me produce la inferencia que él saca del mismo. El doctor Guillemard («Hebraísmos en el Test. griego»), en Hechos 6:1, de acuerdo con el doctor Roberts, insiste en que el término «helenistas» indicaba sólo principios, y no lugar de nacimiento, y que había hebreos y helenistas dentro y fuera de Palestina. Pero este modo de ver es insostenible.

Por más que se aislaran religiosa y socialmente, dada la naturaleza de las cosas, era imposible que las comunidades judías en el Occidente quedaran sin ser afectadas por la cultura y el pensamiento griego; tal como, por otra parte, el mundo griego, a pesar del odio y desprecio popular entre las clases elevadas para los judíos, no podía librarse del todo de su influencia. Testigos de ello son los muchos convertidos al judaísmo entre los gentiles;[2] también la evidente preparación de los países de esta «diáspora» para la nueva doctrina que había de aparecer en Judea. Había muchas causas que hacían a los judíos del Occidente accesibles a las influencias griegas. No tenían una larga historia local sobre la que apoyarse, ni formaban un cuerpo compacto, como era el caso de sus hermanos en el Oriente. Eran artesanos, negociantes, mercaderes, establecidos durante un tiempo en un lugar y después en otro: unidades que podían combinarse en comunidades, pero que no formaban un pueblo. Además, su oposición no era favorable para ser arrastrados por el tradicionalismo. Sus ocupaciones —y éstas eran la mera razón de su residencia en una «tierra extraña»— eran puramente seculares. La elevada absorción del pensamiento y la vida en el estudio de la Ley, escrita y oral, que caracterizaba al Oriente, era para ellos algo distante, sagrado, como el suelo e instituciones de Palestina, pero inalcanzable. En Palestina o en Babilonia había innumerables influencias de los tiempos anteriores; todo lo que oían y veían, la misma fuerza de las circunstancias, tendía a hacer de un judío sincero un discípulo de los rabinos; en el Occidente le llevaría a «helenizarse». Era algo que estaba en «el aire», por así decirlo; y el judío no podía cerrar su mente contra el pensamiento griego, como no podía retirar su cuerpo de las influencias atmosféricas. Este intelecto griego, inquieto, sutil, investigador, penetraba por todas partes, y del rayo de su luz no se escapaban ni los más escondidos rincones de su hogar o de la Sinagoga.

Es indudable que estas comunidades de forasteros eran intensamente judías. Como nuestros propios colonos en tierras distantes, se aferrarían con redoblado afecto a las costumbres de su país, y revestirían con el aura de sus recuerdos las tradiciones sagradas de su fe. El judío griego podía mirar con desprecio, no exento de piedad, los ritos idólatras que se practicaban alrededor, de los cuales muchos años antes, con implacable ironía, Isaías había desgarrado el velo de su hermosura, para mostrar el oprobio y fealdad que había debajo. Lo disoluto de la vida privada y pública, la frivolidad y falta de sentido en sus pesquisas, aspiraciones políticas, asambleas populares, diversiones, en resumen, el decaimiento terrible de la sociedad, en todas sus fases, se hallaría bien claro a su vista. La lite-

2. Se presentará un informe de esta propaganda del judaísmo y de sus resultados en otro punto.

ratura judía helenística, sea en los Apócrifos o en sus proclamaciones apocalípticas, se refiere al paganismo en términos de desprecio altivo, no sin mezcla de indignación, que sólo de vez en cuando cede a una actitud más blanda de advertencia o incluso de invitación.

Apartando su vista de este espectáculo, el judío griego la dirigiría con infinita satisfacción —por no decir orgullo— a su propia comunidad, para pensar en su iluminación espiritual y pasar revista a sus privilegios exclusivos.[3] No sería con pasos inciertos que pasaría junto a los templos espléndidos al dirigirse a su propia Sinagoga más humilde, complacido de hallarse rodeado en ella de otros que compartían su linaje, su fe, sus esperanzas; y satisfecho al ver aumentado su número por muchos que, aunque nacidos en el paganismo, habían visto el error de sus caminos, y ahora, por así decirlo, se hallaban humildes y suplicantes, como «extranjeros a las puertas», para ser admitidos a su santuario.[4] Qué diferentes eran los ritos que él practicaba, santificados por su origen divino, racionales en sí, y al mismo tiempo profundamente significativos, en comparación con las absurdas supersticiones de los que le rodeaban. ¿Quién podía comparar el culto pagano (si podía llamarse así), sin voz, sin sentido y blasfemo, con el de la Sinagoga, con sus himnos conmovedores, su liturgia sublime, sus Escrituras divinas, y los «sermones presentados» que «instruían en la virtud y la piedad», de los cuales no sólo hablan Filón (De Vita Mosis, p. 685; Leg. ad Caj. p. 1014), Agripa (Leg. ad Caj. p. 1035) y Josefo (Ag. Apion ii. 17) como una institución regular, sino que de su antigüedad y carácter común, de modo general, dan testimonio los escritos judíos,[5] y en ningún punto de modo más claro que en el libro de los Hechos de los Apóstoles?

Y en estas Sinagogas se manifestaba el «amor fraternal», puesto que si un miembro sufría, todos quedaban afectados pronto, y el peligro que afectaba a una comunidad, a menos que pudiera ser evitado, pronto abrumaba a todas ellas. Había poca necesidad para la admonición de «no olvidar la hospitalidad» (φιλοξενία, Hebreos 13:2). La hospitalidad no era meramente una virtud; en la dispersión helenista era una necesidad religiosa. Y con esto se indi-

3. San Pablo describe estos sentimientos en la Epístola a los Romanos.

4. Los «*Gerey haShaar*», prosélitos de la puerta, una designación que algunos han hecho derivar de la circunstancia de que los gentiles no tenían permiso para ir más allá del patio del Templo; pero con mayor probabilidad puede adscribirse a pasajes como Éxodo 20:10; Deuteronomio 14:21; 24:14.

5. Comp. aquí el Targ. Jon. sobre Jueces 5:2, 9. Tengo más dudas para apelar a pasajes como Ber. 19 *a*, en que leemos de un rabino de Roma, Thodos (¿Theudos?), que floreció varias generaciones antes de Hillel, por las razones que el pasaje en sí sugiere al que lo lee. En tiempos de Filón, sin embargo, estas pláticas instructivas en las sinagogas de Roma eran una institución establecida desde antiguo (Ad Caj. p. 1014).

ca a no pocos que ellos podían considerar como «mensajeros celestiales» que serían bien recibidos. Por los Hechos de los Apóstoles sabemos con qué celo eran recibidos, y con qué buena voluntad eran invitados, el rabino o maestro que pasaba, que venía del hogar de su fe, para que les hablara según vemos en Hechos 13:15: λόγος παρακλήσεως πρὸς τὸν λαόν: «Varones hermanos, si tenéis alguna palabra de exhortación para el pueblo, hablad.» No podemos tener dudas, al considerar el estado de cosas, que esto se refería a «la consolación de Israel». Pero, ciertamente, todo lo que procedía de Jerusalén, todo lo que les ayudaba a comprender su conexión viva con ella, o les ataba a ella de modo más estrecho, era precioso. «Cartas de Judea», las noticias que alguien podía traer a su regreso de algún peregrinaje para asistir a una fiesta o un viaje de negocios, especialmente algo relacionado con la gran expectativa —la estrella que había de levantarse en el cielo de Oriente—, pronto se esparcían, hasta que el viajero judío había llevado las noticias al hogar judío más aislado y distante, donde hallaba una bienvenida y descanso dignos del sábado.

Y éste era, sin duda, el caso. Y, no obstante, cuando el judío salía fuera del reducido círculo que había trazado en torno suyo, se veía confrontado por todos lados por lo griego o helénico. Esto ocurría en el foro, en el mercado, en la casa de tributos, en la calle; y en todo lo que veía, y en todos aquellos con quien hablaba. Era algo refinado, elegante, profundo y atractivo de modo supremo. Podía resistirse a ello, pero no lo podía soslayar. Incluso cuando se resistía, ya había cedido a ello. Porque una vez abierta la puerta a las preguntas que implicaba lo helénico, aunque fuera sólo para rechazarlo o repelerlo, tenía que ceder al principio de la simple autoridad sobre el que el tradicionalismo se basaba como sistema. El criticismo helénico no podía ser puesto en silencio, ni su luz escrutadora podía ser extinguida por medio del aliento de un rabino. Si lo intentaba, no sólo iba la verdad a hacer un mal papel ante sus enemigos, sino que sufría detrimento ante sus propios ojos. Tenía que contrarrestar argumento con argumento, y esto no sólo por causa de los de fuera, sino a fin de que él mismo pudiera estar seguro de lo que creía. Tenía que poder sostenerlo, no sólo en la controversia con otros, en la que el orgullo le impulsaba quizás a mantenerse firme, sino en la contienda interior, mucho más seria, en que un hombre hace frente al viejo adversario sólo en la arena secreta de su propia mente, y tiene que sostener este terrible mano a mano sin recibir aliento alguno desde fuera. Pero ¿por qué tenía que retraerse de la contienda, cuando estaba seguro de que su verdad era divina y que por tanto la victoria tenía que ser suya? Como en nuestros conflictos modernos contra las inferencias unilaterales de las investigaciones físicas estamos acostumbrados a decir que las verdades de la naturaleza no pueden contradecir las de la revelación —pues-

to que las dos son de Dios—, y como es posible que consideremos como verdades de la naturaleza lo que algunas veces no son más que deducciones sacadas de hechos sólo parcialmente establecidos, y como verdades de la revelación lo que, después de todo, puede que sólo sean nuestras propias inferencias, algunas veces de premisas captadas de manera imperfecta, del mismo modo el helenista procuraría conciliar las verdades de la revelación divina con aquellas otras que, según pensaba, reconocía en el helenismo. Pero ¿en qué consistían estas verdades de la revelación divina? ¿Eran sólo la sustancia de la Escritura, o también su forma, la verdad misma en que era transmitida o la manera en que era presentada por los judíos; o, si las dos cosas, entonces estaban las dos en el mismo nivel? De la respuesta a estas preguntas dependería hasta qué punto estuviera dispuesto a dejarse «helenizar».

Había una cosa, en todo caso, que era cierta. El Antiguo Testamento, por lo menos, la Ley de Moisés, era directa y totalmente de Dios; y si era así, entonces su forma —es decir, su letra— tenía que ser auténtica y poseer autoridad. Esto ya estaba en la superficie y era para todos. Pero el estudioso tenía que buscar más profundo, con sus sentidos avivados, como si dijéramos, por el criticismo griego; tenía que «meditar» y penetrar en los misterios divinos. El judío palestino también buscaba en ellos, y el resultado era la *Midrash*. Pero, fueran los que fueran los métodos que aplicara —la *Peshat*, o simple crítica de las palabras; la *Derush*, o búsqueda en las aplicaciones posibles del texto, lo que podía ser «sacado» del mismo; o la *Sod*, el impacto escondido, místico, sobrenatural de las palabras—, era, con todo, sólo la letra del texto lo que había estudiado. Había ciertamente, sin embargo, otra interpretación de las Escrituras, hacia la cual san Pablo dirigía a sus discípulos: el significado espiritual de sus verdades espirituales. Pero esto tenía que considerarse de otra manera, y tendía en una dirección distinta de las que el estudioso judío aceptaba o conocía. Por otra parte, había el modo de ver intelectual de las Escrituras, su comprensión filosófica, la aplicación a ella de los resultados del pensamiento y criticismo griegos. Era esto lo que era peculiarmente helenista. Si se aplicaba este método, cuanto más profundo se exploraba, más solo se sentía uno, más lejos de la muchedumbre; pero mucho mayor sería la luz del criticismo que saldría, brillando en las tinieblas prevalecientes, o, como se podría decir, era como el mineral precioso, que, una vez puesto en estado de pureza, brilla y resplandece con matices variados y esplendorosos. Lo que era judío, palestino, individual, concreto en las Escrituras, era sólo lo externo, verdadero en sí, pero no la verdad. Había profundidades por debajo. Si se eliminaba de las historias su nacionalismo; si se idealizaba al individuo que había en las personas presentadas, se llegaba a ideas y realidades abstractas, verdaderas para todos los tiempos y todas las nacio-

nes. Pero este simbolismo profundo era pitagórico; estas ideas preexistentes que eran los tipos de toda la realidad externa ¡eran platonismo! Rayos quebrados en sí, pero el foco de verdad que se hallaba en las Escrituras. Con todo, éstos eran rayos y podían venir sólo del Sol. Toda verdad era de Dios; por lo que la suya tenía que venir de este origen. Así que los sabios de los paganos también en cierto sentido habían sido enseñados por Dios, y la enseñanza de Dios, o inspiración, era más bien una cuestión de grados que de especie o clase.

Sólo faltaba dar un paso; y éste, como podemos imaginarnos, si bien no era el más fácil, con todo, cuando reflexionamos sobre ello, era el que debían sentir más deseos de dar. Era simplemente avanzar hacia el helenismo; reconocer de modo franco la verdad en los resultados del pensamiento griego. Hay dentro de nosotros algo, llámese consciencia mental o como se quiera, que, sin que se le pida, se levanta para responder a la voz de la verdad intelectual, venga de donde venga, tal como la conciencia responde a la causa de la verdad o deber moral. Pero en este caso había mucho más. Había el encanto poderoso que la filosofía griega ejercía sobre todas las mentes afines, y la adaptación especial del intelecto judío a este modo de pensar sutil, aunque no fuera profundo. Y en general, y de modo más poderoso que lo demás, debido a que lo penetraba por todas partes, había el encanto de la literatura griega, con su esplendor; la civilización y cultura griegas, con su atractivo y pulimento; y lo que podemos llamar con una palabra, el «espíritu del tiempo», este «*tyrannos*», que rige sobre todos en el modo de pensar, hablar y hacer, tanto si se quiere como si no se quiere.

Porque este poder era ejercido incluso sobre la misma Palestina, y se dejaba sentir en el círculo más íntimo del Rabinismo más exclusivista. No nos referimos aquí al hecho de que el mismo lenguaje que se hablaba en Palestina estaba en gran manera recargado de griego, e incluso latín, palabras hebraizadas, puesto que esto se explica fácilmente dadas las nuevas circunstancias y las necesidades de intercambio con los extranjeros dominantes o residentes. No es necesario hacer notar hasta qué punto habría sido imposible excluir todo conocimiento y contacto con el helenismo en presencia de tantos procedentes del mundo griego y romano, y después de una pugna larga y persistente, por parte de los que detentaban el poder político, para helenizar Palestina; y menos aún a la vista de templos paganos tan magníficos en el mismo suelo de Palestina. Pero el no poder excluir lo helénico significaba tener a la vista aquello desconocido que deslumbraba, que, como tal, y en sí mismo, tenía que haber poseído un atractivo especial para la mente judía. Se necesitaban principios muy estrictos para reprimir la curiosidad despertada de esta manera. Cuando un joven rabino, Ben Dama, le preguntó a su tío si podía estudiar la filosofía griega,

puesto que había aprendido y dominaba la «ley» en cada uno de sus aspectos, el viejo rabino le contestó con una referencia a Josué 1:8: «Ve y busca qué hora puedes hallar que no forme parte del día ni de la noche, para que puedas estudiar filosofía griega» (Men. 99 *b*, hacia el final). Sin embargo, incluso el patriarca judío Gamaliel II, que es posible que se sentara con Saulo de Tarso a los pies de su abuelo, se dice que se ocupaba de lo griego, y ciertamente tenía ideas bastante liberales sobre muchos puntos relacionados con el helenismo. Es verdad que la tradición le justificó a base de que su posición le ponía en contacto con los gobernantes, y quizá, para reivindicarlo más aún, adscribía intereses y búsquedas similares al antiguo Gamaliel, aunque sin base, a juzgar por la circunstancia de que estaba tan convencido de lo malo que era el poseer un targum sobre Job en arameo, que hizo que lo enterraran profundamente en el suelo.

Pero todo esto son indicaciones de una tendencia existente. Hasta qué punto se habría extendido, se ve por el hecho de que tuvo que proclamarse un bando sobre todos los que estudiaban «sabiduría griega». Uno de los rabinos más grandes, Eliseo ben Abujah, parece que fue realmente llevado a la apostasía por estos estudios. En verdad, se le ve como el «*Acher*» —el «otro»— en los escritos talmúdicos, a quien no era aceptable incluso nombrar. Pero no era todavía un apóstata de la Sinagoga cuando estos «cánticos griegos» fluyeron de sus labios; y fue en la misma Beth-ha-Midrash, o academia teológica, que surgió de su pecho, de repente, una multitud de *Siphrey Minim* (libros heréticos), donde los llevaba escondidos (Jer. Chag. ii. 1; comp. Chag. 15). Puede ser que la expresión «*Siphrey Homeros*» (escritos homéricos), que se halla no sólo en el Talmud (Jer. Sanh. x. 28 *a*) sino incluso en la Mishnah (Yad. iv. 6), se refiriera de modo preeminente, si no exclusivo, a la literatura religiosa o semirreligiosa helenística judía, aparte incluso de los apócrifos.[6] Pero el que ocurra, en todo caso, demuestra que los helenistas se dedicaban al estudio de la literatura griega, y que a través de ellos, si no directamente, los palestinos se habían puesto en contacto con ella.

Este bosquejo nos prepara para un repaso rápido de esta literatura helenista que tanto temía Judea. Su importancia no puede ser

6. A través de esta literatura, que por el hecho de ser judaica podría haber pasado insospechada, se introdujo una peligrosa familiarización con los escritos griegos, más probablemente, al considerar que, por ejemplo, Aristóbulos dice que Homero y Hesíodo «habían sacado material de nuestros libros» (ap. Euseb. Praepar. Evang. xiii. 12). Según Hamburger (Real-Encykl. für Bibel u. Talmud. vol. ii, pp. 68, 69), la expresión *Siphrey Homeros* se aplica exclusivamente a los escritos heréticos judaico-alejandrinos; según Fürst (Kanon d. A. Test. p. 98), simplemente a la literatura homérica. Pero ver la discusión en Levy, Neuhebr. u. Chald. Wörterb., vol. i, p. 476 *a* y *b*.

calculada, tanto para los helenistas como para el mundo en general. Ante todo, tenemos aquí la traducción griega del Antiguo Testamento, venerable no sólo por el hecho de ser la más antigua, sino porque en tiempo de Jesús era considerada como, por ejemplo, nuestra propia «Versión Autorizada» es considerada hoy en Inglaterra y, como tal, citada con frecuencia, aunque de modo libre, en el Nuevo Testamento. Ni tenemos por qué maravillarnos de que fuera la Biblia del pueblo, no ya meramente entre los helenistas, sino en Galilea, y aun en Judea. No sólo, como explicamos antes, no era ya la lengua hebrea la lengua «vulgar» de Palestina, y los targumim escritos eran prohibidos. Sino, más que nada, porque todos —por lo menos en las ciudades— podían entender la versión griega; se podía citar en los intercambios con los hermanos helenistas o con los gentiles; y lo que quizá tenía igual importancia, si no más: era la más fácil de obtener. Debido al enorme esmero y cuidado que se dedicaba a los manuscritos hebreos de la Biblia, como podemos inferir por una nota talmúdica curiosa (Gitt. 35, última línea y *b*) en que se dice que una copia corriente de los Salmos, Job y fragmentos de los Proverbios es valorada en cinco «maneh», una cifra enorme, unas 19 libras esterlinas en nuestros días (al escribirse este libro). Aunque este informe procede del siglo tercero o cuarto, no es probable que el coste de un manuscrito bíblico en hebreo fuera inferior en los tiempos de Jesús. Esto, como es natural, pondría la posesión de la Escritura fuera del alcance común. Por otra parte, podemos formarnos idea de lo baratos que eran los manuscritos griegos por el hecho de que conocemos el precio de los libros en Roma al principio de nuestra era. Centenares de esclavos se ocupaban de copiar lo que uno les dictaba. El resultado era no sólo la publicación de ediciones extensas, como en nuestros días, sino sólo a un coste que era el doble de lo que son ahora ediciones baratas o populares (comp. Friedlander, Sitteng. Roms., vol. iii. p. 315). En consecuencia, los manuscritos griegos, aunque incorrectos con frecuencia, eran fácilmente accesibles, y esto contribuía a hacer de la Septuaginta la «Biblia del pueblo».[7]

La versión griega, como el Targum de los palestinos, se originó, sin duda, en primer lugar, en una necesidad nacional sentida por parte de los helenistas, que por lo general desconocían el hebreo. De ahí que hallemos noticias de versiones griegas muy primitivas por lo menos parte del Pentateuco (Aristóbulos, en Euseb. Praepar. Evang. ix. 6; xiii. 12). Pero esto, naturalmente, no podía ser suficiente. Por otra parte, existía, como podemos suponer, una curiosidad natural por parte de los estudiosos, especialmente en Alejan-

7. Hay que añadir a estas causas, quizás, el intento de introducir el helenismo de modo forzoso en Palestina, las consecuencias a que esto daba lugar, y la existencia de un partido helenista en el país.

dría, que tenía una población judía tan importante, de conocer los libros sagrados sobre los cuales se fundaban la religión y la historia de Israel. Incluso más que esto, hemos de tener en cuenta los gustos literarios de los tres primeros Ptolomeos (sucesores en Egipto de Alejandro el Grande) y el favor excepcional que los judíos habían disfrutado durante un tiempo. Ptolomeo I (Lagi) era un gran mecenas de los estudios. Proyectó el Museo de Alejandría, que era un hogar para la literatura y los estudios, y fundó la gran Biblioteca. En estas empresas su consejero principal era Demetrius Falereo. Los gustos del primer Ptolomeo fueron heredados por su hijo, Ptolomeo II —Filadelfo— (286-284 a. de J. C.), que había sido corregente durante dos años. De hecho, este monarca acabó maniático por los libros, y es difícil creer las cantidades ingentes que pagó por manuscritos raros, que con frecuencia resultaban ser falsificados. Lo mismo se puede decir del tercero de estos monarcas, Ptolomeo III (Euergetes). Sería verdaderamente extraño que estos monarcas no hubieran procurado enriquecer su biblioteca con una traducción auténtica de los libros sagrados judíos, o no hubieran estimulado a que se hiciera esta traducción.

Estas circunstancias nos explican los diferentes elementos que podemos seguir en la versión griega del Antiguo Testamento, y explican las noticias históricas o más bien legendarias que tenemos sobre su composición. Empecemos con las últimas. Josefo ha preservado lo que sin duda, por lo menos en su forma presente, es una carta espuria de un tal Aristeas a su hermano Filócrates,[8] en la cual se nos dice que por consejo de su bibliotecario (?) Demetrio Falereo, Ptolomeo II había enviado, por medio de él (Aristeas) y otro funcionario, una carta, con ricos presentes, a un tal Eleazar, Sumo Sacerdote en Jerusalén; el cual a su vez había elegido setenta y dos traductores (seis de cada tribu) y los había provisto del manuscrito más valioso del Antiguo Testamento. La carta, luego, da detalles de la recepción espléndida de los traductores en la corte egipcia, y de su estancia en la isla de Faros, donde habían realizado su obra en setenta y dos días, después de lo cual regresaron a Jerusalén cargados de regalos, una vez su traducción hubo recibido la aprobación formal del Sanedrín judío de Alejandría. De este relato, por lo menos, podemos colegir estos hechos históricos: que el Pentateuco

8. Comp. Josephi Opera, ed. Havercamp., vol. ii. App., pp. 103-132. La edición mejor de esta carta, por el profesor M. Schmidt, en Merx Archiv. i. pp. 252-310. La historia se halla en Jos. Ant. xii. 2. 2; Ag. Ap. ii. 4; Filón, de Vita Mosis, lib. ii. §§ 5-7. Los extractos se dan más extensos en Euseb. Praepar. Evang. Algunos de los Padres dan la historia con adornos adicionales. Fue puesta bajo examen crítico por primera vez por Hody (contra Historiam Aristeae de L. X. interpret. dissert. Oxon, 1685), y a partir de entonces ha sido tenida en general como legendaria. Pero su fundamento, de hecho, ha sido reconocido últimamente por casi todos los críticos, aunque la carta es en sí pseudónima y llena de detalles fabulosos.

—porque sólo se da el testimonio de éste— fue traducido al griego por sugerencia de Demetrio Falereo, durante el reino y bajo el mecenazgo —si no la dirección— de Ptolomeo II (Filadelfo).[9] Los relatos de origen judaico están de acuerdo con esto, y describen la traducción del Pentateuco bajo Ptolomeo —el Talmud de Jerusalén (Meg. i.) da un relato más sencillo; el de Babilonia (Meg. 9 *a*), con adiciones al parecer derivadas de las leyendas de Alejandría; el primero hace notar de modo expreso trece variaciones del texto original, mientras que el último hace notar quince—.[10]

Una vez traducido el Pentateuco, fuera por una persona o, más probablemente, por varias,[11] pronto recibirían el mismo tratamiento los demás libros. Fueron evidentemente traducidos por un grupo de personas que poseían calificaciones muy distintas para hacer el trabajo —la traducción del libro de Daniel resultó tan defectuosa, que tuvo que ser sustituida por otra hecha por Theodotion (Teodosio) más adelante—. La versión, en conjunto, lleva el nombre de LXX (Septuaginta), según han supuesto algunos, por el número de sus traductores, en conformidad con el relato de Aristeas —sólo que en este caso deberían haber sido setenta y dos—; o por la aprobación del Sanedrín de Alejandría —¡aunque Böhl dice que fue el Sanedrín de Jerusalén!—, si bien en este caso deberían haber sido setenta y uno; o quizá, debido a la idea popular del número de naciones gentiles, de las cuales el griego (Jafet) era considerado como típico, que eran setenta. Sin embargo, tenemos una fecha segura por medio de la cual computar la terminación de esta traducción. Por el prólogo del libro apócrifo «Sabiduría de Jesús, hijo de Sirac», sabemos que en los días de su autor el Canon de la Escritura estaba cerrado; y que a su llegada, a los treinta y ocho años,[12] a Egipto, que era regida entonces por Euergetes, halló ya completada la versión de la Septuaginta cuando él mismo se puso a hacer una traducción similar de la obra en hebreo de su abuelo. Además, en el capítulo 50 de esta obra tenemos una descripción del Sumo Sacerdote Simón, que evidentemente es escrita por un testigo ocular. Por tanto, tenemos, por un extremo, el pontificado de Simón como fecha más antigua posi-

9. Esto queda confirmado en otros puntos. Ver Keil, Lehrb. d. hist. kr. Einl. d. A. T., p. 551, nota 5.

10. Apenas vale la pena refutar la opinión de Tychsen, Jost (Gesch. d. Judenth.) y otros, de que los escritores judíos sólo escribieron para Ptolomeo las palabras hebreas en letras griegas. Pero la palabra כְּתֹב no puede ser interpretada de esta forma en relación con esto. Comp. también Frankel, Vorstudien, p. 31.

11. Según Sopher. i. 8, por cinco personas, pero éste parece un número redondo que corresponde a los cinco libros de Moisés. Frankel (Ueber d. Einfl. d. paläst. Exeg.) se esfuerza, sin embargo, en mostrar en detalle las diferencias entre los distintos traductores. Pero esta crítica con frecuencia es forzada, y la solución de la cuestión es al parecer imposible.

12. Pero la expresión se ha referido también al año treinta y ocho del reinado de Euergetes.

ble para la vida del primer Jesús (abuelo); y por el otro, el reinado de Euergetes, en el que el nieto estaba en Alejandría. Ahora bien, aunque hubo dos Sumos Sacerdotes con el nombre de Simón, y dos reyes egipcios con el apodo de Euergetes, con todo, en terreno puramente histórico, y aparte de prejuicios críticos, llegamos a la conclusión de que el Simón de Ecclus., cap. 50, era Simón I, el Justo, uno de los hombres más encumbrados en la historia tradicional judaica; y, de modo similar, que el Euergetes del joven Jesús era el primero que llevó este nombre, Ptolomeo III, que reinó desde 247 a 221 a. de J. C.[13] En su reino, pues, debemos considerar que quedó completada la versión Septuaginta, por lo menos en lo sustancial.

De todo ello, pues, se sigue que el Canon del Antiguo Testamento ya estaba prácticamente establecido en Palestina.[14] Este Canon fue aceptado por los traductores alejandrinos, aunque los puntos de vista más laxos de los helenistas sobre la «inspiración», y la ausencia de la vigilancia estricta ejercida sobre el texto en Palestina, llevó a adiciones y alteraciones, y finalmente incluso a la admisión de los Apócrifos en la Biblia griega. A diferencia de la ordenación hebrea del texto, en la Ley, los Profetas[15] y los Escritos (sagrados) o Hagiógrafos, la Septuaginta los ordena en libros históricos, proféticos y poéticos, y considera veintidós, según el alfabeto hebreo, en vez de veinticuatro, como los hebreos. Pero es posible que estas dos ordenaciones hayan sido posteriores, puesto que Filón evidentemente conocía el orden judío de los libros (De Vita Contempl. 3). Sobre el texto que puedan haber usado los traductores sólo es posible hacer conjeturas. Difiere en casi innumerables puntos del nuestro, aunque las desviaciones importantes son relativamente pocas.[16] En la gran mayoría de las pequeñas variaciones

13. A mi modo de ver, por lo menos, la evidencia histórica, aparte de consideraciones críticas, me parece muy fuerte. Los escritores modernos, por otra parte, han admitido haber sido influidos por la consideración de que la fecha reciente o primitiva del Libro de Sirac implicaría una fecha muy anterior para el cierre del Canon del Antiguo Testamento de la que están dispuestos a admitir. De modo más especial esto quedaría afectado por la cuestión de los llamados «Macabeos» y la paternidad y fecha del libro de Daniel. Pero las cuestiones históricas deben ser tratadas de modo independiente de los prejuicios críticos. Winer (Bibl. Realwörterb. i. p. 555), y otros después de él, han admitido que el Simón de Ecclus., cap. 40, fue realmente Simón el Justo (i.), pero defienden que el Euergetes del prólogo fue el segundo de este nombre, Ptolomeo VII, apodado popularmente Kakergetes. Comp. los comentarios de Fritzsche sobre esto en el Kurzgef. Exeg. Handb. z. d. Apockr. 5.º cuad. p. xvii.

14. Comp. aquí, además de los pasajes citados en la nota precedente, Baba B. 13 *b* y 14 *b*; para el cese de la revelación en el período de los Macabeos, 1.º Mac. iv. 46; ix. 27; xiv. 41; y, en general, para el punto de vista judío sobre el tema, al tiempo de Cristo, Jos. Ag. Ap. i. 8.

15. *Anterior:* Josué, Jueces, 1.º y 2.º Samuel, 1.º y 2.º Reyes. *Posterior*: Mayores: Isaías, Jeremías y Ezequiel; y los profetas menores.

16. Se hallan principalmente en 1.º Reyes, los libros de Ester, Job, Proverbios, Jeremías y Daniel. En el Pentateuco las hallamos sólo en cuatro pasajes en el libro del Éxodo.

nuestro texto hebreo debe ser considerado como el más correcto.[17]

Dejando a un lado los errores de copia y de lectura, y al margen de los errores de traducción, ignorancia y prisa, notamos ciertos hechos destacados como característica de la versión griega. Lleva marcas evidentes de su origen en Egipto en el uso de palabras y referencias egipcias, y también rastros de su composición judaica. Junto a un literalismo falso y mimético hay también grandes libertades, si no abusos, en la forma de tratar el original; errores graves que aparecen junto con traducciones felices de pasajes muy difíciles, sugiriendo la ayuda de eruditos y expertos de nota. Hay elementos distintivos judaicos indudablemente en ella, los cuales sólo pueden ser explicados con referencia a la tradición judía, aunque son muchos menos de lo que han supuesto algunos críticos.[18] Esto lo podemos entender puesto que sólo podían ser introducidas las tradiciones que en aquellos tiempos no sólo fueran aceptadas sino que tuvieran una circulación general. Los elementos distintivamente griegos, sin embargo, son de gran interés para nosotros ahora. Consisten en alusiones a términos mitológicos griegos, y adaptaciones de ideas filosóficas griegas. Aunque fueran pocos,[19] un caso bien identificado nos permitiría tener sospechas de otros, y en general daría a la versión el carácter de helenización judaica. En la misma categoría consideramos lo que constituye la característica más prominente de la versión Septuaginta, y que, por falta de términos mejores, designaremos como racionalista y apologética. Las dificultades —o lo que lo parecen— son eliminadas por los métodos más audaces, manejando el texto con libertad; y no hay que añadir, que con frecuencia de modo muy poco satisfactorio. Además, y de modo especial, se hace un gran esfuerzo para descartar toda clase de antropomorfismo, como incompatible con sus ideas de la Deidad. El observador superficial podría sentirse tentado a considerar esto

17. Hay también una correspondencia curiosa entre la versión samaritana del Pentateuco y la de la Septuaginta: que están las dos de acuerdo, en unos 2.000 pasajes, en contra de la nuestra hebrea, aunque en otros casos el texto griego, o bien está de acuerdo con la hebrea contra la samaritana, o bien es independiente de las dos. Sobre la conexión entre la literatura samaritana y el helenismo hay algunos datos interesantes en Freudenthal, Hell. Stud. pp. 82-103, 130-136, 186, etc.

18. Las computaciones exageradas a este respecto por parte de Frankel (tanto en su obra Ueber d. Einfl. d. Paläst. Exeg., y también en el Vorstud. z. Sept. pp. 189-191), han sido rectificadas por Herzfeld (Gesch. d. Vol. Isr. vol. iii.), que quizá va al otro extremo. Herzfeld (pp. 548-550) admite —aunque vacila en hacerlo— sólo seis referencias claras a la Halakhoth en los siguientes pasajes de la Septuaginta: Génesis 9:4; 32:32; Levítico 19:19; 24:7; Deuteronomio 25:5; 26:12. Como ejemplos de Haggadah podemos mencionar las traducciones de Génesis 5:24 y Éxodo 10:23.

19. Dähne y Gfrörer han ido en esto al mismo extremo que Frankel en el lado judío. Pero incluso Siegfried (Philo v. Alex. p. 8) se ve obligado a admitir que la traducción de la Septuaginta ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος ἀκαὶ κατασκεύαστος, de Génesis 1:2, lleva marcas indudables de ideas filosóficas griegas. Y, ciertamente, éste no es el único caso.

como no estrictamente helenista, puesto que lo mismo se puede notar, si bien está realizado de modo más sistemático, en el Targum de Onkelos. Quizás estas alteraciones habían sido introducidas en el mismo texto hebreo.[20] Pero hay esta diferencia vital entre el Palestinismo y el Alejandrismo, que, hablando en general, el esfuerzo por evitar los antropomorfismos por parte de los hebreos depende de razones objetivas: teológicas y dogmáticas; el helenista, de razones de carácter subjetivo: filosóficas y apologéticas. El hebreo los evita, como hace con lo que le parece incompatible con la dignidad de los héroes bíblicos y de Israel. «Grande es el poder de los profetas», escribe, «que asemejan el Creador a la criatura»; o bien (Melchita en Éx. xix): «una cosa es escrita con miras a hacerla accesible al oído», para adaptarla a los modos humanos de hablar y entender; y de nuevo (Ber. 31 *b*): «las palabras de la Torah son como el lenguaje de los hijos de los hombres». Pero para este mismo propósito las palabras de la Escritura pueden ser presentadas en otra forma, y han de ser incluso modificadas, si es necesario, para evitar malentendidos posibles o errores dogmáticos. Los alejandrinos llegan a la misma conclusión, pero partiendo de una dirección opuesta. No piensan en axiomas teológicos sino filosóficos, verdades que la verdad más elevada no podía contravenir y, según ellos, no contradecía. Sólo falta ahondar un poco más; ir más allá de la letra a aquello hacia lo cual indica; limpiar la verdad abstracta de su envoltura concreta, nacional, judaica: penetra, a través del atrio que se halla a media luz, en el templo, y te verás rodeado de un esplendor deslumbrante, luz de la cual, como los portales han sido abiertos de par en par, hay rayos esparcidos que han caído sobre la noche del paganismo. Y así la verdad tenía que aparecer gloriosa — más que vindicada a su propia vista, ¡triunfante a la de los otros!

De esta manera la versión Septuaginta pasó a ser la Biblia del pueblo para este amplio mundo judío, a través del cual el Cristianismo, más tarde, tenía que dirigirse a la humanidad. Era parte del caso que esta traducción fuera considerada por los helenistas como inspirada a la par del original. De otro modo habría sido imposible hacer una apelación final a las mismas palabras del griego; menos aún, hallar en ellas un significado místico y alegórico. Sólo que no hemos de considerar sus opiniones sobre la inspiración —excepto en lo que se aplica a Moisés, y aun en este caso sólo parcialmente—

20. Como en las llamadas *Tiqquney Sopherim*, o «correcciones de los escribas». Compárense aquí en general las investigaciones de Geiger (Urschrift u. Ueberse z. d. Bibel). Pero éstas, por eruditas e ingeniosas que sean, requieren ser tomadas con la mayor precaución, como muchos de los dictámenes del criticismo judío moderno, y en cada caso han de ser sometidas a un nuevo examen, puesto que gran parte de sus escritos son lo que se puede designar con el término alemán *Tendenz-Schriften*, y sus inferencias *Tendenz-Schlüsse*. Pero el crítico y el historiador no deberían tener *Tendenz*, excepto hacia los hechos simples y la verdad histórica.

como idénticas a las nuestras. Para su mente la inspiración difería cuantitativa, no cualitativamente, de lo que el arrebato del alma podía experimentar en cualquier momento, de modo que incluso los filósofos paganos podían en último término ser considerados a veces como inspirados. En lo que se refiere a la versión de la Biblia (y probablemente sobre la misma base), prevalecieron puntos de vista similares en un período ulterior incluso en los círculos hebreos, en que se estableció que el Targum Caldeo sobre el Pentateuco había sido comunicado de modo original a Moisés en el Sinaí (Ned. 37 *b*; Kidd. 49 *a*), aunque después había sido olvidado hasta que fue restaurado y reintroducido (Meg. 8 *a*).

El que la Septuaginta fuera leída o no en las Sinagogas helenistas y si el culto era dirigido en griego, en todo o en parte, es algo sobre lo cual no podemos ir más allá de conjeturas. Tenemos, sin embargo, una noticia significativa (Jer. Meg. iv. 3, ed. Krot. p. 75 *c*) en el sentido de que entre los que hablaban una lengua bárbara (no hebrea, el término se refería especialmente al griego) era costumbre que una persona leyera toda la Parashah (o lección del día), mientras que entre los judíos que hablaban hebreo la leían siete personas, que eran llamadas sucesivamente. Esto parece implicar que o bien el texto griego era el único que se leía, o que iba seguido de una lectura hebrea, como el Targum de los orientales. Es más probable, sin embargo, que se hiciera lo primero, puesto que eran difíciles de encontrar tanto los manuscritos hebreos como las personas capaces de leerlos. En todo caso, sabemos que las Escrituras griegas eran reconocidas en Palestina como en posesión de autoridad[21] y que las oraciones diarias ordinarias se podían decir en griego.[22] La Septuaginta merece esta distinción por su fidelidad en general —por lo menos en lo que se refiere al Pentateuco— y por su preservación de la antigua doctrina. Así, sin referencia ulterior a su reconocimiento pleno de la doctrina de los ángeles (compárese Deuteronomio 32:8, 33:2), hacemos notar, en especial, que preservaba la interpretación mesiánica de Génesis 49:10 y Números 24:7, 17,

21. Meg. i. 8. Sin embargo, es justo que, por mi parte, reconozca que tengo fuertes dudas sobre si este pasaje no se refiere a la traducción griega de Aquila. Al mismo tiempo, habla simplemente de una traducción al griego. Y antes de la versión de Aquila sólo se consideraba la Septuaginta. Es una de las tergiversaciones de la historia el identificar este Aquila, que floreció hacia el año 130 después de Cristo, con el Aquila del libro de Hechos. Le falta incluso la excusa de una curiosa tergiversación de la confusa historia sobre Aquilas que da Epifanio, que en general es poco exacto, en De Pond. et Mensur. c. xiv.

22. La «Shema» (credo judío), con sus colectas, las dieciocho «bendiciones» y «la acción de gracias a la hora de la comida». Un rabino posterior reivindicó el uso de la «Shema» en griego con el argumento de que la palabra *Shema* significaba no sólo «oír» sino también «entender» (Jer. Sotah vii. 1). Compárese Sotah vii. 1, 2. En Ber. 40 *b* se dice que la Parashah relacionada con la mujer sospechosa de adulterio, la oración y la confesión al traer los diezmos, y las diversas bendiciones sobre la comida, pueden ser dichas no sólo en hebreo, sino en cualquier otra lengua.

23, dándonos evidencia de lo que era el punto de vista generalmente aceptado dos siglos y medio antes del nacimiento de Jesús. La declaración hecha repetidamente más adelante por la Sinagoga, de que esta versión había sido para Israel una calamidad tan grande como la erección del becerro de oro[23] y que con ocasión de su terminación tuvo lugar el terrible presagio de un eclipse que duró tres días (Hilch. Ged. Taan), se debe al uso que se hizo de la Septuaginta en las discusiones y en la argumentación. Porque los rabinos declararon que como resultado de sus investigaciones habían hallado que la Torah sólo podía ser traducida de modo adecuado al griego, y amontonan sus elogios sobre la versión griega de Aquila o Akylas (un prosélito), que fue hecha para contrarrestar la influencia de la Septuaginta (Jer. Meg. i. 11, ed. Krot. p. 71 *b* y *c*). Pero en Egipto el aniversario de la terminación de la Septuaginta fue celebrado con una fiesta en la isla de Faros, en la cual acabaron participando incluso los paganos (Filón, Vita Mos. ii., ed. Francf. p. 660).

23. Mass. Sopher i. Hal 7, al final del vol ix. del Talmud Babilónico.

III

La antigua fe preparando la nueva. Desarrollo de la teología helenista: los Apócrifos, Aristeas, Aristóbulos y los Escritos Pseudoepigráficos

La traducción del Antiguo Testamento al griego debe ser considerada como el punto de partida del Helenismo. Hizo posible la esperanza de que lo que en su forma original se había confinado sólo a unos pocos pudiera llegar a ser accesible al mundo en general (Filón, de Vita Mos., ed. Mangey, ii. p. 140). Pero quedaba todavía mucho por hacer. Si la religión del Antiguo Testamento había sido acercada al mundo del pensamiento griego, este último tenía que ser llevado todavía al Judaísmo. Había que hallar algún estadio intermedio; algún terreno común en que los dos pudieran encontrarse; alguna afinidad original de espíritu a la cual pudieran ser llevadas sus divergencias básicas y radicales para poder ser allí reconciliadas. El primer intento hecho en esta dirección —primero en orden, aunque no siempre en el tiempo— consideramos que es la llamada literatura apócrifa, la mayor parte de la cual fue escrita en griego, o es el producto de los judíos helenizantes.[1] Su objetivo era,

1. Todos los Apócrifos fueron escritos en griego, excepto 1.º Macabeos, Judit, parte de Baruc, probablemente Tobías y, naturalmente, la «Sabiduría de Jesús el hijo de Sirac».

en general, doble. Primero, naturalmente, era apologético: intentaba llenar huecos en la historia o pensamiento judíos, pero especialmente reforzar la mente judía contra los ataques de fuera, y generalmente exaltar la dignidad de Israel. Así, apenas es posible verter una ironía más mordaz sobre el paganismo que en la historia apócrifa de «Bel y el Dragón», o en la llamada «Epístola de Jeremías», con la cual termina el libro de Baruc. La misma melodía, aunque en tonos más elevados, resuena en el Libro de la Sabiduría de Salomón (comp. x. xx.), unido al contraste constantemente implicado entre el justo, o sea Israel, y los pecadores, o sea los paganos. Pero el otro objetivo era mostrar que el pensamiento más profundo y puro dentro del paganismo, en su filosofía más elevada, apoyaba la enseñanza fundamental del Antiguo Testamento, y en muchos casos era idéntica con él. Esto era apologético con referencia al Antiguo Testamento, como es natural, pero también preparaba el camino para la reconciliación con la filosofía griega. Notamos esto en especial en el llamado Cuarto Libro de los Macabeos, atribuido desde antiguo erróneamente a Josefo,[2] y en el «Libro de la Sabiduría de Salomón». El primer postulado del mismo, aquí, es el reconocimiento de verdad entre los gentiles, que era el resultado de la Sabiduría —y la Sabiduría era la revelación de Dios—. Esto ya parece implicado en un libro tan genuinamente judío como el de Jesús el hijo de Sirac (comparar Ecclus. xxiv. 6). Naturalmente, no podía haber alianza con el Epicureísmo, que era el polo opuesto del Antiguo Testamento. Pero las brillantes especulaciones de Platón eran un encanto y la severa abnegación propia del Estoicismo era igualmente atrayente. El uno podía mostrar por qué creían, el otro por qué vivían en la forma que lo hacían. De este modo la teología del Antiguo Testamento podía hallar una base racional en la ontología de Platón, y su ética, en la filosofía moral de los estoicos. En realidad, ésta era la línea de argumentación que siguió Josefo al concluir su tratado contra Apión (ii. 39. 40). Esta era, pues, una posición inexpugnable: desprecio derramado sobre el paganismo como tal (comp. también Jos. Ag. Ap. ii. 34), y dar una base filosófico-racional del Judaísmo. No eran pensadores profundos estos alejandrinos, sólo agudos, y el resultado de sus especulaciones fue un Eclecticismo curioso, en el cual se hallan mezclados, de modo heterogéneo, Platonismo y Estoicismo. Así, sin entrar en más detalles, se puede decir que el Cuarto Libro de los Macabeos es un tratado judío estoico sobre el tema estoico de la «supremacía de la razón», y la proposición presentada al principio, de que «la razón piadosa domina de modo absoluto sobre las pasiones», es ilustrada por la historia del martirio de Eleazar, y de la madre y sus siete hijos (comp.

2. Se halla impreso en la edición de Havercamp de Josefo, vol. ii. pp. 497-520. La mejor edición es la de Fritzsche, Libri Apocryphi Vet. Test. (Lips. 1871).

2.º Macabeos vi. 18; vii. 41). Por otra parte, la obra sublime, la «Sabiduría de Salomón», contiene elementos platónicos y estoicos[3] —principalmente estos últimos— y los dos van juntos a lo largo de la obra. Así (Ch. vii. 22-27), la «Sabiduría», que es presentada de un modo tan concreto que casi es hipostatizada,[4] es descrita, primero en el lenguaje del Estoicismo (vv. 22-24), y después establecida en el del Platonismo (vv. 25-29), como «el aliento del poder de Dios»; como «una influencia pura que fluye de la gloria del Todopoderoso»; «el resplandor de su luz sempiterna, el espejo inmaculado del poder de Dios, y la imagen de su bondad». De modo similar tenemos (en el cap. viii. 7) una enumeración estoica de las cuatro virtudes cardinales —templanza, prudencia, justicia y fortaleza— junto a la idea platónica de la preexistencia del alma (en vv. 19-20), y de la tierra y la materia presionándola hacia abajo (ix. 15). No hay necesidad de mostrar en qué forma estos modos de ver apuntan en la dirección de la necesidad de una revelación perfecta desde lo alto, como hallamos en la Biblia, y su posibilidad racional.

Pero, ¿qué impacto tuvo en el Judaísmo oriental esta literatura apócrifa? Lo hallamos descrito por medio de un término que parece corresponder a nuestros «Apócrifos», o sea *Sepharim Genuzim* «libros escondidos»; esto es, o bien cuyo origen permanece escondido, o, más probablemente, libros aparte del uso congregacional o común. Aunque eran distinguidos cuidadosamente, como es natural, de las Escrituras canónicas por no ser sagrados, su uso no sólo era permitido, sino que muchos de ellos son citados en los escritos talmúdicos.[5] En este sentido son colocados en un lugar muy diferente del de los llamados *Sepharim Chitsonim*, o «libros externos», que probablemente incluían tanto los productos de cierta clase de literatura judía helenística, como los *Siphrey Minim*, o escritos de los herejes. Contra éstos el Rabinismo usa términos de extrema violencia, incluso excluyendo de su parte en el mundo venidero a los que los leen (Sanh. 106); y esto, no sólo porque eran usados en controversias, sino porque se temía su influencia secreta en el Judaísmo ortodoxo. Por razones similares, el Judaísmo posterior prohibió el uso de los Apócrifos de la misma manera que el de los *Sepharim*

3. Ewald (Gesch. d. Volkes Isr., vol. iv, pp. 626-632) ha hecho un bosquejo brillante de la obra. Ewald dice con razón que sus elementos griegos han sido exagerados; pero Bucher (Lehre vom Logos, pp. 59-62) se equivoca al negar su presencia del todo.

4. Compárese especialmente ix. 1; xviii. 14-16, en que la idea de *σοφία* pasa a la de *λόγος*. Naturalmente, los comentarios anteriores no tienen la intención de desvalorizar este libro, ni en sí mismo, ni en su enseñanza práctica —su presentación clara de que al hombre le espera retribución—, ni en su importante relación con la revelación del *λόγος* en el Nuevo Testamento.

5. Hay algunos libros apócrifos mencionados en los escritos talmúdicos que no han sido conservados, entre ellos uno: «El papel del edificio del Templo», ¡ay, perdido ahora! Compárese Hamburger, vol. ii, pp. 66-70.

Chitsonim. Pero su influencia ya se había hecho sentir. Los Apócrifos, leídos con más avidez, no sólo por su glorificación del Judaísmo sino porque eran, por así decirlo, de lectura dudosa, pero que proporcionaban una vista en el mundo griego prohibido, abrieron el camino a otra literatura helenística, de la cual los escritos talmúdicos ofrecen huellas frecuentes, pero no reconocidas como tales.[6]

A los que procuraban fundir el pensamiento griego con la revelación hebrea, se les presentaban dos objetivos de modo natural. Tenían que procurar relacionar los filósofos griegos con la Biblia, y tenían que hallar debajo de la letra de la Escritura un significado más profundo, que estuviera de acuerdo con la verdad filosófica. Por lo que se refiere al texto de la Escritura, tenían un método ya listo a disposición. Los filósofos estoicos se habían dedicado a hallar un significado más profundo, alegórico, especialmente en los escritos de Homero. Al aplicarlo a las historias míticas, o a las creencias populares, y siguiendo el supuesto significado simbólico de nombres, números, etc., se hacía fácil demostrarlo casi todo, o bien extraer de estas verdades filosóficas principios éticos, o incluso los resultados posteriores de la ciencia natural.[7] Este proceso era de modo peculiar agradable a la imaginación, y los resultados asombrosos y satisfactorios, puesto que no podían ser demostrados, pero tampoco desmentidos. Este método alegórico[8] fue la clave feliz con la que los helenistas podían descifrar los tesoros escondidos de la Escritura. De hecho, vemos que es aplicado ya en la «Sabiduría de Salomón».[9]

Pero hasta aquí el Helenismo apenas había abandonado el domi-

6. Compárese Siegfried, Philo von Alex, pp. 275-299, aunque quizás exagera la cosa probablemente.

7. Comp. Siegfried, pp. 9-16; Hartmann, Enge Verb. d. A. Test. mit d. N., pp. 568-572.

8. Hay que distinguir cuidadosamente esto de la interpretación por tipos y de la mística; ya que el tipo es profético, y el misterio, entendido espiritualmente.

9. Para no hablar de interpretaciones más sanas como la de la serpiente de metal (Sab. xvi. 6, 7), y de la Caída (ii. 24), o de la opinión presentada sobre la historia primitiva de la raza escogida, en el cap. x, podemos mencionar como ejemplos de interpretación alegórica la del maná (xvi. 26-28), y la del vestido del sumo sacerdote (xviii. 24), a las cuales se podrían añadir otras. Pero no puedo hallar evidencia suficiente de este método alegórico en la «Sabiduría de Jesús el hijo de Sirac». El razonamiento de Hartmann (u.s. pp. 542-547) me parece un poco forzado. En cuanto a la existencia de interpretaciones alegóricas en los Evangelios sinópticos, o de alguna conexión con el Helenismo, tales como las que indican Hartmann, Siegfried y Loesner (Obs. ad N. T. e Phil. Alex), no puedo, después de examinarlas, hallar evidencia alguna. La semejanza de expresiones, o incluso de pensamiento, no proporciona evidencia de una conexión interna. Hablaremos del Evangelio de san Juan en la secuela. En las Epístolas de Pablo hallamos, como se puede esperar, algunas interpretaciones alegóricas, principalmente en la de los Corintios, quizá debido a la conexión de esta iglesia con Apolos. Comp. aquí 1.ª Corintios 9:9; 10:4 (Filón, Quod deter. potiori insid. 31); 2.ª Corintios 3:16; Gálatas 4:21. De la Epístola a los Hebreos y del Apocalipsis no puedo decir nada aquí.

nio de la interpretación sobria. No podemos decir esto de la carta del Pseudo-Aristeas, a la cual se ha hecho referencia antes. Aquí tenemos el simbolismo más extremo puesto en boca del Sumo Sacerdote Eleazar para convencer a Aristeas y a su compañero de embajada de que las ordenanzas mosaicas referentes a la comida no sólo tenían una razón política —mantener a Israel separado de las naciones impías— y otra sanitaria, sino principalmente un significado místico. Los pájaros son admitidos como alimento porque son dóciles y puros y se alimentan de productos vegetales; y los inmundos todo lo contrario. La primera lección que esto nos enseña es que Israel debe ser justo y no procurar obtener nada de los demás por la violencia, sino, por así decirlo, imitar los hábitos de estos pájaros que se les permitía comer. La siguiente lección sería que cada uno ha de gobernar sus pasiones e inclinaciones. De modo similar, la orden sobre animales de pezuña hendida señalaba la necesidad de hacer separación, esto es, entre el bien y el mal; y la que se refiere a los rumiantes, a la necesidad de recordar, por ejemplo, a Dios y su voluntad.[10] De la misma manera, según Aristeas, el Sumo Sacerdote fue repasando el catálogo de las cosas prohibidas, y de los animales a sacrificar, mostrándoles en su «significado escondido la majestad y santidad de la Ley».[11]

Esto era adoptar un curso importante y diferente, en principio, del método alegórico adoptado por los judíos orientales. Las interpretaciones alegóricas eran empleadas no sólo por los «*dorshey reshumoth*»,[12] o investigadores de las sutilezas de las Escrituras, o de sus indicaciones, sino incluso por los haggadistas corrientes. Por ello, Akiba defendía el lugar en el Canon del «Cantar de los Cantares». No decía la Escritura: «Una cosa ha dicho Dios; dos veces le he oído yo» (Salmo 62:11; Sanh. 34 *a*), y no indica este dos veces un doble significado; es más, ¿no podía ser explicada la Torah mediante muchos métodos diferentes?[13] ¿Qué era, por ejemplo, el agua que Israel buscaba en el desierto, o el pan y vestidos que Jacob pidió en Betel, sino la Torah y la dignidad que confiere? Pero en todos estos casos,

10. Un principio similar se aplica a la prohibición de especies como el ratón o la comadreja, no sólo porque lo destruyen todo, sino porque la última, en su modo de captar y comportarse, simboliza el escuchar patrañas, mentiras y habladurías maliciosas.

11. Naturalmente, este método es adoptado constantemente por Josefo. Compárese, por ejemplo, Ant. iii. 1. 6; 7. 7.

12. O bien *dorshey chamuroth*, investigadores de pasajes difíciles. Zunz. Gottesd. Vortr., p. 323, nota *b*.

13. Las setenta lenguas en que se suponía que la Ley había sido escrita al pie del monte Ebal (Sotah vii. 5). No puedo por menos que creer que esto, en parte, puede también referirse a los diversos modos de interpretar las Sagradas Escrituras, y que hay una alusión a esto en Shabb. 88 *b*, en que se cita a Salmos 68:12 y Jeremías 23:29, este último para mostrar que la palabra de Dios es como un martillo que rompe la roca en mil pedazos. Comp. Rashi en Génesis 33:20.

y otros innumerables parecidos, la interpretación alegórica sólo era una aplicación de la Escritura con propósitos homiléticos, no una búsqueda de las razones básicas de la misma, como la de los helenistas. Esto último los rabinos lo tenían que rechazar a base de su principio expreso de que «la Escritura no va más allá de su significado claro y simple».[14] Insistían severamente en que no hemos de buscar un objetivo ulterior o una explicación de la ley, sino que hemos de obedecerla. Pero era esta misma explicación racional de la Ley la que buscaban los alejandrinos bajo su letra. Era en este sentido que Aristóbulo, un judío helenista de Alejandría (*ca.* 160 a. de J. C.), procura explicar la Escritura. Sólo se ha preservado un fragmento[15] de su obra, que al parecer era un Comentario sobre el Pentateuco, dedicado al rey Ptolomeo (Filométor). Según Clemente de Alejandría, su objeto era «sacar la filosofía peripatética de la ley de Moisés, y de los otros profetas». Así, cuando leemos que Dios permanece, esto significa el orden estable del mundo; que Él creó el mundo en seis días, la sucesión ordenada del tiempo; el descanso del sábado, la preservación de lo creado. Y, de esta manera, todo el sistema de Aristóteles podía ser sacado de la Biblia. Pero, ¿cómo podía explicarse esto? Naturalmente, la Biblia no lo había aprendido de Aristóteles, sino que él y los otros filósofos lo habían aprendido de la Biblia. Así que, según Aristóbulo, Pitágoras, Platón y los otros sabios habían aprendido realmente de Moisés, y los rayos aislados y macilentos hallados en sus escritos se unían en toda su gloria en la Torah.

Era un camino que tentaba a que se entrara en él, y en el cual, una vez se había entrado, no era posible quedarse quieto. Sólo faltaba dar fijeza al método alegórico reduciéndolo a ciertos principios o cánones de criticismo y dar a la masa heterogénea de datos filosóficos griegos y teológicos judíos la forma de un conjunto, si no de un sistema homogéneo. Ésta fue la obra de Filón de Alejandría, que nació hacia el año 20 a. de J. C. No nos corresponde aquí el inquirir cuáles fueron los eslabones que unen a Aristóbulo con Filón. Hay otro punto más importante que reclama nuestra atención. Si la filosofía griega antigua conocía las enseñanzas de Moisés, ¿dónde

14. Quizás haya que indicar aquí uno de los principios más importantes del Rabinismo, que se ha perdido de vista en muchas críticas modernas del Talmud. Es éste: toda ordenanza, no sólo de la ley divina, sino de los rabinos, aunque sólo fuera dada para una ocasión específica, o por una razón especial, sigue en plena fuerza para todos los tiempos a menos que sea revocada de modo expreso (Betsah 5 *b*). Así, Maimónides (Sepher ha Mitsv.) declara que la ley de extirpar a los cananeos sigue siendo una obligación presente. Las inferencias en cuanto a la obligación perpetua, no sólo de la ley ceremonial, sino de los sacrificios, son evidentes y su relación con la controversia judía no tiene por qué ser explicada. Comp. con el rabino principal Holdheim, en d. Ceremonial Gesetz in Messiasreich. 1845.

15. Por Clemente de Alejandría y por Eusebio: Praepar. Evang. vii. 14. 1; viii. 10. 1-17; xiii. 12.

hallamos evidencia histórica de ello? Si no existía, tenía que ser inventada. Orfeo es un nombre que siempre se ha prestado a los fraudes literarios (según Valkenaer. Diatr. de Aristob. Jud. p. 73), y así Aristóbulo audazmente produce cierto número de citas espurias de Hesíodo, Homero, Lino, pero especialmente de Orfeo, todas ellas bíblicas y judías en su molde (citas inventadas por él o por otros). Aristóbulo no fue el primero ni el último que ha cometido este fraude. La Sibila judía, audazmente y con éxito, según veremos, había personificado los oráculos paganos. Y esto abre, en general, todo un panorama de la literatura judaico-griega. En el siglo segundo, y aun el tercero antes de Cristo, hubo historiadores helenistas, como Eupolemus, Artapanus, Demetrio y Aristeas; poetas trágicos y épicos, como Ezequiel, el Pseudo-Filón, y Teodoto, que, a la manera de los antiguos escritores clásicos, pero con propósitos propios, describen ciertos períodos de la historia judía, o cantan temas tales como el Éxodo, Jerusalén, o la violación de Dina.

La mención de estas citas espurias, como es natural, nos lleva a otra clase de literatura espuria, la cual, aunque no es helenista, tiene muchos elementos comunes con ella, y aun cuando se originó entre los judíos palestinos, no es de Palestina, ni ha sido preservada en su lenguaje. Aludimos a lo que conocemos como los Escritos Pseudoepigráficos o Escritos Pseudónimos, llamados así porque, con una sola excepción, sus autores llevan nombres falsos. Es difícil ordenarlos de otro modo que cronológicamente, e incluso así hay grandes diferencias de opinión. Su carácter general (con una excepción) puede ser descrito como antipaganos, quizá misioneros, pero principalmente apocalípticos. Su intento es recoger la nota clave dada por la profecía de Daniel; más bien, podríamos decir, levantar más el velo que había sido alcanzado un poco por él, e indicar —en lo que afectaba a Israel y a los otros reinos del mundo— el pasado, el presente y el futuro, a la luz del Reinado del Mesías. Aquí podemos esperar hallar, más que en otros puntos, rastro de la enseñanza del Nuevo Testamento; y, sin embargo, aparte de una semejanza frecuente en la forma, hallamos la diferencia más grande imaginable en el espíritu, si no hemos de decir contraste.

Muchas de estas obras han desaparecido. Una de las últimas (4 Esdras xiv. 44. 46) menciona la existencia de setenta de ellas, probablemente en números redondos, que hacen referencia al número supuesto de naciones de la tierra, o posiblemente a todos los modos factibles de interpretar las Escrituras. Se describen como escritas para «los entendidos entre los pueblos», probablemente aquellos a quienes san Pablo, en el sentido cristiano, designa como «conocedores de los tiempos»[16] (Romanos 13:11) del Advenimiento

16. El *καιρός* de san Pablo parece ser usado aquí exactamente en el mismo sentido que más tarde el hebreo זִמֵּן . La Septuaginta lo traduce así en cinco pasajes (Esdras 5:3; Daniel 4:33; 6:10; 7:22, 25).

del Mesías. Visto bajo esta luz, personifican las ardientes aspiraciones y las esperanzas íntimas[17] de aquellos que suspiraban por la «consolación de Israel, tal como ellos la entendían». Y tampoco debemos juzgar sus ideas en cuanto a la paternidad literaria según las nuestras occidentales.[18] Los escritos de carácter pseudónimo eran comunes en aquella época, y el judío podía alegar, quizá, que incluso los libros del Antiguo Testamento en algunos casos nos han llegado con nombres que no eran los de sus autores (tales como Samuel, Rut, Ester). Si los poetas inspirados que cantaban en el espíritu, y se hacían eco del estilo de Asaf, adoptaban esta designación, y los hijos de Coré estaban satisfechos usando este título, ¿no podían ellos, que no reclamaban la autoridad de la inspiración, buscar atención para sus declaraciones adoptando los nombres de aquellos en cuyo espíritu profesaban escribir?

Entre estos libros, los más interesantes, así como los más antiguos, son los conocidos como el Libro de Enoc, los Oráculos de la Sibila, el Salterio de Salomón, el Libro de los Jubileos, o sea el pequeño Génesis. Daremos sólo una breve noticia de los mismos.[19]

El Libro de Enoc, cuyas partes más antiguas datan de un siglo y medio antes de Cristo, nos viene de Palestina. Dice ser una visión concedida al patriarca, y nos habla de la caída de los ángeles y sus consecuencias, y de lo que vio y oyó en sus viajes, en trance, a través de cielos y tierra. El máximo interés —y con frecuencia triste— está en lo que dice del Reino de los Cielos, y del advenimiento del Mesías en su Reino, y de las postrimerías.

Por otra parte, los Oráculos de la Sibila, cuyas porciones más antiguas vienen del 160 a. de J. C., son originarios de Egipto. Nos referimos sólo a estas porciones posteriores. Las partes más interesantes son también las más características. En ellas se hallan fundidos los antiguos mitos paganos de las primeras edades del hombre con las noticias del Antiguo Testamento, mientras que la Teogonía pagana ha sido vertida en un molde judío. Así, Noé pasa a ser Urano; Sem, Saturno; Cam, Titán; y Jafet, Japetus. De modo similar, tenemos fragmentos de oráculos paganos antiguos, por así decirlo, fundidos en una edición judía. La circunstancia extraña es que las declaraciones de esta Sibila judía y judaizante parece que han pasado como los oráculos de los antiguos eritreos, que habían predicho la caída de Troya, y como los de la Sibila de Cumae, que, en la infancia de Roma, Tarquino Superbus había depositado en el Capitolio.

17. Naturalmente, conviene a algunos escritores judíos, como el doctor Jost, el rebajar el valor de los pseudoepígrafos. El ardor de los mismos en cuanto a la expectación no se compagina con las teorías modernas, que desearían eliminar, si pudieran, la esperanza mesiánica del antiguo Judaísmo.
18. Compárese Dillmann en Herzog Real-Encykl. vol. xii, p. 301.
19. Para un breve resumen de los «Escritos Pseudoepigráficos» ver el Apéndice I.

La colección de dieciocho himnos conocida como el Salterio de Salomón data de más de medio siglo antes de nuestra era. Sin duda el original era hebreo, aunque respira un espíritu algo helenista. Expresa ardientes aspiraciones mesiánicas y una fe firme en la resurrección y en las recompensas y castigos eternos.

Diferente en carácter de las obras anteriores es el Libro de los Jubileos —llamado así por su ordenación cronológica en «períodos de jubileo»— o «Pequeño Génesis». Es, principalmente, un suplemento legendario al Libro de Génesis, cuyo propósito es explicar algunas de sus dificultades históricas y llenar sus «*lacunae*» históricas. Fue escrito probablemente hacia el tiempo de Cristo —y esto le da un interés especial— por un palestino, en hebreo, o mejor dicho, en arameo. Pero como el resto de la literatura apócrifa y pseudoepigráfica que nos viene de Palestina, o fue escrita originalmente en hebreo, no la tenemos en este lenguaje, sino en traducción.

Si intentamos dar una visión de conjunto de la literatura helenista y pseudoepigráfica tenemos que darnos cuenta, por un lado, del desarrollo de lo antiguo, y, por otro, de la preparación de lo nuevo; en otras palabras, la gran expectativa es despertada, y se hace la gran preparación. Sólo faltaba un paso para completar lo que el Helenismo ya había empezado. Esta obra final fue realizada por uno que, aunque él mismo no había sido tocado por el Evangelio, quizá más que ninguna otra persona preparó a sus hermanos en religión, los judíos, y sus paisanos los griegos, para la nueva enseñanza, el Evangelio, que, en realidad, fue presentado por muchos de sus primeros defensores en la forma en que la habían aprendido de él. Este hombre era Filón el judío, de Alejandría.

IV

Filón de Alejandría, los rabinos y los Evangelios. Desarrollo final del Helenismo en su relación con el Rabinismo y con el Evangelio según San Juan

Es extraño que se sepa tan poco de la historia personal del mayor de los escritores judíos antiguos no inspirados, aunque ocupe un lugar tan prominente en su propio tiempo.[1] Filón nació en Alejandría, hacia el año 20 a. de J. C. Era descendiente de Aarón, y pertenecía a una de las familias más ricas e influyentes entre los príncipes mercaderes judíos en Egipto. Su hermano era el jefe político de la comunidad judía de Alejandría, y él mismo, en una ocasión, había representado a sus correligionarios —aunque sin éxito— en Roma (años 38 o 40 d. de J. C.) como jefe de una embajada, para pedir al emperador Calígula protección contra las persecuciones consecutivas a la resistencia de los judíos a colocar estatuas del emperador en sus sinagogas. Pero no es de Filón, en su calidad de aristócrata judío de Alejandría, de quien hablamos aquí, sino del gran escritor y pensador que, por así decirlo, completó el Helenismo judío. Veamos cuál era su relación con la filosofía pagana y con la fe

1. Hausrath (N. T. Zeitg. vol. ii, pp. 222 y ss.) ha dado una descripción de sumo interés de Filón, así como de muchas otras personas y cosas.

judaica, de las cuales era un abogado ardiente, y en qué forma su sistema combinó las enseñanzas de las dos.

Para empezar digamos que en Filón se unían en medida excepcional el intelecto griego y el entusiasmo judío. En sus escritos usa modos de expresión clásicos con mucha frecuencia;[2] nombra no menos de setenta y cuatro autores griegos (comp. Grossmann, Quaest. Phil. i. p. 5 y ss.) y alude o cita fuentes tales como Homero, Hesíodo, Píndaro, Solón, los grandes trágicos griegos, Platón y otros. Pero, para él, estos hombres apenas se puede decir que fueran «paganos». Él se había sentado a sus pies, y había aprendido a hilvanar su sistema de Pitágoras, Platón, Aristóteles y de los estoicos. Lo que había recogido de estos filósofos era «santo», y Platón era «el grande». Pero más santo que todo ello era lo recogido del verdadero Israel; e incomparablemente mayor que ningún otro, Moisés. De él habían aprendido todos los sabios, y era en él sólo que se hallaba toda la verdad —no ciertamente *en* la letra, sino *debajo* de la letra de la Santa Escritura—. Si en Números 23:19 leemos: «Dios no es hombre», y en Deuteronomio 1:31 que el Señor era «como un hombre», ¿no implicaba esto, por un lado, la revelación de la verdad absoluta por Dios, y, por otro, su acomodación a aquellos que eran débiles? Aquí, pues, estaba el principio de la interpretación doble de la Palabra de Dios, la literal y la alegórica. La letra del texto tenía que ser defendida; los personajes bíblicos y las historias eran reales. Pero sólo los esclavos de la letra, de mentalidad estrecha, podían detenerse aquí; tanto más por el hecho de que el significado literal sería fláccido, incluso absurdo; mientras que la interpretación alegórica daba el verdadero sentido, aun en el caso en que iba en contra de la letra. Así, los patriarcas representaban estados del alma; y, diga lo que diga la letra, José representaba a la carne, a quien sus hermanos aborrecían con razón; Simeón el alma, aspiraba a lo más alto; la muerte dada al egipcio por Moisés, la subyugación de la pasión, y así sucesivamente. Tenía sus «leyes» y «cánones», algunos de los cuales excluían la interpretación literal, mientras que otros la admitían al lado del significado superior.[3]

Empezando con el primero: el sentido literal tiene que ser puesto por completo a un lado, cuando implicaba algo indigno de la Deidad, algo sin sentido, imposible o contrario a la razón. De manera manifiesta, este canon, si se aplicaba de modo estricto, eliminaba todo antropomorfismo, pero cortaba el nudo siempre que las dificultades parecían insuperables. Además, Filón encontraba un significado alegórico indicado, junto con el literal, en la reduplicación de una palabra, y en palabras al parecer superfluas, en partí-

2. Siegfried, con una labor inmensa, ha coleccionado un número enorme de expresiones paralelas, principalmente de Platón y de Plutarco (pp. 39-47).

3. En este bosquejo del sistema de Filón he utilizado el cuidadoso análisis hecho por Siegfried.

culas o en expresiones.[4] Esto sólo podía aceptarse en el caso de asumir la inspiración real de la Septuaginta, tal como hacía Filón. Al mismo tiempo, en estricta concordancia con el canon talmúdico (Baba K 64 *a*), toda repetición de lo que ya se había afirmado indicaba algo nuevo. Estas reglas de exégesis eran relativamente sobrias. No así la licencia que se permitía de alterar libremente la puntuación[5] de las cláusulas, como su idea de que si en un pasaje se escogía una palabra dada entre varios sinónimos, esto indicaba algún significado especial adherido a la misma. Aún más extravagante era la idea de que una palabra que ocurriera en la Septuaginta podía ser interpretada según cada uno de los significados que tenía en griego, y que incluso se le podía dar otro significado alterando levemente sus letras. Sin embargo, como algunos otros de los cánones alegóricos de Filón, éstos también eran adoptados por los rabinos, y las interpretaciones haggádicas frecuentemente llevaban el prefacio: «No leáis esto, sino esto.» Si se pueden forzar los textos de esta manera, no tenemos por qué maravillarnos de las interpretaciones resultantes de un juego de palabras o incluso partes de una palabra. Naturalmente, todas estas expresiones o modos de expresión extraños, o de designación, que ocurren en la Escritura, deben tener algún significado especial, y lo mismo cada partícula, adverbio o preposición. Además, la posición de un verbo, su sucesión por otro, la presencia o ausencia inexplicable de una palabra, podía proporcionar indicaciones de algún significado más profundo, y lo mismo un singular inesperado en vez de un plural, o viceversa, el uso de un tiempo verbal o incluso el género de una palabra. Y lo más serio, una interpretación alegórica podía ser empleada como base para otra.[6]

Repetimos, que estos cánones alegóricos de Filón son esencialmente los mismos que los del tradicionalismo judío en la Haggadah,[7] sólo que esta última no racionalizaba y era mucho más brillante en su aplicación.[8] En otro aspecto, también la interpretación

4. Hay que notar que éstos son también los cánones talmúdicos, no para la interpretación alegórica, sino como indicativos de algún sentido especial, puesto que no había una palabra o partícula en la Escritura sin un objeto o significado definido.

5. Para ilustrar el uso que podía hacerse de tales alteraciones, la Midrash (Ber. R. 65) decía que había que puntuar Génesis 27:19 de la siguiente manera: «Y Jacob dijo a su padre: Yo (soy el que aceptará los diez mandamientos) (pero) Esaú (es) tu primogénito.» ¡En Yalkut hay la explicación más curiosa todavía de que en el cielo el alma de Jacob era el primogénito!

6. Cada una de estas posiciones es ampliamente probada en los escritos de Filón, como muestra Siegfried. Pero aquí sólo ha sido posible una enumeración estricta de estos cánones.

7. Compárese el esquema anterior con las «xxv theses de modis et formulis quibus pr. Hebr. doctores SS. interpretari etc. soliti fuerunt», en Surenhusius, *Βίβλος-καταλλαγῆς*, pp. 57-88.

8. Para una comparación entre la teología de Filón y la rabínica, ver el Apéndice II: La teología de Filón y la Rabínica. Freudenthal (Hellen. Studien, pp. 67 y ss.), de

exegética palestina llevaba ventaja a la alejandrina. Con reverencia y precaución indica lo que podía ser omitido en la lectura pública, y por qué; qué expresiones del original podían ser modificadas por el «meturgeman», y en qué forma; a fin de evitar a la vez el peligro de dar un pasaje de modo literal, y, por otro lado, el añadido al texto sagrado, o transmitir una impresión equivocada del Ser divino, o bien dar ocasión a los no entendidos y a los incautos de enzarzarse en especulaciones peligrosas. La tradición judía aquí establece algunos principios que serían de gran uso práctico. Así, se nos dice (Ber. 31 *b*) que la Escritura usa los modos de expresión comunes de los hombres. Esto, como es natural, incluiría todos los antropomorfismos. Además, algunas veces, con ingenio considerable, se saca una sugerencia de una palabra, como el que Moisés sabía que la serpiente debía ser hecha de bronce por las dos palabras (*«nachash»*, serpiente, y *«nechosheth»*, bronce) (Ber. R. 31). Asimismo, se hace notar que la Escritura usa lenguaje eufemista, a fin de mantener la mayor delicadeza (Ber. R. 70). Estos ejemplos podrían ser multiplicados, pero basta con ellos.

En sus interpretaciones simbólicas Filón sólo de modo parcial siguió el mismo camino que los rabinos. El simbolismo de los números, y, por lo que se refería al Santuario, el de los colores y aun los materiales, se puede decir, realmente, que tiene su fundamento en el Antiguo Testamento mismo. Igual se puede decir parcialmente de los nombres. Los rabinos los interpretaban así.[9] Pero la aplicación que Filón hacía de este simbolismo era muy diferente. Todo se volvía simbólico en sus manos, si esto se acomodaba a su propósito: los números (en una forma muy arbitraria), las bestias, los pájaros, las aves, los reptiles, las plantas, piedras, elementos, sustancias, condiciones y aun el sexo; y así un término o una expresión podía

---

modo apto, designa esta mezcla de las dos como la «Midrash helenista», siendo difícil algunas veces distinguir si se originó en Palestina o en Egipto, o bien en las dos de modo independiente. Freudenthal da una cantidad de ejemplos curiosos en que el Helenismo y el Rabinismo están de acuerdo en sus interpretaciones. Para otras comparaciones interesantes entre las haggádicas y las de Filón, ver Joel, Blick in d. Religionsgesch. i. p. 38 y ss.

9. Para dar sólo unos pocos ejemplos, Rut se deriva de *ravah*, saciar, dar de beber, porque David, su descendiente, sació a Dios con sus Salmos de alabanza (Ber. 7 *b*). Aquí el principio del significado de los nombres de la Biblia es deducido del Salmo 46:8 (9 en hebreo): «Venid, ved las obras de Jehová, que ha puesto nombres en la tierra», en que la palabra «desolaciones», SHAMOTH, puede ser alterada a SHEMOTH, «nombres». En general, esta sección, de Ber. 3 *b* al fin de 8 *a*, está llena de interpretaciones haggádicas de la Escritura. En 4 *a* hay la curiosa derivación simbólica de *Mephibosheth*, que se supone haber iluminado a David en cuestiones halákhicas, como *Mippi boshetlh*: «avergonzando por mi boca», «porque avergonzó el rostro de David en la Halakhah». Igualmente en Siphré (Par. Behaalothekha, ed. Friedmann, p. 20 *a*) tenemos interpretaciones muy hermosas e ingeniosas de los nombres Reuel, Hobab y Jetro.

tener varios significados, incluso contradictorios, entre los cuales el intérprete podía escoger con libertad.

Después de considerar el método mediante el cual Filón derivaba sus puntos de vista teológicos de las Escrituras, hemos de hacer un breve análisis de sus ideas.[10]

1. *Teología.* Con referencia a Dios, hallamos, unos al lado de otros, los modos de ver, al parecer contradictorios, de las escuelas platónica y estoica. Siguiendo a la primera, establece la distinción más tajante entre Dios y el mundo. Dios no existía ni en el espacio ni en el tiempo; no tenía cualidades ni afectos humanos; de hecho, carecía de cualidades (ἄποιος), y aun de nombre (ἄῤῥητος); por lo que era totalmente irreconocible para el hombre (ἀκατάληπτος). Así, cambiando la puntuación y acentos, la Septuaginta, en Génesis 3:9, decía lo siguiente: «Adán, tú estás en alguna parte»; pero Dios no sabía estar en parte alguna, según, al parecer, pensaba Adán cuando se escondió de Él. En el sentido anterior, se explicaban, también, Éxodo 3:14 y 6:3, y los dos nombres Elohim y Jehová pertenecían realmente a las dos «potencias» supremas divinas, mientras que el hecho de que Dios era incognoscible aparecía en Éxodo 20:21.

Pero al lado de esto tenemos, para salvar la idea judía de la creación y providencia, o más bien del Antiguo Testamento, la noción estoica de Dios como inmanente en el mundo; de hecho, como lo único que hay real en él, como siempre operante; en una palabra, para usar su propia expresión panteísta, como «Él mismo, uno y todo» (εἷς καὶ τὸ πᾶν). Básico y principal en su Ser es su bondad, de la cual salía la base de la creación. Sólo el bien viene de Él. Con la materia no tiene nada que ver, de ahí el número plural en el relato de la creación. Dios sólo creó el alma, y sólo la de lo bueno. En el sentido de ser «inmanente», Dios está en todas partes, es más, todas las cosas son realmente en Él, o, mejor dicho, Él es lo real en todo. Pero Dios es principalmente el manantial y luz del alma, su «Salvador» del «Egipto» de la pasión. Se siguen dos cosas de ello. Con las ideas de la separación entre Dios y la materia, era imposible siempre explicar los milagros o interposiciones. En consecuencia, éstas eran algunas veces alegorizadas, otras explicadas de modo racionalista. Además, el Dios de Filón, dijera lo que dijera él para desmentirlo, no era el Dios de aquel Israel que era su pueblo elegido.

2. *Seres intermediarios.* Potencias (δυνάμεις, λόγοι). Si en lo que precede hemos notado una y otra vez semejanzas notables entre Filón y los rabinos, hay todavía una analogía más curiosa entre su enseñanza y la del Misticismo judío, según se desarrolló de modo pleno, finalmente, en la «Cábala». El mismo término *Kabbalah* (de *qib-*

10. Sería imposible aquí dar las referencias, puesto que ocuparía demasiado espacio.

bel, entregar) parece indicar no sólo su linaje transmitido por tradición oral, sino su mismo origen de fuentes antiguas.[11] Su existencia queda presupuesta y sus ideas centrales las bosqueja la Mishnah (Chag. ii. 1). Los targums también tienen por lo menos un indicio notable de ella. ¿No es posible que, como Filón se refiere con frecuencia a la tradición antigua, tanto el Judaísmo oriental como el occidental puedan, los dos, haber sacado de la misma fuente —no nos atreveremos a sugerir a qué altura de la misma— en tanto que una y otra hacían uso de ella según se acomodaba a sus tendencias distintivas? En todo caso, la Cábala también, asemejando las Escrituras a una persona, compara a los que estudian meramente la letra, con los que hacen caso sólo del vestido o ropaje externo; a los que consideran la moraleja o conclusión de un hecho, los que hacen caso del cuerpo; mientras que los iniciados solamente, que consideran el significado escondido, son los que hacen caso del alma. Además, como Filón, también la parte más antigua de la Mishnah (Ab. v. 4) designa a Dios como *Maqom* —«el lugar»—, el **τόπος**, el que todo lo abarca, lo que los cabalistas llaman el *En-Soph*, «lo ilimitado», el Dios sin ninguna cualidad, que se vuelve cognoscible sólo en sus manifestaciones.[12]

¡Las manifestaciones de Dios! Pero ni el Judaísmo místico oriental, ni la filosofía de Filón, podían admitir ningún contacto directo entre Dios y la creación. La Cábala resolvía la dificultad mediante sus *Sephiroth*[13] o emanaciones de Dios, por medio de las cuales se realizaba en último término este contacto, y del cual el *En-Soph*, o corona, era la fuerza motriz: «la fuente de la cual salía la luz infinita». Si Filón halló mayores dificultades, también tenía a mano más ayuda en los sistemas filosóficos. Sus *Sephirot* eran «Potencias» (**δυνάμεις**), «Palabras» (λόγοι), poderes intermedios. «Potencias», suponemos, cuando se veían en dirección a Dios; «Palabras», cuando se veían hacia la creación. No eran emanaciones, sino, según Platón, «ideas arquetípicas», que constituían el modelo con que fue formado todo lo que existe; y, según la idea estoica, la causa de todo, que todo lo saturan, lo forman y lo sostienen. Así estas «Potencias» estaban totalmente en Dios, y con todo por completo fuera de Dios. Si eliminamos de todo esto el ropaje filosófico, ¿no vemos que el Judaísmo oriental enseñaba también que hay una distinción entre el Dios inaccesible y el Dios manifiesto?[14]

11. Por falta de material adecuado, aquí he de remitir al lector a mi breve bosquejo de la Cábala, en la «Historia de la nación judía» (pp. 434-446).
12. En reumen, el λόγος σπερματικός de los estoicos.
13. Que se suponía significaban «numerationes» o esplendor. Pero ¿por qué no derivar la palabra de *σφαίρα*? Las diez son: Corona, Sabiduría, Inteligencia, Misericordia, Juicio, Hermosura, Triunfo, Alabanza, Fundamento, Reino.
14. Para la enseñanza del Judaísmo oriental a este respecto, ver el Apéndice II: «Filón y la Teología rabínica.»

Otro comentario va a mostrar el paralelismo entre Filón y el Rabinismo.[15] Así como este último habla de las dos cualidades *(Middoth)* de Misericordia y Juicio en el Ser divino (Jer. Ber. ix. 7), y distingue entre Elohim como el Dios de Justicia, y Jehová como el Dios de Misericordia y Gracia, también Filón coloca junto a la Palabra (o Verbo) divina (θεῖος λόγος) la Bondad (ἀγαθότης), como la Potencia creativa (ποιητικὴ δύναμις), y Poder (ἐξουσία), como Potencia gobernante o regente (βασιλικὴ δύναμις), demostrando esto mediante una curiosa derivación etimológica de las palabras de «Dios» y «Señor» (Θεός y κύριος), ¡al parecer sin darse cuenta de que la Septuaginta, en contradicción directa a esto, traduce la palabra Jehová como Señor (Θεός), y Elohim como Dios (κύριος)! Estas dos potencias de bondad y poder, Filón las ve en los dos querubines y en los dos «ángeles» que acompañaban a Dios (la Palabra divina) cuando se dirigió a destruir las ciudades de la llanura. Pero hay más que estas dos potencias. En un lugar Filón enumera seis, según el número de las ciudades de refugio. Las Potencias procedían de Dios como los rayos de la luz, como las aguas de una fuente, como el aliento de una persona; eran inmanentes en Dios, y sin embargo estaban también fuera de Él —movimientos por parte de Dios, y sin embargo, seres independientes—. Eran el mundo ideal, que, en su impulso hacia fuera, encontraba la materia y producía nuestro mundo material. Eran también los ángeles de Dios —sus mensajeros al hombre, el medio a través del cual Él se revelaba.[16]

3. *El Logos.* Visto en su relación con la enseñanza del Nuevo Testamento, esta parte del sistema de Filón da lugar a cuestiones muy interesantes. Pero es también aquí que tenemos las mayores dificultades. Podemos entender la concepción platónica del Logos como la «idea arquetípica», y la de los estoicos como la «razón del mundo o universal» que satura la materia. De modo similar, podemos darnos cuenta de qué forma los apócrifos —especialmente el Libro de la Sabiduría—, siguiendo la verdad típica del Antiguo Testamento con respecto a la «Sabiduría» (especialmente establecida en el Libro de Proverbios), casi llegó hasta la presente «Sabiduría»

15. Aparece una cuestión muy interesante: ¿hasta qué punto estaba familiarizado e influido Filón por la ley tradicional, o sea, la Halakhah? Esto ha sido discutido por el doctor B. Ritter en su interesante tratado «Philo u. die Halach.», aunque él atribuye a Filón más de lo que la evidencia parece hacer admisible.

16. Al mismo tiempo hay una notable diferencia aquí entre Filón y el Rabinismo. Filón sostiene que la creación del mundo fue llevada a cabo por las Potencias, pero que la Ley fue dada directamente a través de Moisés, y *no* por *mediación de los ángeles*. Pero este último era, en realidad, el punto de vista que se tenía en Palestina, según lo expresa la Septuaginta al traducir Deuteronomio 32:2, en los Targumim de este pasaje, y más plenamente todavía en Jos. Ant. xv. 5. 3, en las Midrashim y en el Talmud, en que se nos dice (Macc. 24 *a*) que sólo las palabras iniciales: «Yo soy el Señor tu Dios, no tendrás otros dioses delante de mí», fueron dichas por Dios mismo. Comp. también Hechos 7:38, 53; Gálatas 3:19; Hebreos 2:2.

como una «Subsistencia» especial (hipostatizándola). Más aún que esto, en los escritos talmúdicos hallamos referencia no sólo a Sem, o «Nombre»,[17] sino a la «Shekhinah», Dios como manifiesto y presente, que es a veces también presentado como el *Ruach ha Qodesh*, o Espíritu Santo (o *Ruach ham Maqom*, Ab. iii. 10, y con frecuencia en el Talmud). Pero en los targumim encontramos todavía otra expresión, que, por extraño que parezca, no ocurre nunca en el Talmud.[18] Es el de la palabra *Memra*, Logos o «Verbo». No que el término se aplique exclusivamente al Logos divino.[19] Pero quizá como el hecho más notable en esta literatura destaca el que Dios —no en su manifestación permanente, o como Presencia manifiesta, sino como revelándose a sí mismo— es designado como *Memra*. En conjunto, este término, aplicado a Dios, ocurre en el Targum Onkelos 179 veces, en el llamado Targum de Jerusalén 99 veces y en el Targum Pseudo-Jonatán 321 veces. Un análisis crítico muestra que en 82 casos en el Onkelos, y 71 casos en el Targum de Jerusalén, y en 213 casos en el Targum Pseudo-Jonatán, la designación *Memra* no sólo se distingue de Dios, sino que evidentemente se refiere a Dios como manifestándose a sí mismo.[20] Pero, ¿qué implica todo esto? La distinción entre Dios y el *Memra de Jehová* se nota en muchos pasajes.[21] Del mismo modo, el *Memra de Jehová* se distingue de la *Shekhinah*.[22] Y tampoco es el término usado en vez de la palabra Jehová;[23] ni para indicar la bien conocida expresión del Antiguo Testamento: «el Ángel de Jehová»;[24] ni para indicar el «*Metatrón*» del Targum Pseudo-Jonatán y del Talmud.[25] ¿Representa esto, pues,

17. *Hammejuchad*, «appropriatum»; *hammephorash*, «expositum», «separatum», el «tetragrammaton», o nombre de cuatro letras יהוה. Hay también un Shem de «doce», y uno de «cuarenta y dos» letras (Kidd. 71 *a*).

18. Levy (Neuhebr. Wörterb. i. p. 374 *a*) parece implicar que en la Midrash el término *dibbur* ocupa el mismo lugar y significado. Pero, con toda deferencia, tengo que discrepar de esta opinión, y también de los pasajes citados para demostrarlo.

19. El «verbo» (palabra) como dicho o pronunciado, se distingue de «Verbo» como hablante, o que se revela a sí mismo. El primero es generalmente designado con el término *pithgama*. Así, en Génesis 15:1: «Después de estas palabras (cosas) vino el "pithgama" de Jehová a Abram en profecía, diciendo: No temas, Abram, mi "Memra" será tu fuerza, y tu recompensa sobremanera grande.» Con todo, el término *Memra*, tal como se aplica al hombre, e incluso con referencia a Dios, no es siempre equivalente al «Logos».

20. Los diversos pasajes en el Targum de Onkelos, de Jerusalén y el Pseudo-Jonatán sobre el Pentateuco se hallarán enumerados y clasificados en el Apéndice II: «Filón y la Teología rabínica», como casos de inferencia dudosa, probable o indiscutible, en que la palabra *Memra* se usa para Dios revelándose a sí mismo.

21. Como, por ejemplo, Génesis 28:21; «el Memra de Jehová será mi Dios».

22. Por ejemplo, Números 23:21, «el Memra de Jehová su Dios es su ayudador, y la Shekhinah de su Rey está en medio de ellos».

23. Este término es usado con frecuencia por Onkelos. Además, la expresión misma es «el Memra de Jehová».

24. Onkelos sólo una vez (en Éxodo 4:24) parafrasea Jehová como «Malakha».

25. Metatrón equivale a *μετὰ θρόνον*, o *μετὰ τύραννον*. En el Talmud se aplica al Ángel de Jehová (Éxodo 23:20), «el Príncipe del mundo», «el Príncipe del rostro» o

una tradición existente más antigua detrás de estas expresiones?[26] Más allá de esto, la teología rabínica no nos ha preservado la doctrina de las distinciones personales en la Divinidad, y, con todo, si las palabras tienen algún significado, el *Memra* es una hipóstasis, aunque la distinción de una subsistencia personal, permanente, no es subrayada. Ni tampoco, para dejar este tema, se identifica el *Memra* con el Mesías. En el Targum Onkelos se hace mención clara de El dos veces (Génesis 49:10, 11; Números 24:17), mientras que en los otros targumim hay nada menos que setenta y un pasajes bíblicos traducidos con una referencia explícita al mismo.

Si pasamos ahora a las ideas expresadas por Filón sobre el Logos, hallamos que son vacilantes e incluso contradictorias. Una cosa queda clara, sin embargo: el Logos de Filón no es el Memra de los targumim. Porque la expresión *Memra* en último término descansa en terreno teológico, la de *Logos* en el filosófico. Además, el Logos de Filón se aproxima más al *Metatrón* del Talmud y la Cábala. Así como éstos hablan de él como el «Príncipe del Rostro», que llevó el nombre de su Señor, también Filón representa el Logos como «el ángel de más edad», «el arcángel de muchos nombres», en conformidad con el punto de vista judaico de que el nombre Je-Ho-Vá desplegaba su significado en setenta nombres para la Divini-

---

«de la Presencia», como se le llama; el que está sentado en la cámara más interna delante de Dios, mientras que los otros ángeles sólo oyen sus mandamientos desde detrás del velo (Chag. 15 *a*; 16 *a*; Toseft. ad Chull. 60 *a*; Jeb. 16 *b*). Este *Metatrón* del Talmud y de la Cábala es también el *Adam Qadmon*, u hombre arquetípico.

26. De profundo interés es la traducción que da Onkelos de Deuteronomio 33:27, en que, en vez de «y acá abajo» los brazos eternos, Onkelos dice: «y por su Memra fue creado el mundo», exactamente como en san Juan 1:10. Ahora bien, esta divergencia de Onkelos del texto hebreo parece inexplicable. Winer, cuya disertación inaugural —«De Onkeloso ejusque paraph. Chald.» Lips. 1820— han seguido los escritores más modernos (con amplificaciones, especialmente de Luzzato en Philoxenus), no hace referencia a este pasaje, ni tampoco sus sucesores, que yo sepa. Es curioso que, tal como nuestro texto presente hebreo de este versículo consiste en tres palabras, también es así en la traducción de Onkelos, y que los dos terminen con la misma palabra. ¿Es la traducción de Onkelos una paráfrasis o bien representa otro texto original? Otro pasaje interesante es Deuteronomio 8:3. Lo cita Cristo en Mateo 4:4, lo cual es muy interesante, como se ve a la luz de la traducción de Onkelos: «No sólo de pan se sostiene el hombre, sino que vive de todo Memra que sale de delante de Jehová.» Y aun otra traducción de Onkelos es muy ilustrativa, la de 1.ª Corintios 10:1-4. Onkelos traduce Deuteronomio 33:3 como «con poder los sacó de Egipto; fueron guiados bajo tu nube; viajaron según tu Memra». ¿Representa esto una diferencia en el hebreo del texto que se admite como difícil en nuestra Biblia actual? Winer se refiere a ello como un ejemplo en que Onkelos «suopte ingenio et copiose admodum eloquitur vatum divinorum mentem», añadiendo: «ita ut de his, quas singulis vocibus inesse crediderit, significationibus non possit recte judicari»; y los sucesores de Winer dijeron más o menos lo mismo. Pero esto es expresar la dificultad, no explicarla. En general se nos puede permitir decir aquí que la cuestión de los Targumim apenas ha sido tratada de modo suficiente.

dad.[27] Tal como aquellos que hablan del «Adam Qadmon», también Filón habla del Logos como la reflexión humana del Dios Eterno. Y en uno y otro aspecto es digno de notar que Filón apela a enseñanzas antiguas.[28]

¿Qué es, pues, el Logos de Filón? No es una personalidad concreta, y, con todo, desde otro punto de vista, no es estrictamente impersonal, ni meramente una propiedad de la Divinidad, sino la sombra, por así decirlo, que proyecta la luz de Dios; y si bien Él mismo es luz, es sólo la reflexión manifestada de Dios, su habitación espiritual, tal como el mundo es su habitación material. Además, el Logos es «la imagen de Dios» (εἰκών), según la cual fue hecho el hombre (Génesis 1:27), o, para usar el término platónico, «la idea arquetípica». Por lo que se refiere a la relación entre el Logos y las dos Potencias fundamentales (de las cuales proceden todas las demás), estas últimas son presentadas de modo variado, por un lado, como procedentes del Logos; por otro, como constituyendo ellas mismas el Logos. Por lo que se refiere al mundo, el Logos es su ser real. Es también su arquetipo; además, el instrumento (ὄργανον) mediante el cual Dios creó todas las cosas. Si el Logos separa entre Dios y el mundo, es más bien como intermediario; Él separa, pero también une. Pero principalmente esto es válido por lo que se refiere a la relación entre Dios y el hombre. El Logos anuncia e interpreta al hombre la voluntad y la mentalidad de Dios (ἑρμηνεὺς καὶ προφήτης); actúa como mediador; Él es el Sumo Sacerdote real, y como tal con su pureza quita los pecados de los hombres, y por medio de su intercesión nos procura la misericordia de Dios. De ahí que Filón le designara no sólo como Sumo Sacerdote, sino como el «Paracleto». Él es también el sol cuyos rayos iluminan al hombre, el medio de la revelación divina para el alma; el maná, o sostén de la vida espiritual; Él es el que reside en el alma. Y, así, el Logos es, en el sentido más pleno, Melquisedec, el sacerdote del Altísimo, el rey de la justicia (βασιλεὺς δίκαιος), el rey de Salem (βασιλεὺς εἰρήνης) que trae justicia y paz al alma (De Leg. Alleg. iii. 25, 26). Pero el Logos «no entra en el alma que está muerta en pecado». Que hay una estrecha semejanza de forma entre estas ideas alejandrinas y gran parte de la argumentación de la Epístola a los Hebreos, es evidente a todos; no menos, sin embargo, que hay la divergencia más amplia posible en la sustancia y el espíritu.[29] El Logos de Filón es

27. Ver la enumeración de estos 70 nombres en la Baal-ha-Turim sobre Números 11:16.

28. Compárese Siegfried, u.s., pp. 221-223.

29. Para una discusión plena de esta semejanza de forma y divergencia de espíritu entre Filón —o mejor, entre el Alejandrismo— y la Epístola a los Hebreos, remitimos al lector al magnífico tratado de Riehm (Der Lehrbegriff. d. Hebräerbr. ed. 1867, especialmente pp. 247-268, 411-424, 658-670 y 855-860). El modo de ver el tema en general del autor está bien formulado, y de modo convincente en la p. 249. Sin em-

vago, irreal, no es una persona;[30] no hay necesidad de expiación; el Sumo Sacerdote intercede, pero no tiene sacrificio para ofrecer como base de su intercesión, y menos aún el de Él mismo; los tipos del Antiguo Testamento son sólo tipos de ideas-tipos, no hechos-tipos; señalan a una Idea Prototípica en el pasado eterno, no a la Persona y Hecho antitípico en la historia; no hay purificación del alma por la sangre, no hay rociamiento del Propiciatorio, no hay acceso para todos a través del velo rasgado a la presencia inmediata de Dios, ni tampoco un avivamiento del alma de las obras muertas para servir al Dios vivo. Si la argumentación de la Epístola a los Hebreos es alejandrina, es un alejandrismo caducado y pasado, el cual sólo provee la forma, no la sustancia; el vehículo, no el contenido. Cuanto más cercana es la similaridad externa, mayor es el contraste en la sustancia.

La vasta diferencia entre el Alejandrismo y el Nuevo Testamento aparecerá aún más claramente en las ideas de Filón en Cosmología y Antropología. Con relación a la primera, sus resultados, en algunos respectos, van paralelos a los de los estudiosos del misticismo en el Talmud, y de los cabalistas. Junto con el modo de ver estoico, que representa a Dios como «la causa activa» de este mundo, y la materia como «la pasiva», Filón sostiene la idea platónica de que la materia era algo existente y que resistió a Dios.[31] Estas especulaciones tienen que haber sido corrientes entre los judíos desde hacía mucho tiempo, a juzgar por ciertos avisos que da el hijo de Sirac. (Como, p. ej., en Ecclus. iii. 21-24).[32] Y las ideas estoicas sobre el origen del mundo parecen implicadas incluso en el Libro de la Sabiduría de Salomón (i. 7; vii. 24; viii. 1; xii. 1).[33] Los místicos del Talmud llegaron a conclusiones semejantes, no a través de enseñanzas griegas, sino persas. Sus especulaciones[34] entraban en terreno peligroso[35] prohibido para muchos, apenas permitido a unos pocos,[36] en

bargo, hemos de añadir, en oposición a Riehm, que, según él mismo muestra, el autor de la Epístola a los Hebreos despliega pocos rastros de formación palestiniana.

30. Sobre el tema del Logos de Filón, merece ser leída la obra de Harnoch (Königsberg, 1879), aunque no proporciona ideas nuevas. En general, el estudioso de Filón debe estudiar el bosquejo de Zeller, en su Philosophie der Gr., vol. iii. pt. ii, 3.ª ed., pp. 338-418.

31. Con una inconsecuencia singular y característica, sin embargo, Filón adscribe también a Dios la creación de la materia (de Somn. i. 13).

32. Así por lo menos los talmudistas lo entendían, Jer. Chag. ii. 1.

33. Comp. Grimm, Exeg. Handb. zu d. Apokr., Lief. vi. pp. 55, 56.

34. Fueron dispuestas según se referían al *Maasey Bereshith* (Creación) y la *Maasey Merkabhah*, «el carro» de la visión de Ezequiel (la Providencia en el sentido más amplio, o manifestación de Dios en el mundo creado).

35. De los cuatro personajes célebres que entraron en el «Pardes», o Paraíso cerrado de la especulación teosófica, uno se hizo apóstata, otro murió, un tercero se descarrió (Ben Soma) y sólo uno, Akiba, escapó sin daño, según el dicho de la Escritura: «Sacadme y correremos» (Chag. 14 *b*).

36. «No es legal entrar en la *Maasey Bereshith* en presencia de dos, ni en la *Mer-*

que se discutían cuestiones profundas en cuanto al origen de nuestro mundo y su relación con Dios. Era quizá sólo una figura poética el que Dios hubiera tomado el polvo debajo del trono de su gloria y lo hubiera echado sobre las aguas, con lo que quedó formada la tierra (Shem. R. 13). Pero hasta tal punto quedaron intoxicados algunos maestros aislados[37] con el vino de estas extrañas especulaciones, que se susurraban el uno al otro que el agua era el elemento original del mundo,[38] que sucesivamente se había endurecido en nieve y luego en tierra (Jer. Chag. 77 *a*).[39] Otros maestros posteriores establecieron el aire o el fuego como el elemento original, argumentando sobre la preexistencia de la materia por el uso de la palabra «hizo» en Génesis 1:7, en vez de «creó». Algunos modificaron esta opinión y sugirieron que Dios originalmente había creado los tres elementos de agua, aire o espíritu, y fuego, de los cuales todo lo demás se desarrolló luego.[40] Aparecen también huellas de la doctrina de la preexistencia de las cosas, de modo similar a la de Platón (Ber. R. 1).

Como Platón y los estoicos, Filón consideraba la materia como exenta de toda cualidad y aun forma. La materia en sí era muerta, aún más que esto, era *mala*. A esta materia, que ya existía, Dios le dio forma (no la hizo) como un arquitecto que usa sus materiales según un plan preexistente, que en este caso era el mundo arquetípico.

Ésta fue la creación, o mejor dicho la formación, llevada a cabo

---

kabhah en presencia de uno, a menos que sea un «sabio» y entienda en su propio conocimiento. A todo el que raciocina en estas cuatro cosas, le sería mejor no haber nacido: Lo que está encima y lo que está debajo; lo que era antes, y lo que será después.» (Chag. ii. 1.)

37. Ben Soma se descarrió (mentalmente); su caso hizo estremecer al mundo (judío).

38. La crítica, que podría designarse como impertinente, que dice que esta idea se halla en 2.ª Pedro 3:5, por desgracia no está confinada a los escritores judíos, sino que es aventurada incluso por De Wette.

39. Judah bar Pazi, en el siglo segundo. Ben Soma vivió en el primer siglo de nuestra era.

40. Según el Talmud de Jerusalén (Ber. i. I) el firmamento era al principio blando, y sólo fue endureciéndose gradualmente. Según Ber. R. 10, Dios creó el mundo de una mezcla de fuego y nieve; otros rabinos sugieren cuatro elementos originales, según los cabos del globo, o bien seis, añadiéndoles lo que está encima y lo que está debajo. Hay una idea muy curiosa de R. Joshua ben Levi, según la cual todas las obras de la creación fueron realmente terminadas en el primer día, y sólo fueron extendidas, por así decirlo, a los otros días. Esto también representa realmente una duda sobre el relato bíblico de la creación. Aunque parezca extraño, la doctrina del desarrollo se derivó de las palabras (Génesis 2:4): «Así tuvieron origen los cielos y la tierra cuando fueron creados, el día que Jehová Dios hizo la tierra y los cielos.» Se decía que la expresión implicaba que fueron desarrollándose desde el día en que habían sido creados. Otros parece que sostuvieron que las tres cosas principales que fueron creadas —tierra, cielo y agua— permanecieron, cada una tres días, y al final de ellos, respectivamente, desarrollaron lo que está relacionado con ellas (Ber. R. 12).

no por Dios mismo, sino por las Potencias, especialmente por el Logos, que era el enlace que las conectaba a todas. En cuanto a Dios, su única obra directa fue el alma, y ésta, sólo de lo bueno, no de lo malo. La parte inmaterial del hombre tiene un aspecto doble: hacia la tierra, como sensualidad (αἴσθησις); y hacia el cielo, como razón (νοῦς). La parte sensual del alma estaba conectada con el cuerpo. No tenía un pasado celestial, y no tenía futuro. Pero la «Razón» (νοῦς) era el aliento de vida verdadera que Dios había soplado en el hombre (πνεῦμα) por medio del cual lo terreno pasó a ser espíritu vivo, más elevado, con sus facultades varias. Antes que existiera el tiempo, había el alma sin cuerpo, un arquetipo, el «hombre celestial», espíritu puro en el Paraíso (virtud), pero incluso así, anhelando hacia su arquetipo último y definitivo, Dios. Algunos de estos espíritus puros descendieron a cuerpos y con ello perdieron su pureza, o bien la unión fue realizada por Dios y por poderes inferiores a Dios (demonios, δημιουργοί). A estos últimos se debe nuestra parte terrenal. Dios sopló en la formación, y la «Razón terrena» pasó a ser «alma espiritual», inteligente (ψυχὴ νοερά). Sólo la parte terrenal es la sede del pecado.[41]

Esto nos lleva a la gran cuestión del pecado original. Aquí las ideas de Filón son las de los rabinos orientales. Pero las dos son enteramente diferentes de las que sirven de base a la Epístola a los Romanos. No fue ni a los pies de Gamaliel, ni del Helenismo judío que Saulo de Tarso aprendió la doctrina del pecado original. La declaración de que en Adán todos murieron espiritualmente, del mismo modo todos viviremos en el Mesías[42], no tiene paralelo en absoluto en los escritos judaicos.[43] Lo que puede ser llamado el punto de partida de la teología cristiana, la doctrina de la culpa y el pecado hereditario, debido a la caída de Adán, y la consecutiva corrupción

41. Para más datos sobre la Cosmología y Antropología de Filón, ver el Apéndice II: «Filón y la Teología rabínica.»

42. No podemos por menos que citar la hermosa explicación haggádica del nombre de *Adam*, según sus tres letras: A, D, M, como incluyendo tres nombres: Adán, David, Mesías.

43. Raymundus Martini, en su «Pugio Fidei» (orig. ed. p. 675; ed. Voisin y Carpzov, pp. 866, 867), cita del libro Siphré: «Id y aprended el mérito del Mesías el Rey, y la recompensa de los justos del primer Adán, al cual se había dado un solo mandamiento de carácter prohibitivo y lo transgredió. Ved cuántas muertes fueron designadas en él, y en sus generaciones, y en las generaciones de sus generaciones hasta el fin de todas las generaciones (Wünsche, Leiden d. Mess. p. 65, hace aquí una adición injustificada en su traducción). Pero, ¿qué atributo (¿medida?) es mayor, el atributo de bondad o el atributo de castigo (retribución)? Él contesta que el atributo de bondad es el mayor y que el atributo de castigo el menor. Y el Mesías el Rey, que fue castigado y sufrió por los transgresores, como se dice: «Él herido fue por nuestras transgresiones», y así sucesivamente; cuánto más justificará Él (hará justos, por medio de su mérito) a todas las generaciones; y esto es lo que quiere decir cuando escribe: «Y Jehová cargó sobre Él el pecado de todos nosotros.» Hemos traducido este pasaje del modo más literal posible, pero hemos de añadir que no se halla en ninguna de las copias existentes ahora del libro de Siphré.

total y la impotencia de nuestra naturaleza, era totalmente desconocido para el Judaísmo rabínico. El reino de la muerte física sí era atribuido al pecado de nuestros primeros padres.[44] Pero el Talmud enseña de modo expreso (Ber. 61 *a*) que Dios había creado originalmente al hombre con dos propensiones:[45] una al bien y otra al mal (*Yetser tobh* y *Yetser hara*).[46] El impulso malo empezaba inmediatamente *después* del nacimiento (Sanh. 91 *b*).[47] Pero el hombre tenía poder para vencer el pecado y alcanzar la perfecta justicia; de hecho, este estadio ya había sido alcanzado.[48]

De modo similar, Filón consideraba el alma del niño como «desnuda» (Adán y Eva), una especie de tabla rasa, como la cera en la que Dios quiere formar y moldear. Pero este estado cesó cuando los «afectos» se presentaron ante la razón, y el deseo sensual se levantó, que es el origen de todo pecado. La gran tarea, pues, es librarnos de lo sensual y levantarnos a lo espiritual. En esta parte ética de su sistema, Filón se hallaba principalmente bajo la influencia de la filosofía estoica. Podemos decir, casi, que ya no es el hebreo que heleniza, sino el heleno que hebraíza. Y, con todo, aquí hay también uno de los alegorismos más ingeniosos y abarcativos de la Escritura que él introdujo. Apenas es posible transmitir una idea de lo brillante que se vuelve este método en manos de Filón, lo universal de su aplicación y lo cautivador que ha resultado. Filón describe el estado del hombre, primero como de sensualidad, luego de inquietud, malestar y anhelo insatisfecho. Si persiste en él, acabará en completa insensibilidad espiritual (simbolizado por la mujer de Lot). Pero de este estado el alma ha de pasar al de devoción a la razón (simbolizado por Ebher, hebreo). Este cambio podía ser realizado en uno de tres métodos: primero, por medio del esfuerzo, en que el físico era el grado inferior; luego, el que abarcaba el círculo ordina-

44. La muerte no es considerada un mal absoluto. En breve, todas las consecuencias que los escritos rabínicos atribuían al pecado de Adán, pueden ser designadas como físicas, o si son mentales, como detrimento, pérdida e imperfección, nada más. Estos resultados habían sido contrarrestados en parte por Abraham, y serían quitados completamente por el Mesías. Ni Enoc ni Elías habían pecado, y en consecuencia no tuvieron que morir. Comp., generalmente, Hamburger, Geist d. Agada, pp. 81-84, y con relación a la muerte relacionada con Adán, p. 85.

45. Éstas se hallan hipostatizadas como ángeles. Comp. Levy, Chald. Wörterb., p. 342 *a*; Neuhebr. Wörterb., p. 259 *a*, *b*.

46. O con «dos riendas», una advirtiendo hacia el bien, que era la derecha, la otra aconsejando al mal, a su izquierda, según Eclesiastés 10:2 (Ber. 61 *a*, hacia el final de la página).

47. En un sentido su existencia era necesaria para la continuidad de este mundo. El conflicto entre estos dos impulsos constituía la vida moral del hombre.

48. La única excepción aquí es 4.º Esdras, en que la doctrina cristiana del pecado original es expresada de modo enfático, y evidentemente se deriva de la enseñanza del Nuevo Testamento. Compárese especialmente 4.º Esdras (nuestro apócrifo 2.º Esdras) vii. 46-53, y otros pasajes. En el capítulo ix se describe en dónde se halla nuestra esperanza de seguridad.

rio del conocimiento; y finalmente, el más elevado, el de la filosofía divina. El segundo método era la *Askesis* (ascetismo): disciplina o práctica, cuando el alma se volvía de lo inferior a lo superior. Pero el mejor de todos era el método tercero: el libre despliegue de la vida espiritual, que no viene del esfuerzo ni de la disciplina, sino de una buena disposición natural. Y en este estado el alma halla verdadero descanso (el Sábado, Jerusalén) y gozo.[49]

Aquí tenemos que hacer una pausa, de momento.[50] Aunque este bosquejo del Helenismo es breve, hay que poner ante la mente vívidamente la cuestión de si ciertas partes del Nuevo Testamento (y hasta qué punto), especialmente el cuarto Evangelio,[51] están relacionadas con la dirección del pensamiento descrito en las páginas precedentes. Sin ceder a la escuela de críticos, cuyo ingenio perverso discierne por todas partes motivos o tendencias siniestras en los escritos de los Evangelios,[52] es evidente que cada uno de ellos tiene un objetivo principal a la vista al construir su relato de la Vida; y de modo primario se dirigía a su audiencia especial. Si podemos tener en cuenta, sin entrar en una discusión elaborada, que san Lucas 1:2 considera el relato de Marcos como el representante principal de la «narración» (*διήγησις*) auténtica, aunque no escrita por los apóstoles,[53] que estaba entonces en circulación, y el Evangelio de san Mateo como representante de la «tradición» entregada (*παράδοσις*) por los ministros apostólicos testigos presenciales de la Palabra (comp. Mangold, ed. de Bleek, Einl. in d. N. T. [3.ª Aufl. 1875], p. 346), llegaremos a los siguientes resultados: Nuestro Evangelio más antiguo es el de san Marcos, el cual no se dirige a ninguna clase en particular; bosqueja en perfiles rápidos la imagen de Jesús como el Mesías, igual para todos los hombres. Sigue en orden del tiempo nuestro Evangelio actual de san Mateo. Va algo hacia atrás

49. Ver más detalles sobre estos puntos en el Apéndice II: «Filón y la Teología rabínica.»

50. Las ideas de Filón sobre el Mesías se presentarán en otra conexión.

51. No es éste el lugar en que entrar en la cuestión de la composición, fecha y paternidad de los cuatro Evangelios. Pero, por lo que se refiere al punto en que el criticismo negativo ha hablado de modo más reacio recientemente, y sobre el cual, realmente (como indica Weiss con razón), depende la misma existencia de la escuela de Tübingen, la de la paternidad por Juan del cuarto Evangelio, me refiero a Weiss, Leben Jesu (1882: vol. i. pp. 84-139), y al Dr. Salmon, Introd. to the New Test., pp. 266-365.

52. El que desconoce esta literatura puede imaginarse el carácter de los argumentos usados algunas veces por cierta clase de críticos. El decir que proceden con la tergiversación más forzada del significado natural y evidente de los pasajes es decir poca cosa. Pero no es difícil restringir la indignación moral al hallar que se imputa a los evangelistas y apóstoles sobre esta base, no ya falsedad sistemática, sino falsedad con los motivos más siniestros.

53. No quiero decir, naturalmente, que el relato de san Marcos no se derivara principalmente de la predicación apostólica, especialmente la de san Pedro. En general, la cuestión de la paternidad y origen de los diversos Evangelios ha de ser reservada para tratamiento separado en otro lugar.

con respecto al de san Marcos, y da no sólo la genealogía sino también la historia del nacimiento milagroso de Jesús. Incluso si no tuviéramos el *consenso* de la tradición, todo el mundo tiene que darse cuenta de que este Evangelio es hebreo en su molde, en sus citas del Antiguo Testamento y en todo su porte. Tomando su nota clave del Libro de Daniel, el gran libro de texto mesiánico del Judaísmo oriental de su tiempo, y del cual hallamos un eco en el Libro de Enoc —que expresa la captación popular de la idea mesiánica de Daniel—, Mateo presenta al Mesías principalmente como «el Hijo del Hombre», «el Hijo de David», «el Hijo de Dios». Tenemos aquí el cumplimiento de la ley y la profecía del Antiguo Testamento; la realización de la vida, fe y esperanza del Antiguo Testamento. Tercero en cuanto al tiempo tenemos el Evangelio de san Lucas, que, regresando un nuevo paso, nos da no sólo la historia del nacimiento de Jesús, sino también la de Juan, «el preparador del camino». Es paulino, y se dirige, o, mejor dicho, presenta la persona del Mesías, «primero al judío», es verdad, pero, ciertamente, «también al griego». El término que san Lucas aplica a Jesús, exclusivo en todos los escritores de los Evangelios,[54] es el de *παῖς* o «siervo» de Dios, en el sentido en que Isaías había hablado del Mesías como el «Ebhed Jehová», «siervo del Señor». San Lucas es el Evangelio de Isaías, por así decirlo, presentando al Cristo en su relación con la historia del Reino de Dios y del mundo, como el Siervo elegido de Dios en quien Él se deleitaba. Vemos que en el Antiguo Testamento, adoptando una hermosa figura,[55] la idea del Siervo del Señor nos es presentada como una pirámide: en su base se halla todo Israel; en su parte central, Israel según el Espíritu (los circuncidados en el corazón), representados por David, el hombre según el propio corazón de Dios; mientras que en su vértice se halla el Siervo «elegido», el Mesías.[56] Y estas tres ideas, con sus secuelas, son representadas en el tercer Evangelio como centradas en Jesús el Mesías. Junto a esta pirámide hay otra: el Hijo del Hombre, el Hijo de David, el Hijo de Dios. El Siervo del Señor de Isaías y de Lucas es el Iluminador, el

54. Con la sola excepción de san Mateo 12:18, en que la expresión es una cita de la Septuaginta de Isaías 43:1.

55. Expresada primero por Delitzsch (Bibl. Comm. ü. d. Proph. Jes. p. 414) y luego adoptada por Oehler (Theol. d. A. Test., vol. ii. pp. 270-272).

56. Los dos principios fundamentales de la historia del Reino de Dios son la «selección» y el «desarrollo». Es notable, sin duda, pero no extraño, que estos dos sean también las verdades fundamentales en la historia del otro Reino de Dios, la Naturaleza, si la ciencia moderna las lee correctamente. Estos dos substantivos subrayarían los hechos establecidos; los adjetivos que añaden a los mismos cierta clase de estudiosos, marcan sólo sus inferencias a partir de estos hechos. Estos hechos pueden ser verdad, aunque sean todavía incompletos, aunque las inferencias sacadas de ellos pueden ser falsas. La teología no debería interferir aquí de modo precipitado. Pero, sea cual sea el resultado definitivo, estos dos son ciertamente los hechos fundamentales en la historia del Reino de Dios, y, al marcarlos como tales, el filósofo piadoso puede quedar satisfecho.

Consolador, el Libertador victorioso; el Mesías o Ungido: el Profeta, Sacerdote y Rey.

Sin embargo, queda otra tendencia —¿diremos necesidad?—, por así decirlo, insatisfecha y sin cubrir. Este vasto campo, reciente y de gran promesa, en el pensamiento judaico, cuya tarea parece ser la de servir de puente entre el Paganismo y el Judaísmo —es decir, el mundo judío occidental—, necesita que se le presente a Cristo. Porque el Cristo lo es en todas direcciones. Y no se trata sólo de ellos, sino también de este mundo griego más extenso, en cuanto que el Helenismo judaico podía llevarles al umbral de la Iglesia. Este mundo helenístico y heleno está ahora esperando para entrar en ella, aunque sea por su pórtico norte, para ser bautizado en su pila. Todas estas ideas tienen que haberse abierto paso en la mente de san Juan, que residía en medio de ellos, en Éfeso, del mismo modo que las Epístolas de san Pablo contienen casi tantas alusiones al Helenismo como al Rabinismo.[57] Y así apareció el cuarto Evangelio, no el suplemento, sino el complemento de los otros tres.[58] No hay otro Evangelio más palestino que éste en sus modos de expresión, sus alusiones y sus referencias. Sin embargo, todos hemos de admitir lo completamente helenístico que es en su molde,[59] en lo que informa y lo que omite —en resumen, en todo su propósito—; lo adaptada que es a las necesidades helenistas su presentación de las verdades centrales profundas; la forma exacta en que se cumplió, en su informe de los discursos de Jesús —incluso en lo que se refiere a la forma—, la promesa suya de traer a la memoria todas las cosas que Él había dicho (Juan 14:26). Es la verdadera Luz que resplandece, de la cual el fulgor meridiano cae de pleno sobre el mundo helenista y helénico. Hay la forma alejandrina del pensamiento no sólo en toda su concepción, sino en el Logos,[60] y en

57. Los gnósticos, a quienes, en opinión de muchos, se hacen tantas referencias en los escritos de san Juan y san Pablo, eran sólo una rama del Alejandrismo, por un lado, y, por otro, de las nociones orientales, que se hallan personificadas ampliamente en la Cábala tardía.

58. Un complemento, no un suplemento, como indican muchos críticos (Ewald, Weizsäcker, y aun Hengstenberg); y en modo alguno una rectificación (Godet, Evang. Joh. p. 633).

59. Keim (Leben Jesu von Nazara, i. *a*, pp. 112, 114) lo reconoce plenamente; pero difiero totalmente de las conclusiones de su comparación analítica de Filón con el cuarto Evangelio.

60. El estudioso que haya considerado cuidadosamente las ideas expresadas por Filón sobre el Logos, y analizado, como en el Apéndice, los pasajes en los Targumim en que ocurre la palabra *Memra*, no puede por menos que darse cuenta de la inmensa diferencia del mismo con la presentación del Logos por san Juan. Con todo, M. Renan, en un artículo en la «Contemporary Review» de septiembre de 1877, desentendiéndose por completo de la evidencia histórica, sostiene no sólo la identidad de estas tres series de ideas, sino que en realidad basa su argumento contra la autenticidad del cuarto Evangelio en ello. Considerando la importancia del tema, no es fácil hablar con moderación de afirmaciones tan atrevidas basadas en afirmaciones inexactas de modo total.

su presentación del mismo como la Luz, la Vida, el Origen del mundo.[61] Pero estas formas o moldes son llenados en este Evangelio con sustancia muy distinta. Dios no está lejos, siendo incognoscible para el hombre, sin propiedades, sin nombre. Es el Padre. En vez de una reflexión nebulosa sobre la Divinidad tenemos la Persona del Logos; no un Logos con las dos potencias de bondad y poder, sino lleno de gracia y de verdad. El Evangelio de san Juan también empieza con una «Bereshith» —no una Bereshith cósmica, sino teológica, en que el Logos era con Dios y era Dios—. La materia no es preexistente; mucho menos es mala. San Juan se abre paso a través del Alejandrismo cuando deja establecido como el hecho fundamental de la historia del Nuevo Testamento que el «Logos se hizo carne», tal como hace san Pablo cuando proclama el gran misterio de «Dios manifiesto en la carne». Y, más que nada, no es a través de un largo curso de estudio, mediante una disciplina agotadora, y menos aún mediante una disposición buena congénita, que el alma alcanza la nueva vida, sino por medio de un nacimiento desde arriba, por medio del Espíritu Santo, y por la fe simple que es puesta al alcance de los caídos y perdidos.[62]

Filón no tuvo sucesor. En él el Helenismo había completado su ciclo. Su mensaje y su misión habían terminado. A partir de entonces necesitaba, como Apolos, que fue su gran representante en la Iglesia cristiana, dos cosas: el bautismo de Juan al conocimiento del pecado y la necesidad, y que se le expusiera el camino de Dios de modo perfecto (Hechos 17:24-28). Por otra parte, el Judaísmo oriental había entrado con Hillel en un nuevo estadio. Esta dirección fue elevándole cada vez más lejos de la dirección que había emprendido el Nuevo Testamento al seguir y desarrollar los elementos espirituales del Antiguo. Este desarrollo del Judaísmo oriental es incapaz de transformación o renovación. Tiene que seguir su curso hasta el final y ser completado: o bien resultar verdadero, o bien ser barrido y eliminado.

61. El doctor Bucher, cuyo libro «Des Apostels Johannes Lehre vom Logos» merece una lectura cuidadosa, procura seguir las razones de estas peculiaridades según se indican en el prólogo del cuarto Evangelio. Bucher diferencia entre el Logos de Filón y el del cuarto Evangelio. Resume sus ideas afirmando que en el prólogo de san Juan el Logos es presentado como la plenitud de la Luz y Vida divinas. Esto es, por así decirlo, el tema, mientras que la historia del Evangelio tiene por objeto presentar al Logos como el dador de esta Luz y Vida divinas. Mientras que los otros evangelistas asciendan de la manifestación a la idea del Hijo de Dios, san Juan desciende de la idea del Logos, tal como se expresa en el prólogo, a su realización concreta en su historia. El último tratado (al presente, 1882) que ha aparecido sobre el Evangelio de San Juan por el doctor Müller, «Die Johann. Frage», da un buen sumario del argumento en sus dos lados, y merece ser estudiado con atención.

62. Disiento de Weiss (u.s. p. 122) cuando dice que el gran propósito del cuarto Evangelio era oponerse al creciente movimiento gnóstico. Esto puede haberse hallado en la mente del apóstol, como lo evidencia su Epístola, pero el objeto a la vista no podía haber sido de modo principal, y menos primario, negativo y polémico.

V

Alejandría y Roma. Las comunidades judías en las capitales de la civilización occidental

Hemos hablado de Alejandría como la capital del mundo judío en el occidente. Antioquía estaba, en realidad, más cerca de Palestina, y su población judía —incluyendo la parte flotante de la misma— era casi tan numerosa como la de Alejandría. Pero la riqueza, el pensamiento y la influencia del Judaísmo occidental se centraba en la capital moderna de la tierra de los Faraones. En aquellos días Grecia era el país del pasado, al cual los estudiantes acudían como el hogar de la belleza y el arte, el templo, aureolado por el tiempo, del pensamiento y de la poesía. Pero era también el país de la desolación y las ruinas, en que ondeaban campos de trigo sobre las ruinas de la antigüedad clásica. Los antiguos griegos se habían vuelto en gran parte una nación de mercaderes, en estrecha competición con los judíos. En realidad, el dominio romano había nivelado el mundo antiguo, y sepultado las características nacionales. Pero en el oriente más distante no era así; y tampoco en Egipto. Egipto no era un país para ser poblado densamente, o para ser «civilizado» en el sentido del término entonces: el suelo, el clima, la historia y la naturaleza lo prohibían. Con todo, igual que ahora, o incluso aún más que ahora, era la tierra de los ensueños que ofrecía numerosas atracciones al viajero. El Nilo, antiguo y misterioso todavía, dejaba que se deslizaran sus aguas fecundas hacia el mar azul, donde (así se creía) cambiaban su sabor en un radio mucho

más alejado de lo que el ojo podía alcanzar. El navegar suavemente en una barca sobre su superficie, observar la extraña vegetación y fauna de sus orillas; vislumbrar a lo lejos el punto en que se confundían con el desierto sin caminos; deambular bajo la sombra de sus monumentos gigantescos o dentro de las extrañas avenidas de sus templos colosales para ver los misteriosos jeroglíficos; notar la semejanza en las costumbres y la gente, con las de antaño, y contemplar los ritos únicos de su antigua religión, todo esto era penetrar otra vez en un mundo distante, entre un solaz placentero para los sentidos y una belleza y majestad que asombraba a la imaginación.[1]

Todavía nos hallamos mar adentro, dirigiéndonos al puerto de Alejandría —el único asilo seguro a lo largo de la costa de Asia y África—. Unas treinta millas antes de llegar, el resplandor plateado del faro de la isla de Faros,[2] conectada con Alejandría por medio de un muelle, brilla como una estrella en el horizonte. Ahora acabamos de ver los bosquecillos de palmeras de Faros; ya se oye el rechinar del ancla que rasca pronto la arena, y desembarcamos. ¡Qué gran número de navíos de todas clases, tamaños, formas y nacionalidades; qué multitudes de gente ajetreada; qué Babel de lenguajes; qué mezcolanza de civilizaciones de mundos nuevos y viejos; y qué variedad de mercancía en rimeros para cargar o descargar!

Alejandría en sí no era una ciudad antigua egipcia, sino relativamente moderna; se hallaba en Egipto y, con todo, no era Egipto. Todo estaba en consonancia: la ciudad, los habitantes, la vida pública, el arte, literatura, estudios, diversiones, el mismo aspecto del lugar. Nada original en parte alguna, sino una combinación de todo lo que había en el mundo antiguo, o que había habido —un lugar en extremo apropiado para ser la capital del Helenismo judío.

Como su nombre indica, la ciudad fue fundada por Alejandro Magno. Había sido edificada en la forma de un abanico abierto, o mejor, de la capa extendida de un jinete macedonio. En conjunto medía 16.360 pasos, o sea 3.160 pasos más que Roma; pero sus casas no estaban tan amontonadas ni tenían tantos pisos. Ya era una gran ciudad cuando Roma era insignificante, y hasta el fin mantuvo su lugar como la segunda plaza del Imperio. Uno de los cinco barrios en los cuales se dividía la ciudad, y que eran nombrados por las primeras letras del alfabeto, estaba cubierto totalmente de palacios reales, con sus jardines y edificios similares, incluyendo el mausoleo real, en el cual se conservaba en un ataúd de cristal el

1. El encanto que Egipto tenía para los romanos se puede colegir de sus muchos mosaicos y frescos. (Comp. Friedländer, u.s. vol. ii., pp. 134-136.).

2. Este faro inmenso era cuadrado hasta la mitad, luego cubierto por un octógono, y la parte superior era redonda. Las últimas reparaciones de esta magnífica estructura de bloques de mármol fue hecha en el año 1303 de nuestra era.

cuerpo de Alejandro, preservado en miel. Pero estos edificios, y sus tres millas de columnatas a lo largo de su principal avenida, eran sólo una parte de los magníficos ornamentos arquitectónicos de una ciudad llena de palacios. La población ascendía, probablemente, a cerca del millón, que había acudido allí del oriente y el occidente, a causa del comercio, el atractivo de la riqueza, las facilidades para el estudio o las diversiones de una ciudad frívola en alto grado. Una mezcla rara de elementos entre la gente, que combinaba la vivacidad y versatilidad del griego con la gravedad, conservadurismo y sueños de grandeza y lujo del oriental.

En Alejandría se reunían tres mundos: Europa, Asia y África, que acarreaban allí, o sacaban de ella, sus tesoros. Por encima de todo era una ciudad comercial, provista de un puerto excelente, o mejor dicho, cinco puertos. Una flota especial llevaba, como tributo, de Alejandría a Italia una quinta parte del trigo producido en Egipto, el cual era suficiente para alimentar la capital cuatro meses al año. Era una flota magnífica, desde el velero rápido y ligero a los inmensos barcos que cargaban el trigo, y que izaban una bandera especial, cuya llegada a tiempo era esperada en Puteoli[3] con más avidez que los vapores que cruzan el océano hoy día.[4] El comercio con la India estaba en manos de los navieros de Alejandría.[5] Desde los días de los Ptolomeos el comercio con la India había aumentado seis veces.[6] Y la industria local era también considerable. Telas para satisfacer los gustos o costumbres de todos los países; géneros de lana de todos los colores, algunos trabajados con curiosas figuras e incluso escenas; cristal de toda forma y color; papel, desde la hoja más delgada al más burdo para enfardar; esencias, perfumes — éstos eran los productos locales—. Por más que se inclinara hacia el ocio y el lujo, todavía parecía que todo el mundo estaba ocupado en una ciudad (como había expresado el emperador Adriano) en que «el dinero era el dios de la gente»; y todo el mundo parecía próspero en su estilo de vida, desde el golfo que vagaba por las calles,

3. El pasaje normal de Alejandría a Puteoli era de doce días, y los barcos hacían escala en Malta y en Sicilia. Fue en un barco así en el que san Pablo navegó desde Malta a Puteoli, que sería uno de los primeros que llegaron aquella temporada.

4. Llevaban pintados a cada lado de la proa los emblemas de los dioses a los cuales eran dedicados, y navegaban con pilotos egipcios, los más famosos del mundo. Uno de estos barcos se dice que tenía 180 pies por 45 pies, y cargaba unas 1.575 toneladas, y que rendía a su dueño cerca de 3.000 libras esterlinas al año. (Compárese Friedländer, u.s., vol. ii., pp. 131 y ss.). Y, con todo esto, eran barcos pequeños comparados con los que construían para transportar bloques y columnas de mármol, y especialmente obeliscos. Uno de éstos se dice que había transportado, además de un obelisco, 1.200 pasajeros, y carga de papel, nitro, pimienta, telas y mucho trigo.

5. El viaje duraba unos tres meses, o bien subiendo el Nilo, y luego mediante caravana, otra vez al mar; o quizá por medio del canal Ptolomaico y el mar Rojo.

6. Incluía polvo de oro, marfil y madreperla desde el interior de África, especias de Arabia, perlas del golfo Pérsico, piedras preciosas y lienzo fino de la India y seda de la China.

que no tenía dificultades en recoger bastante para ir a una fonda y regalarse con una buena comida de pescado fresco o ahumado y ajos, con tarta, acompañado de cerveza de cebada, egipcia, hasta el banquero millonario, dueño de un palacio en la ciudad y una casa de campo junto al canal que unía a Alejandría con Canobus. ¡Qué muchedumbres abigarradas apretujándose por las calles, en el mercado (donde, según la broma de un contemporáneo, había de todo excepto nieve) o junto al puerto; qué frescor en la sombra, retiros deleitosos, salas inmensas, bibliotecas magníficas, donde los sabios de Alejandría se reunían y enseñaban toda rama concebible del saber, y sus famosísimos médicos que recetaban y enviaban a los pacientes de consunción a que se restablecieran a Italia! ¡Qué bullicio y ruido en esta multitud parlanchina, altanera, vana, amante del placer, excitable, cuya mayor diversión era el teatro y los cantantes; qué escenas a lo largo del prolongado canal hasta Canobus, a cuya orilla estaban localizadas tabernas lujosas, y en cuyos diques había barcas llenas de gente divirtiéndose a la sombra, o que se dirigían a Canobus, un centro de toda clase de disipación y lujo, proverbial incluso en aquellos días! Y, con todo, junto a las orillas del lago Mareotis, como haciendo contraste severo, había los retiros escogidos del partido ascético judío, los Therapeutae,[7] ¡cuyas ideas y prácticas en tantos puntos se asemejaban a las de los esenios de Palestina!

Este bosquejo de Alejandría ayudará a entender lo que rodeaba a la gran masa de judíos establecidos en la capital egipcia. En conjunto, más de una octava parte de la población del país (un millón entre 7.800.000) eran judíos. Tanto si la colonia judía había ido a Egipto en tiempos de Nabucodonosor, o no —y quizás había ido antes—, la gran masa de sus residentes habían sido atraídos por Alejandro el Grande,[8] que había concedido a los judíos privilegios excepcionales iguales a los de los macedonios. Los problemas ulteriores en Palestina, bajo los reyes sirios, habían aumentado su número, más aún por el hecho de que los Ptolomeos habían favorecido a los judíos sin excepción. Originalmente se había asignado un barrio especial a los judíos en la ciudad —el «Delta», junto al puerto del Este y el canal Canobus—, probablemente tanto para mantener separada la comunidad como por su conveniencia para propósitos comerciales. Los privilegios que los Ptolomeos habían concedido a los judíos fueron confirmados, y aun ampliados, por Julio César. El comercio de exportación de grano se hallaba ahora en sus manos, y la policía del puerto y del río estaba a su cargo. Había dos barrios en la ciudad que llevaban nombres especialmente judíos: no, sin

7. Sobre la existencia de los Therapeutes, compárese art. Filón, en Smith y Wace, «Dict. of Biogr.», vol. iv.
8. Mommsen (Röm. Gesch. v., p. 489) adscribe esto más bien a Ptolomeo I.

embargo, en el sentido de que estuvieran confinados a ellos. Sus Sinagogas, rodeadas de árboles de sombra, se encontraban por todas partes de la ciudad. Pero la gloria principal de la comunidad judía en Egipto, de la cual se jactaban incluso los palestinos, era la gran Sinagoga central, edificada en forma de basílica, con una doble columnata, y tan grande que se necesitaba una señal para que los que se hallaban a mayor distancia supieran el momento apropiado para las respuestas. Los gremios, según los oficios, se reunían allí, de modo que un forastero al punto sabía inmediatamente dónde encontrar patrones judíos u obreros del mismo oficio (Sukk. 51 *b*).

Es todavía un hecho extraño, y que no se ha explicado, el que los judíos egipcios hubieran construido un templo cismático. Durante las terribles persecuciones sirias en Palestina, Onías, el hijo del Sumo Sacerdote asesinado, Onías III, había buscado asilo en Egipto. Ptolomeo Filométor no sólo le acogió con afecto, sino que le dio un templo pagano no usado en la ciudad de Leontópolis para establecer un santuario judío. Aquí ministraba el nuevo sacerdocio aarónico, que era sostenido con ofrendas procedentes de las rentas del territorio circundante. El nuevo Templo, sin embargo, no se asemejaba al de Jerusalén ni en apariencia externa ni en los enseres y adornos internos.[9] Al principio los judíos egipcios se sentían orgullosos de su nuevo santuario y profesaban ver en él el cumplimiento de la predicción de Isaías 19:18, que cinco ciudades en la tierra de Egipto hablarían la lengua de Canaán, de la cual una había de ser llamada Ir-ha-Heres, que la Septuaginta (en su forma original, o por alguna corrección) alteró luego a «ciudad de la justicia». Este templo persistió desde el año 160 a. de J. C., aproximadamente, hasta poco después de la destrucción de Jerusalén. No podía ser llamado un templo rival al del monte Moria, puesto que los judíos egipcios también reconocían al de Jerusalén como su santuario central, al cual hacían peregrinajes y aportaban sus ofrendas (Filón, ii. 646, ed. Mangey), mientras que los sacerdotes de Leontópolis, antes de casarse, siempre consultaban los archivos oficiales de Jerusalén para asegurarse de la pureza de linaje de sus esposas futuras (Jos. Ag. Ap. i. 7). Los palestinos lo llamaban con desprecio «la casa de Chonyi» (Onías), y declaraban que el sacerdocio de Leontópolis no estaba capacitado para servir en Jerusalén, aunque en el mismo sentido de los que eran descalificados por causa de algún defecto corporal. Las ofrendas de Leontópolis eran consideradas nulas, a menos que fueran votos a los cuales se hubiera adscrito el nombre de este Templo de modo expreso (Men. xiii. 10 y la Gemara, 109 *a* y *b*). Esta condenación condicionada, sin embargo, parecía en extremo leve, excepto en el supuesto de que las afirmaciones citadas hu-

9. En vez del candelabro de oro de siete ramas, había una lámpara de oro suspendida de una cadena del mismo metal.

bieran sido hechas en un tiempo posterior cuando los dos Templos habían dejado de existir.

Y estos sentimientos no estaban fuera de razón. Los judíos egipcios se habían esparcido por todas partes: hacia el Sur, a Abisinia y Etiopía, y al occidente, y más allá, por la provincia de Cirene. En la ciudad de este nombre habían formado una de las cuatro clases en que se dividía la población (Estrabón en Jos. Ant. xiv. 7. 2). Una inscripción judaica de Berenice, al parecer fechada en el año 13 a. de J. C., muestra que los judíos cirenaicos formaban una comunidad clara, con nueve «regidores» propios, que sin duda se ocupaban de los asuntos comunales, no siempre una cosa fácil, puesto que los judíos cirenaicos eran notorios, si no por su turbulencia, por lo menos por un sentimiento de antipatía hacia los romanos, que fue sofocado más de una vez cruelmente en sangre.[10] Otras inscripciones prueban[11] que en otros lugares de su dispersión también los judíos tenían sus propios *arcontes* o «regidores», en tanto que la dirección especial del culto público siempre era confiada a los *archisynagogos*, o «gobernador principal de la Sinagoga», títulos que eran ostentados de modo concurrente.[12] Es muy dudoso, o quizá más que dudoso, que el Sumo Sacerdote de Leontópolis fuera considerado en realidad, como jefe de la comunidad judía de Egipto (Jost, Gesch. d. Judenth. i. p. 345). En Alejandría, los judíos estaban bajo el gobierno de un *etnarca* judío,[13] cuya autoridad era similar a la del *arconte* de las ciudades independientes (Estrabón en Jos. Ant. xiv. 7. 2). Pero su autoridad[14] fue transferida por Augusto a la de los «ancianos» (Filón, en Flacc., ed. Mangey, ii. 527). Otro cargo, probablemente romano, aunque por razones evidentes ocupado sólo por judíos, era el *alabarc*, o más bien *arabarc*, que era puesto sobre la población árabe.[15] Entre otros, Alejandro, el hermano de Filón, había ocupado este cargo. Si podemos juzgar la posición de las familias ricas judías de Alejandría por la de este *alabarc*, su influencia tenía que haber sido muy grande. La empresa de Alejandro era probablemente tan rica como la de los Saramalla, la gran familia de navie-

10. ¿Puede haber algún significado en el hecho de hacer llevar la cruz de Jesús a un cirenaico? (Lucas 23:26). Un significado simbólico lo tiene, si recordamos que la última rebelión judía (132-135 d. de J.C.) en que nombraron Mesías a Bar Cochba irrumpió primero en Cirene. La terrible venganza que cayó sobre los que habían seguido al falso Cristo no puede ser contada aquí.

11. Se han hallado inscripciones judías también en Mauritania y Argel.

12. En una tumba en Capua (Mommsen, Inscr. R. Neap. 3.657, en Schürer, p. 629). El tema es de gran importancia, pues ilustra el gobierno de la Sinagoga en los días de Cristo. Otra designación en las losas de las tumbas *πατὴρ συναγωγῆς* parece referirse solamente a la edad; una de ellas se dice que tenía 110 años.

13. Marquardt (Röm. Staatsverwalt., vol. i. p. 297). La nota 5 sugiere que *ἔθνος* puede significar *classes, ordo*.

14. El cargo en sí parece que se continuó (Jos. Ant. xix. 5. 2).

15. Comp. Wesseling, de Jud. Archont. pp. 63 y ss., en Schürer, pp. 627, 628.

ros y banqueros judíos de Antioquía (Jos. Ant. xiv. 13. 5; Guerra i. 13. 5). Su jefe tenía a su cargo la administración de los negocios de Antonia, la cuñada tan respetada del emperador Tiberio (Ant. xix. 5. 1). No se consideraba de gran importancia que un hombre le prestara al rey Agripa, cuando su fortuna estaba en baja forma, 7.000 libras esterlinas, con las cuales poder viajar a Italia (Ant. xviii. 6. 3), puesto que se las adelantó con la garantía de la esposa de Agripa, a quien él tenía en gran estima, y al mismo tiempo hizo provisión de que el dinero no debía ser gastado completamente antes que el príncipe fuera recibido por el emperador. Además, él tenía sus propios planes en el asunto. Dos de sus hijos se habían casado con hijas del rey Agripa; y un tercero, al precio de su apostasía, se había elevado sucesivamente a los cargos de procurador de Palestina y, finalmente, gobernador de Egipto (Ant. xix. 5. 1). El Templo de Jerusalén daba evidencia de la riqueza y munificencia de este millonario judío. El oro y la plata que cubrían las nueve puertas macizas que abrían paso al templo eran un regalo del gran banquero alejandrino.

La posesión de una riqueza así, unida, sin duda, al orgullo y altanería y desprecio no disimulado por las supersticiones que le rodeaban,[16] es natural que excitara los ánimos del populacho de Alejandría contra los judíos. El gran número de historias necias sobre el origen, historia primitiva y la religión de los judíos, que incluso los filósofos e historiadores de Roma recogen como genuinas, se originaron en Egipto. Toda una serie de escritores, empezando por Maneto (probablemente hacia el año 200 a. de J. C.), se dedicó a dar una especie de parodia histórica de los sucesos relatados en los libros de Moisés. El más audaz de estos escritorzuelos fue Apión, a quien Josefo replicó: un charlatán y embustero famoso, que escribía o daba charlas, con la misma presunción y falsedad, sobre cualquier tema concebible. Era la clase de individuo que se acomodaba a los alejandrinos, a los cuales hacía gran impresión, debido a su desparpajo y descaro. En Roma le metieron en cintura, y el emperador Tiberio caracterizó a este charlista fanfarrón como «el címbalo que retiñe del mundo». Había estudiado, visto y oído todo lo imaginable: incluso, en tres ocasiones, el sonido misterioso del Coloso de Memnon, cuando le daba el sol al amanecer. Por lo menos así estuvo grabado en el mismo Coloso, para informar a todas las generaciones (comp. Friedländer, u.s. ii. p. 155). Éste era el hombre en cuyas manos los alejandrinos pusieron la libertad de su ciudad, a quien confiaron sus asuntos más importantes y a quien exaltaron como el victorioso, el laborioso, el nuevo Homero.[17] No puede haber

16. Compse., por ejemplo, en un capítulo tan mordaz como el de Baruc vi., o el 2.º fragm. de la Sibila Eritrea, vs. 21-33.

17. Para un buen bosquejo de Apión, ver Hausrath, Neutest. Zeitg., vol. ii., pp. 187-195.

duda de que el favor popular de que gozaba era debido, en parte, a los virulentos ataques de Apión contra los judíos. Los relatos grotescos que elaboraba sobre su historia y religión los hacía despreciables. Pero su objeto real era soliviantar el fanatismo del populacho contra los judíos. Cada año, según les decía, era una costumbre judía el echar mano de algún desgraciado heleno, a quien engordaban durante un año, para luego sacrificarle, repartiéndose sus entrañas y enterrando el cuerpo, y que durante estos horribles ritos hacían un juramento feroz de enemistad perpetua contra los griegos. Les decía que ésta era la gente que se cebaba de la riqueza de Alejandría, que habían usurpado barrios de la ciudad a la cual no tenían derecho alguno, y reclamaban privilegios excepcionales; gente que se había demostrado eran traidores, y que causaban la ruina de todo el que se fiaba de ellos. «Si los judíos», exclamaba, «son ciudadanos de Alejandría, ¿por qué no adoran a los mismos dioses que los alejandrinos?». «Y si desean gozar de la protección de los Césares, ¿por qué no les erigen estatuas y rinden el honor divino a los mismos?» (Jos. Ag. Ap. ii. 4, 5, 6). No hay nada extraño en estas incitaciones a los fanáticos de la humanidad. En una forma u otra, han sido repetidas con gran frecuencia a lo largo de los siglos en todos los países, y, ¡ay!, por los representantes de todos los credos. ¡No es de extrañar que los judíos, como se lamenta Filón (Leg. ad Caj. ed. Frcf.), no deseen nada más que ser tratados como los demás hombres!

Ya hemos visto que las ideas que prevalecían en Roma sobre los judíos se derivaban principalmente de fuentes alejandrinas. Pero no es fácil comprender cómo un Tácito, un Cicerón o un Plinio podían dar crédito a tales absurdos como el de que los judíos habían venido de Creta (monte Ida: Idaei = Judaei), habían sido expulsados de Egipto a causa de padecer la lepra, y emigrado bajo un sacerdote apóstata, Moisés; o que el descanso del sábado se había originado por llagas, que habían obligado a los viajeros a parar y descansar cada siete días; o que los judíos adoraban la cabeza de un asno, o a Baco; y que su abstinencia de la carne de cerdo era debida a su temor y recuerdo de la lepra, o bien al culto de este animal, y otras necedades por el estilo (comp. Tácito, Hist. v. 2-4; Plut., Sympos. iv. 5). El romano educado miraba al judío con una mezcla de desprecio y de ira, tanto más porque, según sus nociones, el judío, desde que había sido sometido por Roma, ya no tenía derecho a su religión; y aún se sentía más exacerbado porque, hiciera lo que hiciera él, esta raza despreciada se le enfrentaba por todas partes con una religión que no admitía componendas ni compromisos, hasta el punto de formar una pared de separación con ritos tan exclusivos que hacía de ellos no sólo extraños, sino enemigos. Un fenómeno así el romano no lo había encontrado en parte alguna. Los romanos eran intensamente prácticos. A su modo de ver, la vida política y la religión

no sólo estaban entrelazadas, sino que formaban parte la una de la otra. Una religión aparte de una organización política, o que no ofreciera, como un *quid pro quo*, algún retorno directo de la Deidad a sus fieles, le parecía totalmente inconcebible. Todo país tiene su propia religión, argumentó Cicerón en su defensa de Flaccus. En tanto que Jerusalén no había sido vencido, el Judaísmo podía reclamar cierta tolerancia; pero ¿no habían mostrado los dioses inmortales lo que pensaban de esta raza, cuando los judíos fueron vencidos? Ésta era una especie de lógica que atraía al más humilde en la muchedumbre, que se apiñaban para oír al gran orador cuando defendía a su cliente, entre otras cosas, de la acusación de impedir el transporte de Asia a Jerusalén del tributo anual del Templo. Ésta no era una acusación de carácter popular, para hacerla contra un hombre en una asamblea semejante. Y los judíos —que (según se nos dice) para crear disturbio se habían distribuido entre la audiencia en números tales que Cicerón declaró de modo algo retórico que de buena gana hablaría a media voz, para que sólo le oyeran los jueces— tuvieron que escuchar al gran orador, sintiendo una punzada en sus corazones cuando les exponía al desprecio de los paganos, y hurgaba, con el índice en la herida, al abono por la destrucción de su nación, como el único argumento incontestable que el Materialismo podía oponer a la religión del Invisible.

Y esta religión, ¿no era, en palabras de Cicerón, «una superstición bárbara», y no eran sus adherentes, según Plinio (Hist. Nat. xiii. 4), «una raza distinguida por su desprecio a los dioses»? Empecemos con su teología. El filósofo romano podía simpatizar con la falta de creencia en cualquier realidad espiritual, y, por otra parte, podía entender los modos populares de culto y superstición. Pero, ¿qué podía decirse de un culto a algo por completo invisible; una adoración, según le parecía, en las nubes y el cielo, sin ningún símbolo visible, concertada con un desprecio y rechazo total de toda otra forma de religión —asiática, egipcia, griega, romana—, y su negativa a rendir el acostumbrado honor divino a los Césares, como la encarnación del poder romano? Luego tenemos los ritos. Ante todo tenemos el rito inicial de la circuncisión, un tema constante de burlas soeces. ¿Qué podía significar una cosa así; o lo que parecía una veneración ancestral del cerdo, o su temor al mismo, puesto que hacían un deber religioso el no participar de su carne? Su observancia del sábado, cualquiera que hubiera sido su origen, era meramente una indulgencia a la ociosidad. Los *literati* romanos jóvenes y del día se divertían andando la víspera del sábado, por entre las calles estrechas y tortuosas del *ghetto*, observando cómo la lámpara macilenta dejaba ver a los que vivían en las casas cuando murmuraban sus oraciones «con labios pálidos» (Persius v. 184), o bien, como Ovidio, buscaban en la Sinagoga ocasión para sus diversiones disolutas. El jueves era otro objetivo para su ingenio. En re-

sumen, a lo más, en el mejor de los casos, el judío era objeto de diversión popular constantemente, y cuando en el escenario del teatro era caricaturizado un judío, por absurda que fuera la historia o necia la burla, las risas resonaban atronadoras (comp. la cita de estas escenas con la introducción de la Midrash sobre Lamentaciones).

Y luego, cuando el orgulloso romano pasaba el día de sábado por las calles, el Judaísmo forzaba su presencia ante su vista, pues las tiendas estaban cerradas, y extrañas figuras deambulaban en vestido de fiesta. Eran extranjeros en tierra extraña, no sólo sin mostrar simpatía por lo que pasaba alrededcr de ellos, sino con un marcado desprecio y aborrecimiento de todo, y se manifestaba en su mismo porte el sentimiento inexpresado de que el tiempo de la caída de Roma y de toda su supremacía estaba muy cerca. Para poner el sentimiento general en las palabras de Tácito, los judíos se mantenían juntos, y eran en alto grado generosos el uno hacia el otro; pero siempre estaban llenos de rencor acerbo contra los otros. No comían ni dormían con extraños; y lo primero que enseñaban a sus prosélitos era a despreciar a los dioses, a renunciar a su propio país y cortar los lazos que les habían unido a sus padres, hijos o parientes. Sin duda, había alguna base de verdad que había sido deformada en estas acusaciones. Porque el judío, como tal, tenía sólo sentido en Palestina. Por una necesidad no decidida ni obrada por él, ahora era un elemento negativo en el mundo pagano, que, hiciera lo que hiciera, siempre sería una intrusión a los ojos del público. Pero los satiristas romanos fueron más allá de esto. Acusaron a los judíos de tener tal odio contra todos los otros seguidores de religiones, que ni aun querían indicar el camino a aquellos que seguían otro culto, ni incluso señalarle dónde estaba una fuente al sediento (Juv. Sat. xiv. 103, 104). Según Tácito, había una razón política y religiosa que lo explicaba. A fin de mantener a los judíos separados de todas las demás naciones, Moisés les había dado ritos contrarios a los de toda otra raza, para que vieran como inmundo lo que era sagrado para los demás, y como legal lo que para ellos era abominación (Hist. v. 13). Un pueblo así no merecía ni consideración ni piedad; y cuando el historiador cuenta que millares de ellos habían sido desterrados por Tiberio a Cerdeña, descarta la probabilidad de que perecieran en un clima tan severo con el comentario cínico de que esto implicaría una «pobre pérdida» *(vile damnum)* (Ann. ii. 85; comp. Suet. Tib. 36).

Con todo, el judío estaba allí, en medio de ellos. Es imposible establecer la fecha en que los primeros errabundos judíos dirigieron sus pasos hacia la capital del mundo. Sabemos que en las guerras bajo Pompeyo, Casio y Antonio, fueron llevados cautivos a Roma y vendidos como esclavos. En general, el partido Republicano era hostil a los judíos, y los Césares amistosos. Los esclavos judíos en Roma resultaron una adquisición poco lucrativa y enojosa. Se ad-

herían tenazmente a sus costumbres ancestrales, de modo que era imposible hacer que se conformaran a las casas paganas (Filón, Leg. ad Caj. ed. Frcf. p. 101). Hasta qué punto podían llevar su resistencia pasiva se ve en la historia que cuenta Josefo (Vida 3) según la cual algunos sacerdotes judíos conocidos suyos, durante su cautividad en Roma, se habían negado a comer nada más que higos y nueces, para evitar la contaminación con la comida gentil.[18] Sus amos romanos consideraron prudente dar a sus esclavos judíos la libertad, sólo por un pequeño rescate, o incluso sin él. Estos libertos formaron el núcleo de la comunidad judía en Roma, y en gran medida determinaron su carácter social. Naturalmente, siempre eran industriosos, sobrios, ambiciosos. En el curso del tiempo muchos adquirieron riquezas. Poco a poco inmigrantes judíos de mayor distinción engrosaron su número. Con todo, su posición social era inferior a la de sus correligionarios en otros países. La población judía, de unos 40.000 en tiempo de Augusto, y de 60.000 en tiempo de Tiberio, incluiría, naturalmente, a personas de todos los rangos: mercaderes, banqueros, *literati*, incluso actores.[19] En una ciudad que presentaba tantas tentaciones, los habría de todos los grados en cuanto a su profesión religiosa, y, sin duda, algunos de ellos no sólo imitarían los hábitos de los que les rodeaban, sino que los sobrepasarían en su libertinaje.[20] Sin embargo, incluso así, su conducta no servía de nada para cambiar la marca de aborrecimiento que pesaba sobre ellos por el hecho de ser judíos.

Augusto les asignó a los judíos un barrio especial, el distrito «catorce» al otro lado del Tíber, que se extendía desde la ladera del Vaticano hacia la isla del Tíber y al otro lado de ella, donde descargaban las barcas de Ostia. Éste parece haber sido un barrio pobre, poblado principalmente por vendedores ambulantes, vendedores de cerillas (Mart. i. 41; xii. 57), cristal, vestidos usados y géneros de segunda mano. El cementerio judío en este barrio[21] da evidencia de su condición. Todas las marcas y tumbas son pobres. No hay ni mármol ni rastro de pintura, a menos que lo sea una representación burda del candelabro de siete brazos de color rojo. Otro barrio judío era el de Porta Capena, donde la Vía Apia entraba en la ciudad. Allí cerca estaba el antiguo santuario de Egeria, utilizado en tiempo de Juvenal (Sat. iii. 13; vi. 542) como una especie de mercado por

18. Lutterbeck (Neutest. Lehrbegr., p. 119) sigue las sugerencias de Wieseler (Chron. d. Apost. Zeitalt., pp. 384, 402) y considera a estos sacerdotes como los acusadores de san Pablo, que ocasionaron su martirio.

19. Comp., por ejemplo, Mart. xi. 94; Jos. Vida 3.

20. Martialis, u.s. El *Anchialus*, por el cual el poeta hace jurar a un judío, es una corrupción de *Anochi Elohim* («Yo soy Dios») de Éxodo 20:2. Comp. Ewald, Gesch. Isr., vol. vii., p. 27.

21. Descrito por Bosio, pero ahora desconocido. Comp. Friedländer, u.s., vol. iii., pp. 510, 511.

los judíos. Pero tiene que haber habido judíos ricos también en este vecindario, puesto que algunas tumbas descubiertas allí tienen pinturas, algunas incluso figuras mitológicas, cuyo significado no ha sido averiguado. Un tercer cementerio judío se hallaba cerca de las antiguas catacumbas cristianas.

Pero, verdaderamente, los residentes judíos de Roma tienen que haber estado esparcidos por todos los barrios de la ciudad —incluso los mejores—, a juzgar por sus Sinagogas. Por las inscripciones, hemos reconocido no sólo su existencia, sino los nombres de no menos de siete de estas Sinagogas. Tres de ellas llevan, respectivamente, los nombres de Augusto, Agripa y Volumnio, que serían sus patrones, o bien porque los que adoraban en ellas era personal de sus casas o «clientes» de ellas; en tanto que dos de ellas derivan sus nombres del *Campus Martius*, y el barrio *Subura*, en el cual se hallaban (comp. Friedländer, u.s., vol. iii, p. 510). La *Sinagoga Elaias* puede haber sido llamada así por llevar en su fachada el diseño de un olivo, un emblema predilecto, y en Roma especialmente significativo, de Israel, cuyo fruto, cuando era aplastado, rendía el precioso aceite por el cual la luz divina resplandecía en medio de la noche del paganismo (Midr. R. sobre Éx. 36). Naturalmente, tiene que haber habido otras Sinagogas además de estas cuyos nombres conocemos.

Otro modo de seguir las pisadas de los peregrinajes de Israel parece significativo de modo extraño. Es siguiendo los datos entre los muertos, leyéndolos en losas rotas, en monumentos en ruinas. Son inscripciones rudas —y la mayoría de ellas en mal griego, o peor latín, ninguna en hebreo—, como los balbuceos de extranjeros. Con todo, ¡qué contraste entre la simple fe y sincera esperanza que expresan estos testimonios, y la triste proclamación de la falta total de creencia en futuro alguno para el alma que vemos en las tumbas de los romanos refinados, cuando no emplean un lenguaje de materialismo ordinario! Verdaderamente, la pluma de Dios en la historia con frecuencia ha ratificado la sentencia que una nación ha pronunciado sobre sí misma. La civilización que inscribía sobre sus muertos palabras como: «Al sueño eterno»; «Al descanso perpetuo»; o más burdo todavía: «No era, pasé a ser; fui y ya no soy. Esto es verdad; el que diga otra cosa, miente; porque yo ya no seré», añadiendo, como si fuera a modo de moraleja: «Y tú que vives, bebe, come, ven», estaba sentenciada al exterminio. Dios no enseñó esto a los suyos; y cuando seguimos el camino de éstos entre las piedras fragmentadas, podemos entender en qué forma una religión que proclamaba una esperanza tan diferente, tenía que hablar al corazón de muchos incluso en Roma, y, mucho más, la bendita seguridad de la vida y la inmortalidad que el Cristianismo trajo después, podía vencer a sus millares aunque fuera a costa de la pobreza, la vergüenza y la tortura.

Deambulando de cementerio en cementerio, y descifrando las

inscripciones de los muertos, podemos casi leer la historia de Israel en los días de los Césares, o cuando Pablo el prisionero puso el pie sobre el suelo de Italia. Cuando san Pablo, en su viaje en el «Castor y Pollux», tocó el puerto de Siracusa, durante su estancia allí de seis días se halló en medio de una comunidad judía, según podemos leer en una inscripción. Cuando desembarcó en Puteoli, se hallaba en la colonia judía más antigua después de la de Roma (Jos. Ant. xvii. 12. 1; Guerra ii. 7. 1), donde la hospitalidad cariñosa de los israelitas cristianos le constriñó a detenerse un sábado. Cuando «siguió hacia Roma» y llegó a Capua, encontró a judíos allí, como podemos inferir de la tumba de un «Alfius Juda», que había sido *arconte* de los judíos y *archisinagogos* en Capua. Cuando se acercó a la ciudad, halló en Anxur (Terracina) una Sinagoga.[22] En Roma, la comunidad judía estaba organizada como en otros lugares (Hechos 28:17). Parece extraño cuando, después de tantos siglos, volvemos a leer los nombres de los *arcontes* de las varias Sinagogas, todos romanos, tales como Claudio, Asteris, Julián (que era el *arconte* de la Sinagoga Campesiana y sacerdote de la Agripesiana, el hijo de Julián el *archisinagogo*, o jefe de los ancianos de la Sinagoga Augustana). Y así en otros lugares. En estas tumbas hallamos nombres de dignatarios de Sinagoga judíos, en cada centro de población, en Pompeya, en Venusia, el lugar de nacimiento de Horacio; en las catacumbas judías; y asimismo inscripciones judías en África, en Asia, en las islas del Mediterráneo, en Ægina, en Patrae, en Atenas. Aun cuando no hayan sido descubiertos datos o restos de colonias primitivas, podemos inferir su presencia al recordar la extensión casi increíble del comercio romano, que llevó a la formación de colonias de importancia en Bretaña, o cuando descubrimos entre las tumbas las de «mercaderes sirios», como en España (donde san Pablo esperaba poder ir a predicar, sin duda, también a sus propios paisanos), por toda la Galia y aun en las partes más remotas de Alemania.[23] Así que las afirmaciones de Josefo y de Filón en cuanto a la dispersión de Israel por todos los países del mundo conocido han sido demostradas como verídicas.

Pero la importancia especial de la comunidad judía en Roma se halla en su contigüidad a la sede del gobierno del mundo, en que todo movimiento podía ser observado e influido, y donde se podía prestar apoyo a las necesidades y deseos de aquel cuerpo compacto que, por desparramado que estuviera, era uno en el corazón y el sentimiento, en pensamiento y propósito, en fe y en práctica, en sufrimiento y en prosperidad.[24] Así, cuando, a la muerte de Herodes,

22. Comp. Cassel, en Ersch u. Gruber Encyclop., 2.ª sec., vol. xxvii., p. 147.
23. Comp. Friedländer, u.s., vol. ii., pp. 17-204, *passim*.
24. Fue probablemente esta unidad de los intereses israelitas lo que motivó a Cicerón (Pro Flacco, 28) a que se lanzara audazmente en contra de los judíos, a menos que el orador sólo tratara de ganar puntos para su cliente.

una diputación de Palestina se dirigió a la capital para procurar la restauración de su Teocracia bajo el protectorado de Roma (Jos. Ant. xvii. 11. 1; Guerra ii. 6. 1), no menos de 8.000 judíos romanos se adhirieron a ella. Y en caso de necesidad podían hallar amigos poderosos, no sólo entre los príncipes de la casa de Herodes, sino entre favoritos de la corte que eran judíos, como el actor de quien habla Josefo (Vida 3), entre los que se inclinaban hacia el Judaísmo, como Popea, la esposa disoluta de Nerón, cuyo ataúd, en la forma del de una judía, fue colocado entre las urnas de los emperadores;[25] o entre los prosélitos reales, como los de todos los rangos, que, por superstición o por convicción, se habían identificado con la sinagoga.[26]

En realidad, no había ninguna ley que impidiera la extensión del Judaísmo. Excepto durante el breve período en que Tiberias (año 19 d. de J. C.) expulsó de Roma a los judíos, y envió a 4.000 de ellos a Cerdeña, para luchar con los bandidos, los judíos no sólo gozaron de perfecta libertad, sino de privilegios excepcionales. En el reino de César y de Augusto hubo una serie de edictos que les aseguraban el pleno ejercicio de su religión y de sus derechos comunales.[27] En virtud de ellos no eran molestados en sus ceremonias religiosas, ni en la observancia de sus sábados y fiestas. Se les permitía transportar el tributo al Templo de Jerusalén, y el expolio de estos fondos por magistrados civiles era considerado como un sacrilegio. Como los judíos objetaban a llevar armas, o marchar, en sábado, eran excluidos del servicio militar. Por causas similares, no se les obligaba a aparecer en los tribunales de la ley en los días santos. Augusto incluso ordenó que, cuando la distribución pública de trigo o de dinero entre los ciudadanos cayera en sábado, los judíos tenían que recibir su parte el día siguiente. En un espíritu similar las autoridades de Roma confirmaron un decreto por el cual el fundador de Antioquía, Seleuco I (Nicátor) (Ob. 280 a. de J. C.), había concedido a los judíos el derecho de ciudadanía en todas las ciudades del Asia Menor y Siria que él había edificado, y el privilegio de recibir, en vez del aceite que era distribuido, que su religión les prohibía usar (Ab. Sat. ii. 6), su equivalente en dinero (Jos. Ant. xii. 31. 1). Estos derechos fueron mantenidos por Vespasiano y Tito, incluso después de la última guerra judía, a pesar de la resistencia de estas ciudades. No es de extrañar que, a la muerte de César (44 a. de J. C.), los judíos de Roma se reunieran muchas noches, desper-

25. Schiller (Gesch. d. Röm. Kaiserreichs, p. 583) niega que Popea fuera una prosélita. Es, sin duda, verdad, según él dice, que el hecho de su sepultura no ofrece evidencia absoluta de ello; pero comp. Jos. Ant. xx. 9. 11; Vida 3.

26. La cuestión de los judíos prosélitos será tratada en otro lugar.

27. Comp. Jos. Ant. xiv. 10, *passim*, y xvi. 6. Estos edictos son cotejados en Krebs, Decreta Romanor. pro Jud. facta, con numerosos comentarios por el autor y por Levysshon.

tando sentimientos de asombro en la población cuando cantaban en melodías tristes sus Salmos alrededor de la pira en que había sido quemado el cuerpo de su benefactor, y elevaban endechas patéticas (Suet. Caes. 84). Las medidas de Tiberio contra ellos fueron debidas a la influencia de su favorito Sejano, y cesaron cuando éste cayó. Además, eran el resultado del sentimiento público de aquel tiempo en contra de todos los ritos extranjeros, que había sido exacerbado por la conducta vil de los sacerdotes de Isis contra una matrona romana, y fue de nuevo provocado ante la gran impostura contra Fulvia, una noble romana prosélita, por parte de unos rabinos vagabundos. Pero incluso así, no hay razón para creer que todos los judíos, literalmente, abandonaran Roma. Muchos hallarían medios de permanecer escondidos secretamente. En todo caso, veinte años después, Filón halló allí una gran comunidad, dispuesta a darle apoyo en su misión en favor de sus paisanos egipcios. Toda medida temporal contra los judíos, apenas puede ser, pues, considerada como una seria interferencia con sus privilegios, o un cese del favor imperial que se les mostraba.

VI

Vida política y religiosa de los judíos de la dispersión en el Occidente. Su unión en la gran esperanza del libertador futuro

No fue sólo en la capital del Imperio que los judíos gozaron de los derechos de la ciudadanía romana. Muchos en Asia Menor podían enorgullecerse del mismo privilegio (Jos. Ant. xiv. 10, *passim*; Hechos 22:25-29). Los gobernantes seléucidas de Siria habían concedido ya privilegios similares a los judíos en muchos lugares. Así que poseían en algunas ciudades privilegios dobles: la condición de ciudadanos romanos, y los privilegios de ciudadanos asiáticos. Los que gozaban de la primera tenían derecho a un gobierno civil propio, bajo arcontes elegidos por ellos mismos, completamente independientes del régimen y tribunales de las ciudades en que vivían. Como ejemplo, podemos mencionar los judíos de Sardis, Éfeso, Delos, y al parecer también los de Antioquía. Pero, tanto si estaban legalmente autorizados a ello como si no, probablemente en todas partes reclamaban el derecho al autogobierno, y lo ejercían, excepto en períodos de persecución. Pero, como ya hemos dicho, también poseían, además de esto, por lo menos en muchos lugares, los privilegios de la ciudadanía asiática, en la misma extensión que sus conciudadanos paganos. Este doble estado y jurisdicción podía llevar a complicaciones serias si los arcontes no se habían confinado en su autoridad a los intereses estrictamente comunales (comp. He-

chos 19:14; 9:2), sin interferir en la administración ordinaria de justicia, y los judíos se sometían voluntariamente a las sentencias pronunciadas por sus propios tribunales.

Pero, a la verdad, gozaron incluso de más privilegios que la libertad religiosa y los privilegios comunales. Entraba en el espíritu de aquellos tiempos que los potentados amigos de Israel concedieran grandes sumas o bien al Templo de Jerusalén, o a las Sinagogas en las provincias. El magnífico pórtico del Templo estaba «adornado» con muchos «dones o regalos dedicados» de este tipo. Así, leemos de repetidas ofrendas costosas hechas por los Ptolomeos, de una corona de oro que Sosio ofreció después de haber tomado Jerusalén en conjunción con Herodes, y de ricos frascos que Augusto y su esposa habían donado al Santuario.[1] Y aunque este mismo emperador alabó a su nieto por no visitar Jerusalén en su viaje de Egipto a Siria, con todo, hizo provisión para un sacrificio diario en favor suyo, que sólo cesó cuando se proclamó la última guerra contra Roma (Jos. Guerra ii. 10. 4; ii. 17. 2). Incluso la circunstancia de que había un «Tribunal de los gentiles», adornado con mármol, que llevaba tabletas que, en latín y griego, advertían a los gentiles de que no podían ir más adelante,[2] demuestra que el Santuario era frecuentado por otros además de los judíos, o, en palabras de Josefo, que «era tenido en reverencia por las naciones de hasta los extremos de la tierra» (Guerra iv. 4. 3; comp. Guerra ii. 17. 2-4).

En Siria también, donde, según Josefo, vivía el mayor número de judíos (Guerra vii. 3. 3), experimentaban éstos favor de modo especial. En Antioquía sus derechos e inmunidades estaban registrados en tablas de bronce (Guerra vii. 5. 2).

Ciertamente, la capital de Siria era una de sus residencias favoritas. Se recordará la importancia concedida a la ciudad en los días de la primitiva Iglesia Cristiana. Antioquía era la tercera ciudad del Imperio, y se hallaba junto al territorio de lo que los rabinistas designaban como «Siria» y todavía consideraban como tierra santa. Así que formaba, por así decirlo, como una avanzada de Palestina en el mundo gentil. La principal Sinagoga era un edificio magnífico, a la cual los sucesores de Antíoco Epífanes habían concedido los despojos que el monarca había traído del Templo. La relación entre Jerusalén y Antioquía era muy estrecha. Todo lo que ocurría en esta ciudad era observado con avidez en la capital judaica. La extensión del Cristianismo tiene que haber causado graves preocupaciones. Aunque el Talmud es en extremo cuidadoso en no recoger información desfavorable, que podía luego llevar a problemas ulteriores, sabemos que tres de los rabinos principales fueron allí con

1. Jos. Ant. xii. 2. 5; xiii. 3. 4; Ag. Ap. ii. 5; Ant. xix. 16. 4; Guerra v. 13.
2. Una de estas tabletas ha sido excavada recientemente. Comp. «The Temple: its Ministry and Services in the Time of Christ», p. 24.

una misión, que no podemos dudar que tenía por objeto detener el progreso del Cristianismo. Luego, hallamos en un período posterior un registro de la controversia en Antioquía entre los rabinos y los cristianos (comp. en general Neubauer, Géogr. du Talmud., pp. 312, 313). Sin embargo, los judíos de Antioquía eran estrictamente helenistas, y en una ocasión un gran rabino no pudo hallar entre ellos una copia ni aun del libro de Ester en hebreo, por lo que se vio obligado a escribirlo de memoria, para su uso en la Sinagoga. Esta ciudad era un lugar adecuado, en el borde fronterizo, llena de helenistas, en íntima relación con Jerusalén, para ser el punto de nacimiento del nombre «cristiano», para enviar a Pablo en su misión al mundo gentil y para obtener para él mismo una carta de ciudadanía mucho más noble que la que quedaba registrada en tabletas de bronce.

Pero, por más privilegios que pudiera gozar Israel, la historia registra una serie casi continua de intentos, por parte de las comunidades entre las que vivía, de privarle no sólo de sus inmunidades, sino incluso de sus derechos comunes. A la cabeza de las razones que explican este antagonismo hay que colocar la pugna absoluta entre el Paganismo y la Sinagoga, y el aislamiento social propio que el Judaísmo consideró necesario. Era reconocido como ilegal para un judío incluso el «tener compañía o acercarse a uno de otra nación» (Hechos 10:28). El luchar contra esto era hallarle faltas a la ley y a la religión que le hacía judío. Pero, además, había el orgullo del linaje, credo, iluminación y privilegios nacionales, que san Pablo resume tan gráficamente con «jactarse de Dios y de la ley» (ver Romanos 2:17, 24). Aunque Filón y Hillel lo habrían expresado de modo diferente, habrían hablado de modo unánime respecto a la absoluta superioridad del judío como tal. Pretensiones de este tipo tienen que haber sido más provocativas, por el hecho de que el populacho, en todo caso, ya envidiaba la prosperidad que la diligencia, talento y capital les había asegurado a los judíos por todas partes. ¿Por qué debía esta corporación cerrada, y extranjera, poseer todos los derechos cívicos y verse libre de muchas de sus cargas? ¿Por qué debían ser sus reuniones exceptuadas de los «collegia illicita»? ¿Por qué debían ser los únicos autorizados para exportar parte de la riqueza nacional, para dedicarla a su superstición en Jerusalén? El judío no podía fingir ningún interés real en lo que hacía grande a Éfeso, atractivo a Corinto e influyente a Atenas. Estaba dispuesto a sacar ventaja de ello; pero su pensamiento interior no podía ser otro que desprecio, y todo lo que quería era que le dejaran quieto y le protegieran en sus actividades. ¿Qué interés tenía en los designios, ambiciones y pugnas mezquinas que agitaban a la población turbulenta de aquellas ciudades griegas? ¿A quién le importaban sus reuniones populares y sus ruidosas discusiones? El reconocimiento del hecho que, como judíos, eran extranjeros en una tierra

extraña, los hacía muy leales a los poderes gobernantes y les procuraba la protección de los reyes y Césares. Pero también levantaba el odio del populacho.

Es un hecho único en la Historia que éste fue el caso, y que estos miembros dispersos por doquier estuvieron unidos en un solo cuerpo. La explicación verdadera y única de ello hay que buscarla en un impulso divino más elevado. Los eslabones que los unían entre sí eran: un *credo* común, una *vida* común, un *centro* común y una *esperanza* común.

Doquiera residía un judío, por mucho que difiriera de sus hermanos, el Monoteísmo, la misión divina de Moisés y la autoridad del Antiguo Testamento eran artículos de fe puestos más allá de toda duda por igual. Puede muy bien haber ocurrido que el judío helenista, que vivía en medio de una población hostil, curiosa y grosera, se abstuviera de exhibir en su dintel y postes de la puerta, a la derecha, la *Mezuzah*,[3] que incluía el pergamino doblado que en veintidós líneas llevaba las palabras de Deuteronomio 4:4-9 y 11:13-21, o de llamar la atención con la amplitud del *Tephillin*[4] o filacterias en el brazo izquierdo y frente, o incluso de hacer visible el *Tsitsith*,[5] o ribetes en los bordes de sus vestidos.[6] Es posible, realmente, que todas estas observancias pudieran no haber sido consideradas incumbentes a cada judío.[7] En todo caso, no hallamos mención a las mismas en los escritores paganos. De modo similar, podían fácilmente haberse mantenido al margen, o no haber tenido facilidades para las purificaciones prescritas. Pero, según tenemos evidencia abundante, en todo lugar donde había por lo menos diez *Batlanim*, hombres jefes de familia que tenían tiempo suficiente para asistir regularmente, había desde tiempos antiguos (Hechos 15:21) una Sinagoga, y, si era posible, más de una.[8] Donde no había

3. Ber. iii. 3; Meg. i. 8; Moed. K. iii. 4; Men. iii. 7. Comp. Jos. Ant. iv. 8. 13; y el tratado Mezuzah, en Kirchheim, Septem libri Talmud. parvi Hierosol., pp. 12-17.

4. Mateo 23:5; Ber. i. 3; Shabb. vi. 2; vii. 3; xvi. 1; Er. x. 1, 2; Sheq. iii. 2; Meg. i. 8; iv. 8; Moed. Q. iii. 4; Sanh. xi. 3; Men. iii. 7; iv. 1; Kel. xviii. 8; Miqv. x. 3; Yad. iii. 3. Comp. Kirchheim, Tract. Tephillin, u.s., pp. 18-21.

5. Moed. K. iii. 4; Eduy. iv. 10; Men. iii. 7; iv. 1. Comp. Kirchheim, Tract. Tsitsith, u.s., pp. 22-24.

6. El *Tephillin* incluía una transcripción de Éxodo 13:1-10, 11-16; Deuteronomio 6:4-9; 11:13-21. El *Tsitsith* lo llevaban en obediencia al mandato de Núm. 15:37, etc.; Deuteronomio 22:12 (comp. Mateo 9:20; 14:36; Marcos 5:27; Lucas 8:44).

7. Es notable que Aristeas parece hablar sólo de las filacterias en el brazo, y Filón de las de la cabeza, mientras que la Septuaginta toma la orden por completo en un sentido metafórico. Esto ya ha sido indicado en este libro de erudición gigantesca: Spencer, De Leg. Hebr., p. 1.213. Frankel (Ueber d. Einfl. d. Pal. Exeg., pp. 89, 90) trata en vano de controvertir la afirmación. La insuficiencia de sus argumentos ha sido mostrada plenamente por Herzfeld (Gesch. d. Volk. Isr., vol. iii., p. 224).

8. *συναγωγή* Jos. Ant. xix. 6. 3; Guerra, ii. 14. 4, 5; vii. 3. 3; Filón, Quod omnis probus liber, ed. Mangey, ii., p. 458; *συναγώγιον*, Filón, Ad. Caj. ii., p. 591; *σαββατεῖον*, Jos. Ant. xvi. 6. 2; *σευκτήριον*, Filón, Vita Mosis, lib. iii., ii., p. 168.

Sinagoga había por lo menos un *Proseuche* (Hechos 16:13),[9] o lugar público de reunión al aire libre, en forma de teatro, generalmente fuera de la ciudad, cerca de un río o el mar, para hacer fáciles las ilustraciones. Éstas, como sabemos por los escritores clásicos, eran conocidas por todos los paganos, y aun frecuentadas por ellos. La observancia del sábado, los ayunos de los jueves, su Día de Expiación, las leyes relacionadas con la comida, y sus peregrinajes a Jerusalén, todo ello hallaba simpatizantes entre los gentiles judaizantes.[10] Pero, para el judío, la Sinagoga era un lazo de unión por todo el mundo. Allí, el sábado y los días de fiesta se reunían, para leer del mismo Leccionario las mismas lecciones de la Escritura que sus hermanos leían por todo el mundo, y para decir, en las palabras de la misma liturgia, sus oraciones comunes, captando los ecos de los magníficos servicios del Templo en Jerusalén. Los paganos tienen que haberse quedado atónitos ante lo que escuchaban y observaban en la penumbra de la Sinagoga, la luz misteriosa al otro extremo, velado por la cortina, en que eran guardados los sagrados oráculos con reverencia, envueltos en cubiertas costosas. Aquí el judío forastero podía hallarse como en casa: los mismos arreglos y disposición que en su propio país, los bien conocidos servicios y oraciones. Una bienvenida hospitalaria a la comida del sábado, y, en muchas casas, sería invitado y de buena gana le ofrecerían ayuda para hallar trabajo o en la tribulación.

Porque la más profunda de todas las convicciones era la de un centro común; el más fuerte de todos los sentimientos era el amor que los ataba a todos a Palestina y a Jerusalén, la ciudad de Dios, el gozo de toda la tierra, la gloria de su pueblo Israel. «Si te olvido, oh Jerusalén, olvide mi mano derecha su destreza; que mi lengua se quede pegada al paladar de mi boca.» El helenista y el oriental pensaban igualmente en este punto. Como el suelo de su tierra nativa, los hechos de su pueblo, las tumbas de sus padres atraen al viajero en tierra lejana al hogar de su niñez, o llenan al exiliado de un anhelo irreprimible, lo mismo los sonidos que el judío oía en su Sinagoga, y las observancias que guardaba. Y no se trataba meramente de cuestión de patriotismo, de historia o de asociación. Era un principio religioso, una esperanza espiritual. Ninguna verdad estaba más firmemente enraizada en la conciencia de todos que la de que sólo en Jerusalén los hombres podían adorar verdaderamente (Juan 4:20). Como antaño a la hora del culto Daniel se volvía hacia la Santa Ciudad, así también en la Sinagoga, en sus oraciones, cada

9. προσευχή. Jos. Ant. xiv. 10. 23; Vida 54; Filón, en Flacc. ii., p. 523; Ad Caj. ii., pp. 565, 596; Epiphan. Haer lxxx. 1. Comp. Juven. Sat. iii. 296: «Ede ubi consistas? in qua te quaero proseucha?».

10. Comp., entre otros, Ovid. Ars. Amat. i. 76; Juv. Sat. xiv. 96, 97; Hor. Sat. i. 5. 100; 9. 70; Suet. Aug. 93.

judío se volvía hacia Jerusalén; y todo lo que podía considerar que implicaba falta de reverencia, cuando se miraba en esta dirección, era considerado un grave pecado. De toda Sinagoga en la Diáspora llegaba a Jerusalén un tributo anual para el Templo,[11] sin duda acompañado de ricas ofrendas votivas. Eran pocos los que, pudiendo emprender o permitirse el viaje, no habían ido alguna vez a la Ciudad Santa para asistir a una de las grandes fiestas (Filón, De Monarchia. ii. p. 223). Filón, que se hallaba bajo el mismo hechizo que cualquier rabinista fanático, había sido, él mismo, uno de los enviados por sus conciudadanos para ofrecer oraciones y sacrificios en el gran Santuario.[12] Estas ideas y sentimientos nos ayudan a comprender cómo en las grandes fiestas, como dice Josefo con suficiente autoridad, la población de Jerusalén —dentro de sus límites eclesiásticos— podía aumentar hasta la enorme cifra de casi tres millones (Guerra vi. 9.3; comp. ii. 14. 3).

Y todavía había un lazo más fuerte que era la *esperanza* común. Esta esperanza les señalaba a todos ellos, por desparramados que estuvieran, la vuelta a Palestina. Para ellos la venida del Mesías indudablemente implicaba la restauración del reino de Israel, y, como primera parte del mismo, el retorno de los «dispersos».[13] Ciertamente todo judío devoto oraba, día tras día: «Proclama con tu sonora trompeta nuestra liberación, y levanta una bandera para congregar a nuestros dispersos, y reunirnos desde los cuatro cabos de la tierra. Bendito seas, ¡oh Señor!, Tú que reúnes a los desterrados de tu pueblo Israel.»[14] Esta oración incluía, por ser de carácter general, a las diez tribus perdidas. Así, por ejemplo, la profecía de Oseas 11:11 era traducida: «Como un pájaro acudirán velozmente de Egipto —refiriéndose al Israel de antaño—, y de la tierra de Asiria como una paloma —refiriéndose a las diez tribus— (Midr. sobre Cantares 1:15, ed. Varsovia, p. 11 *b*).[15] Y así, incluso estos errantes y extraviados, perdidos desde hacía tanto tiempo, eran contados en el redil del buen pastor.[16]

Es digno de notar de qué modo tan universal y cálido tanto el Judaísmo oriental como el occidental acariciaban esta esperanza

11. Comp. Jos. Ant. xiv. 7. 2; xvi. 6, *passim*; Filón, De Monarchia, ed. Mangey. ii., p. 224; Ad Caj. ii., p. 568; Contra Flacc. ii., p. 524.

12. Filón, en un fragmento preservado en Euseb., Praepar. Ev. viii. 13. Lo que significaba el Templo para Israel, y lo que implicó su pérdida para ellos y para todo el mundo, lo mostraremos más adelante en este libro.

13. Incluso Maimónides, a pesar de su deseo de minimizar la expectativa mesiánica, lo admite.

14. Ésta es la décima de las dieciocho (o diecinueve) bendiciones de las oraciones diarias. De éstas, la primera y las últimas tres son ciertamente las más antiguas. Pero esta décima data también de antes de la destrucción de Jerusalén. Comp. Zunz, Gottesd. Vortr. d. Juden., p. 368.

15. Comp. Jer. Sanh. x. 6; Sanh. 110 *b*: Yalk. Shim.

16. La sugerencia la hace Castelli, Il Messia, p. 253.

del retorno de todo Israel a su propia tierra. Los Targumim llevan repetidas referencias a ello;[17] y aunque hay muchas cuestiones en cuanto a la fecha exacta de estas paráfrasis, no se puede dudar que a este respecto representan el modo de ver de la Sinagoga en los tiempos de Jesús. Por la misma razón podemos recoger del Talmud y los comentarios primitivos lo que era la esperanza de Israel con respecto al retorno de los «dispersos».[18] Era una idea hermosa el asemejar a Israel al olivo, que nunca se ve desnudo de hojas (Men. 53 *b*). La tormenta de la tribulación que había caído sobre él había sido verdaderamente un juicio, pero no lo había destruido, sólo lo había purificado. Incluso así, las persecuciones de Israel habían servido para preservarlo de que se mezclara con los gentiles. Los cielos y la tierra podían ser destruidos, pero no Israel; y su liberación final dejaría muy atrás en maravilla a la de Egipto. Los vientos soplarían para juntar a los dispersos; es más, si hubiera algún israelita aislado en algún país, por distante que fuera, sería restaurado. Con todos los honores las naciones gentiles los devolverían. Los patriarcas y todos los justos resucitarían para compartir los gozos de la nueva posesión de su tierra; se elevarían nuevos himnos, así como los antiguos, en alabanza a Dios. Más aún, los límites de la tierra se extenderían más allá de todo lo que había sido con anterioridad, y la harían tan ancha como la promesa inicial a Abraham. Y esta posesión ya no les sería quitada, ni los goces se trocarían más en tristeza. En vista de unas expectativas tan generales, no podemos por menos que marcar la maravillosa sobriedad con que los apóstoles hacen la pregunta a Jesús: «¿Restaurarás el reino a Israel en este tiempo?» (Hechos 1:6).

Tales esperanzas y expectativas se expresan no sólo en los escritos talmúdicos. Las hallamos en toda la literatura tan interesante de tipo apocalíptico, los Pseudoepígrafos, a los cuales ya nos hemos referido. Los dos primeros, el Libro de Enoc y los Oráculos de la Sibila, son igualmente enfáticos sobre el tema. El vidente del Libro de Enoc contempla a Israel en el tiempo del Mesías, viniendo en carruajes, y llevado en alas del viento desde Oriente, Occidente y Mediodía (Libro de En. cap. lvii.; comp. xc. 33). Hay más detalles de este acontecimiento feliz en la Sibila Judía. En sus declaraciones estos tres sucesos están conectados: la venida del Mesías,[19] la reedi-

17. Notablemente, en relación con Éxodo 12:42 (tanto en el Pseudo-Jon. como en el Jer. Targum); Números 24:7 (Jer. Targ.); Deuteronomio 30:4 (Targ. Pseudo-Jon.); Isaías 14:29; Jeremías 33:13; Oseas 14:7; Zacarías 10:6. El doctor Drummond, en su Jewish Messiah, p. 335, cita del Targum sobre Lamentaciones. Pero éste data de mucho más tarde que el período talmúdico.

18. Como cada frase que sigue debería ser respaldada por una o más referencias a obras distintas, el lector que desee verificar las afirmaciones en el texto puede consultar a Castelli, u.s., pp. 251-255.

19. La ficción de los dos Mesías —uno el Hijo de David, y el otro el Hijo de José, estando este último relacionado con la restauración de las diez tribus— se ha mos-

ficación del Templo,[20] y la restauración de los dispersos (iii. 732-735), cuando todas las naciones traerán sus riquezas a la casa de Dios (iii. 766-783).[21] Este último hecho nos recuerda especialmente su origen helenista. Un siglo más tarde aparece la misma gozosa confianza, quizás en palabras más claras aún, en el llamado «Salterio de Salomón». Así, en el Salmo diecisiete irrumpe con este cántico: «Bienaventurados los que vivirán en aquellos días, en la reunión de las tribus, que Dios realizará» (Salt. de Sal. 17:50; comp. también Salmo 11). Y no es de extrañar, puesto que son los días en que «el Rey, el Hijo de David» (Salmos Salom. 18:23), habiendo limpiado a Jerusalén (v. 25) y destruido a los paganos con la palabra de su boca (v. 27), reunirá en uno a su pueblo santo, al cual regirá con justicia, y juzgará sobre la tierra según las tribus; cuando «ningún extranjero habitará ya entre ellos» (vv. 30, 31) y juzgará a las tribus de su pueblo (v. 28), «dividiendo entre ellas la tierra según las tribus».

Otra pausa y llegamos al tiempo en que apareció Jesús el Mesías. Conociendo las características de aquel tiempo, no podemos maravillarnos de que el Libro de los Jubileos, que data de este período, tuviera un molde rabínico más bien que apocalíptico. Con todo, incluso aquí hay una referencia a la futura gloria bien clara. Así, se nos dice que, aunque por sus maldades Israel había sido desparramado, Dios los «reuniría a todos de en medio de los paganos», «edificando entre ellos su Santuario, y habitando con ellos». Este Santuario tenía que ser «para siempre, y Dios aparecería ante los ojos de todos, y cada uno le reconocería como el Dios de Israel y el Padre de todos los hijos de Jacob y Rey sobre el monte Sión, por los siglos de los siglos. Y Sión y Jerusalén serían santos» (Libro de Jub. cap. i; comp. también cap. 23). Cuando escuchamos estas palabras del que probablemente sería un contemporáneo de Jesús, podemos entender en cierta medida la indignación popular que desencadenaría una acusación como la que se hizo a Jesús, de que el Hombre de Nazaret había propuesto destruir el Templo (Juan 2:19), o que él pensaba meramente en los hijos de Jacob.

Hay una pausa ominosa de un siglo antes que volvamos a hallar un libro de esta clase, que lleva el título de Cuarto Libro de Esdras.

---

trado de modo concluyente que es de fecha postcristiana (comp. Schöttgen, Horae Hebr. i., p. 359; y Wünsche, Leiden d. Mess., p. 109). Posiblemente fue inventada para hallar explicación a Zacarías 12:10 (comp. Succ. 52 *a*), tal como la doctrina sociniana de la asunción de Cristo al cielo al principio de su ministerio fue inventada para explicar Juan 3:13.

20. B. iii. 286-294; comp. B. v. 414-433.

21. M. Maurice Vernes (Hist. des Idées Messian., pp. 43-119) sostiene que los autores de Enoc y Orác. Sib. iii. esperaban este período bajo el reinado de los Macabeos, y consideraban a uno de ellos como el Mesías. Se necesita una manera peculiar de leer la historia y una imaginación muy viva para llegar a una conclusión así.

Este siglo había sido decisivo para la historia de Israel. Jesús había vivido y muerto; sus apóstoles habían proclamado las noticias del nuevo reino de Dios; la Iglesia había sido fundada y separada de la Sinagoga; y el Templo había sido destruido, la Ciudad Santa desolada, e Israel sufrido tribulaciones, comparadas con las cuales, todas las anteriores podían muy bien ser olvidadas. Pero ya la nueva doctrina había echado raíces profundas tanto en el oriente como en suelo helenístico. Sería extraño, realmente, si en estas circunstancias este libro no hubiera sido distinto de los que le precedieron; más extraño aún, si las mentes judías sinceras y los corazones judíos ardientes hubieran permanecido sin ser afectados por la nueva enseñanza, aun cuando la doctrina de la Cruz seguía siendo una piedra de tropiezo, y el anuncio del Evangelio una roca de ofensa. Pero quizá tenemos dificultad para estar preparados a hallar, como en el Cuarto Libro de Esdras, miras doctrinales que eran totalmente extrañas al Judaísmo, y se derivaron evidentemente del Nuevo Testamento, y que, con lógica consecuencia, parecen llevar a él.[22] La mayor parte del libro puede ser descrita diciendo que se revuelve inquieta; el vidente es agitado por el problema y las consecuencias del pecado, que aquí por primera y única vez es presentado como en el Nuevo Testamento; mediante la pregunta por qué hay tan pocos que se salvan; y especialmente por lo que a un judío debe haberle parecido el inescrutable y terrible misterio de los sufrimientos y destierro de Israel.[23] Y, sin embargo, hasta donde podemos ver, no se indica ningún otro medio de salvación que el de las obras y la justicia personal. En todo él hay un tono de profunda tristeza e intensa sinceridad. Casi nos parece, algunas veces, oír el viento de la nueva dispensación soplando las hojas secas del otoño de Israel. Hasta aquí la parte principal del libro. La segunda, o apocalíptica, se esfuerza en resolver el misterio del estado de Israel prediciendo su futuro. Aquí también hay ecos de las afirmaciones del Nuevo Testamento. Lo que ha de ser el fin, se nos dice en palabras inconfundibles. Su «Hijo», a quien el Altísimo ha tenido preservado desde antiguo para librar «a la criatura» por medio de Él, aparece de repente en la forma de un Hombre. De su boca saldrán a la vez fuego y tormentas, los ayes y tribulaciones de aquellos últimos días. Y cuando se reúnan en guerra contra Él, Él, de pie sobre el monte Sión, y la Santa Ciudad, descenderá del cielo, preparado y dispues-

22. La parte doctrinal de IV Esdras se puede decir que está saturada del dogma del pecado original, que es totalmente extraño a la teología de los rabinos como la del Judaísmo helenista. Comp. Vis. i., cap. iii. 21, 22; iv. 30, 38; Vis. iii., cap. vi. 18, 19 (ed. Fritzsche, p. 607); 33-41; vii. 46-48; viii. 34-35.

23. Parece, casi, que hay un paralelismo entre este libro y la Epístola a los Romanos, que, en su parte dogmática, parece tomar sucesivamente estos tres temas, aunque desde un punto de vista distinto. La diferencia en el tratamiento no tenemos por qué considerarla.

to, y destruirá a todos sus enemigos. Pero luego se reúne una multitud apacible en su entorno. Éstas son las diez tribus, que, separadas entre los caminos de los paganos, extraviadas muy lejos, y ayudadas milagrosamente, en un viaje de un año y medio, ahora serán de modo similar restauradas por Dios a su propia tierra. Pero, en cuanto al «Hijo», o aquellos que le acompañen, nadie en la tierra podrá verles o conocerle hasta el día de su aparición (Vis. vi. cap. xiii. 27-52).[24]

Casi no es necesario completar la serie de testimonios refiriéndonos en detalle al libro llamado «La Profecía y Asunción de Moisés», y lo que es conocido como el Apocalipsis de Baruc, el siervo de Jeremías. Los dos proceden probablemente de un período algo posterior al del Cuarto Libro de Esdras, y ambos son fragmentarios. El uno, de modo claro, espera el retorno de las diez tribus (Prophet. et Ass. Mos. iv. 7-14; vii. 20); el otro, en la carta a las nueve tribus y media, más allá del Éufrates (Ap. Bar. xxvii. 22), con que termina el libro, mantiene un silencio ominoso sobre este punto, o más bien alude al mismo en un lenguaje que nos recuerda mucho la opinión adversa expresada por el Talmud, de modo que no podemos por menos que sospechar que hay alguna conexión interna entre los dos.[25]

Los escritos a que nos hemos referido tienen todos un tono decididamente helenístico en su pensamiento.[26] Con todo, no son el resultado de un Helenismo puro. Por tanto, es de peculiar interés que vayamos a Filón, el gran representante de esta dirección, para ver si él admitiría una idea tan puramente nacional y, como puede parecer, exclusiva. Y no nos quedamos aquí en dudas. Tan universal era esta creencia, tan profundamente arraigada la convicción, no sólo en la mente, sino en el corazón de Israel, que sería imposible hallarla expresada con más claridad que por el gran alejandrino. A pesar de lo baja que pueda ser la condición de Israel, nos dice (De Execrat. ed. Frcf. pp. 936, 937), o por esparcido que esté el pueblo

24. La mejor traducción es «in tempore diei ejus» (v. 52).

25. En Sanh. 110 *b* leemos: «Nuestros rabinos enseñan que las Diez Tribus no tienen parte en la era venidera, porque está escrito: "El Señor las echó de su tierra en ira, y enojo y en gran indignación, y las echó a otro país".» «El Señor las echó de su tierra» —en nuestra era— «y las echó a otra tierra» —en la era venidera—. En curioso acuerdo con esto, el Pseudo-Baruc escribe a las nueve tribus y media aconsejándoles que «preparen sus corazones para lo que habían creído anteriormente», para que no sufran «en las dos eras» *(ab utroque saeculo)*, al ser llevados cautivos en la una, y atormentados en la otra (Apoc. Bar lxxxiii. 8).

26. Así, por ejemplo, la afirmación de que ha habido individuos que cumplieron los mandamientos de Dios, Vis. i., cap. iii. 36; el dominio de la razón, iv. 22; v. 9; bendiciones generales mesiánicas para el mundo en general, Vis. i., cap. iv. 27, 28; la idea de una ley dentro de su mente, como la ley de que habla san Pablo en el caso de los paganos, Vis. iii., cap. vi. 45-47 (ed. Fritzsche, p. 609). Estos son sólo ejemplos, y mencionamos también el carácter general de los razonamientos.

por los extremos de la tierra, los expatriados, a una señal dada, serían puestos en libertad un día. Consecuente con su sistema, adscribe este maravilloso suceso a su conversión súbita a la virtud, que haría que sus amos se avergonzaran de retener más tiempo en esclavitud a aquellos que eran mucho mejores que ellos. Luego, reuniéndose como por un impulso, los dispersados regresarían de Hellas, de las tierras de los bárbaros, de las islas y de los continentes, guiados por una aparición sobrehumana, divina, invisible a los otros, y sólo visible a ellos. A su llegada a Palestina los lugares desolados y los yermos serían habitados, y el desierto se transformaría en tierra fecunda.

Por más que haya matices de diferencia en la expresión de estos puntos de vista, todos ellos aceptan la liberación de Israel por anticipado, su restauración y su futura gloria preeminente, y todo ello conectado con la venida del Mesías. Ésta era la «promesa» a la cual, en su «servicio constante día y noche, las doce tribus», por más que fueran oprimidas lamentablemente, esperaron que vendría (Hechos 16:7). A esta «palabra segura de profecía» «los extraños esparcidos» por todos los países «prestarán sus oídos, como a una luz que brilla en un lugar oscuro», hasta que el día amanezca y la estrella del día se levante en sus corazones (2.ª Pedro 1:19). Era esto lo que daba significado a su culto de adoración, los llenaba de paciencia en el sufrimiento, manteniéndolos separados de las naciones circundantes, y siempre fijos los corazones y pensamientos en Jerusalén. Porque «la Jerusalén» que estaba arriba era «la madre» de todos ellos. Así que, después de un poco, Él vendría como debía venir, y no tardaría —y entonces serían suyas la bendición y la gloria—. En cualquier momento podían irrumpir las alegres noticias sobre ellos, que Él había venido, cuando su gloria resplandecería de un cabo de los cielos al otro. Todos los signos de su Advenimiento habían tenido lugar. Quizá, verdaderamente, el Mesías había ya llegado dispuesto a manifestarse, tan pronto como la voz del arrepentimiento de Israel le llamara al lugar en que se escondía. En cualquier momento podía ser plantada su bandera en la cumbre de los montes; su espada reluciente sacada de la vaina; la trompeta podía sonar. Más cercana, pues, y más cercana aún, tenía que ser su conexión con Jerusalén cuando se acercaba su salvación; más ferviente su anhelo y más aguzada su mirada, hasta que la aurora del día esperado arrebolara el firmamento de Oriente con su luz.

VII

En Palestina. Judíos y gentiles en «la tierra». Sus relaciones y sentimientos mutuos. «El muro de separación»

El peregrino que, habiendo partido de otros países, entraba en Palestina, había tenido la impresión de haber cruzado el umbral de otro mundo. Las maneras, costumbres, instituciones, leyes, vida —es decir, el mismo intercambio entre hombre y hombre— eran allí completamente diferentes. Todo estaba dominado por la idea, que lo absorbía todo, de la religión. Ésta penetraba todas las relaciones de la vida. Además, estaba inseparablemente conectada con la tierra, así como el pueblo de Palestina, por lo menos en tanto que el Templo permaneció en pie. En ninguna otra parte podía residir o manifestarse la Shekhinah; ni podía ser concedido el espíritu de profecía fuera de sus fronteras, de no ser bajo circunstancias excepcionales y por «el mérito de los padres». Para el judío ortodoxo el horizonte mental y espiritual estaba limitado por Palestina. Era «la tierra»; todo el resto del mundo, excepto Babilonia, quedaba «fuera de la tierra». No hay necesidad de designarla de modo especial como «santa»; porque todo aquí llevaba la impronta de la santidad, tal como ésta se entendía. No que el suelo mismo, al margen del pueblo, fuera santo; era Israel que lo hacía santo. Porque, ¿no les

había dado Dios tantos mandamientos y ordenanzas, algunas de ellas al parecer innecesarias, simplemente para conseguir la justicia de Israel? (Macabeos 23 *b*); ¿no poseía Israel los méritos de «los padres» (Rosh HaSh. 11 *a*), y especialmente los de Abraham, en sí tan valiosos que, aun en el caso de que sus descendientes, moralmente hablando, hubieran sido como un cadáver, su mérito les habría sido imputado a ellos? (Ber. R. 44). Más que esto, Dios había creado el mundo por causa de Israel (Yalkut § 2) y con miras a ellos, haciendo preparación para ellos desde mucho antes de que aparecieran en escena, tal como un rey prevé el nacimiento de su hijo; es más, Israel había estado en los pensamientos de Dios no sólo antes que nada de lo existente hubiese sido creado, sino incluso antes de cualquier otro pensamiento creador (Ber. R. 1). Si estas distinciones parecen excesivas, por lo menos no estaban fuera de proporción de la estimación que Israel se había formado de sus méritos. En teoría, éstos se suponía que fluían de «buenas obras», naturalmente, incluyendo la práctica estricta de la piedad legal y del «estudio de la ley». Pero, en realidad, era al «estudio» sólo que este mérito supremo quedaba adscrito. La práctica requería conocimiento para ser dirigida; y, siendo así, los *Am-ha-arets* («gente rural», plebeyos, en el sentido judaico de no ser instruidos) no podían poseerlo (comp. Ab. ii. 5) que habían trocado la corona más alta por una pala con la que cavar. Y la «escuela de Arum» —los sabios—, «los grandes del mundo», habían decidido, desde hacía mucho, que el estudio era antes que las obras (Jer. Chag. i. hal. 7, hacia el final; Jer. Pes. iii. 7). Y ¿cómo podía ser de otra manera, puesto que los estudios, a los que se dedicaban sus hijos escogidos en la tierra, ocupaban igualmente a su Padre Todopoderoso en el cielo? (Ab. Z. 3 *b*). ¿Podía, pues, haber algo más elevado que la vocación peculiar de Israel, o que mejor les calificara para ser los hijos de Dios?

No es necesario transportarse a esta atmósfera para comprender las ideas prevalecientes al tiempo de Jesús, o para formar un concepto del contraste infinito en espíritu con la nueva doctrina. El aborrecimiento, no exento de desprecio, de todos los caminos, pensamientos y asociaciones de los gentiles; la adoración de la letra de la Ley; la justicia propia, el orgullo del linaje y, todavía más, del conocimiento se vuelven, pues, inteligibles, y, asimismo, el antagonismo absoluto a las pretensiones de un Mesías tan diferente de ellos y de su propio ideal. Su primer anuncio podía, realmente, levantar esperanzas, que pronto verían como vanas; y sus milagros podían dejar asombrado durante un tiempo. Pero las líneas limítrofes del Reino que Él había trazado eran esencialmente diferentes de las que ellos habían fijado, y dentro de las cuales lo habían ordenado todo, tanto para el presente como para el futuro. Si Él se hubiera contentado en andar a su paso, completar y realizar lo que ellos habían indicado, las cosas habrían sido diferentes. Es más, una vez se

han admitido sus ideas fundamentales, hay mucho que es hermoso, verdadero y aun grande en los detalles. Pero era exactamente en lo primero que estaba la divergencia. No había ninguna posibilidad de reforma o de progreso aquí. El pasado, el presente y el futuro, tanto por lo que se refería al mundo gentil como a Israel, estaban fijados de modo irrevocable; o más bien, podía casi decirse, ni tan sólo contaban, puesto que todo seguía tal como había sido desde la fundación del mundo, y aun antes de ella. La Torah había existido realmente 2.000 años antes de la Creación (Shir haShir. R. sobre Cant. 5:11, ed. Varsovia, p. 26 *b*); los patriarcas habían tenido sus academias de estudio, y ellos habían conocido y observado todas las ordenanzas; y el tradicionalismo tenía el mismo origen, tanto por lo que se refería al tiempo y la autoridad, como a la Ley misma. En cuanto a las naciones gentiles, la Ley les había sido ofrecida por Dios, pero la habían rehusado, y aun su arrepentirse posterior había sido hipócrita, pues se demostraría que todas sus excusas eran fútiles. En cuanto a Israel, aun cuando sus buenas obras fueran pocas, con todo, al ser acumuladas de entre todo el pueblo, aparecerían grandes al fin, y Dios exigiría el pago por sus pecados como un hombre hace con su amigo, aceptando pequeñas cantidades cada vez. Era en este sentido que los rabinos empleaban la sublime figura que representaba a la Iglesia como un cuerpo, todos los miembros del cual sufrían y se gozaban juntos, y que san Pablo adoptó y aplicó en un sentido espiritual y muy diferente (Efesios 4:16).

Si, por un lado, la preeminencia de Israel dependía de la Tierra, y, por otro, la de la Tierra dependía de la presencia de Israel en ella, la queja rabínica era, realmente, bien fundada, que sus «fronteras se habían estrechado». Apenas podemos esperar una demarcación precisa y correcta de ellas, puesto que la cuestión de qué era lo que pertenecía a ella, quedaba determinada por consideraciones rituales y teológicas, no geográficas. No sólo la vecindad inmediata (como en el caso de Ascalón), sino la misma pared de una ciudad (como Acco y Cesarea) podía ser de Palestina, y, con todo, la ciudad en sí podía ser considerada como «fuera» de los sagrados límites. Todo dependía de quién había poseído originalmente el lugar, y ahora lo tenía, y, por tanto, qué obligaciones rituales recaían sobre el mismo. De modo ideal, podríamos decir, «la tierra de promisión» incluía todo lo que Dios había pactado dar a Israel, aunque éste nunca lo hubiera poseído realmente. Luego, en un sentido más restringido, la «tierra» comprendía lo que «los que habían salido de Egipto tomaron en posesión, desde Chezib (unas tres horas al norte de Acre) hasta el río (Éufrates) y hasta Amana». Esto incluía, naturalmente, las conquistas hechas por David en los días más prósperos de la comunidad judaica, que se suponía se habían extendido por Mesopotamia, Siria, Zoba, Achla, etc. A todos estos distritos se les dio más adelante el nombre general de *Soria*, o Siria. Esto for-

maba, al tiempo del cual escribimos, una especie de zona interior alrededor de «la tierra» en el sentido estrecho y único real; tal como los países en que Israel estaba especialmente interesado, cual Egipto, Babilonia, Amón y Moab, formaban una zona exterior. Estas tierras eran paganas, y, con todo, no del todo paganas, puesto que se esperaba que llegarían de ellos la dedicación de los llamados *Terumoth*, o primicias en un estado de preparación, mientras que *Soria* compartía casi todas las obligaciones de Palestina, excepto la de los «segundos diezmos» y el producto del cuarto año de las plantas (Levítico 19:24). Pero la gavilla de la Fiesta de la Pascua y los dos panes de Pentecostés sólo podían ser traídos de lo que había crecido en el mismo suelo santo. Esto último fue más o menos definido como «todo aquello de lo que los que vinieron de Babilonia tomaron posesión, en la tierra de Israel y hasta Chezib». Visto de esta manera, había un significado especial en el hecho de que Antioquía, donde fue acuñado el nombre de «cristianos» (Hechos 11:26), que había brotado en Palestina, y donde fue formada la primera iglesia gentil (Hechos 11:20, 21), se hallaba fuera del límite norte de «la tierra». De modo similar, entendemos por qué los fanáticos judíos, que de buena gana habrían impuesto sobre la nueva iglesia el yugo de la Ley (Hechos 15:1), concentraron sus primeros esfuerzos sobre esta *Soria*, que era considerada como una clase de Palestina exterior.

Pero, incluso así, había una gradación de santidad en la Tierra Santa misma, conforme a distinciones de ritual. Se enumeraban diez grados, empezando con el suelo desértico de Palestina y culminando en el Lugar Santísimo del Templo, cada uno implicando alguna distinción ritual que no se aplicaba al terreno de grado inferior. Y, con todo, aunque el mismo polvo del suelo pagano se suponía que causaba contaminación, como la corrupción o la tumba, los lugares más sagrados estaban por todas partes rodeados de paganismo; es más, su rastro era visible en la misma Jerusalén. Las razones que lo explicaban hay que buscarlas en las circunstancias políticas de Palestina, y en el esfuerzo persistente de sus príncipes o gobernadores —con la excepción durante un breve período bajo los Macabeos— de helenizar el país, con miras a desarraigar este particularismo judío que siempre era antagónico a todo elemento extranjero. En general, Palestina podía ser dividida en el territorio estrictamente judío y las llamadas ciudades helénicas. Estas últimas habían sido edificadas en períodos diferentes, y estaban constituidas políticamente según el modelo de las ciudades griegas, ya que tenían su propio senado (que consistía en varios centenares de personas) y magistrados, cada ciudad con su territorio adyacente formando una especie de comunidad propia. Pero no hay que imaginar que estos distritos fueran habitados de modo exclusivo, ni aun principal, por griegos. Uno de estos grupos, el cercano a Perea, era real-

mente sirio, y formaba parte de la Decápolis Siria;[1] mientras que había otro, a lo largo de la costa del Mediterráneo, que era fenicio. Así «la tierra» estaba rodeada, y cercada a Este y Oeste, dentro de sus propios bordes, mientras que al Sur y al Norte se extendían distritos paganos o semipaganos. El territorio estrictamente judío consistía en la Judea en sí, a la cual se añadían Galilea, Samaria y Perea como Toparquías. Estas Toparquías consistían en grupos de comunidades, bajo una metrópolis. Los pueblos y comunidades en sí no tenían magistrados propios, ni constitución cívica, ni asambleas populares legales. La administración civil que requerían recaía sobre los «escribas» (los llamados, κωμογραμματεῖς o τοπογραμματεῖς). Así Jerusalén era de modo real, y también nominal, la capital de toda la tierra. Judea en sí estaba ordenada en once Toparquías, o mejor aún, nueve exactamente, de las cuales Jerusalén era la principal. Si bien las ciudades helénicas, pues, eran cada una independiente de la otra, todo el territorio judío formaba una sola «civitas». La soberanía, el gobierno, los tributos —en resumen, la vida política— se centraban en Jerusalén.

Pero esto no es todo. Por motivos similares a los que llevaron a la fundación de otras ciudades helénicas, Herodes el Grande y sus sucesores inmediatos edificaron cierto número de ciudades que eran habitadas principalmente por gentiles y tenían constituciones independientes como las ciudades helénicas. Así, Herodes mismo había edificado Sebaste (Samaria) en el centro del país; Cesarea, al oeste, dominando la costa mediterránea; Gaba en Galilea, cerca de la gran llanura de Esdraelón; y Esbonitis en Perea.[2] Por su parte, Felipe el Tetrarca había edificado Cesarea de Filipos y Julias (Betsaida-Julias, sobre la ribera occidental del lago); y Herodes Antipas otra Julias, y Tiberias (también reedificó Séforis). El objeto de estas ciudades era doble. Como Herodes sabía que era impopular, se rodeaba de mercenarios extranjeros, y levantó fortalezas alrededor de su palacio y el Templo que había construido; también edificaba estos puestos fortificados, que poblaba con extranjeros, a modo de fuertes que rodeaban y dominaban a Jerusalén y a los judíos por todos lados. Además, a pesar de su profesión de Judaísmo, edificó templos paganos magníficos en honor de Augusto en Sebaste y en Cesarea, de modo que estas ciudades estaban destinadas a formar centros de influencia griega dentro del mismo territorio sagrado. Al

1. Las ciudades siguientes formaban probablemente la Decápolis, aunque es difícil estar seguro con referencia a alguna de ellas: Damasco, Filadelfia, Rafana, Escitópolis, Gadara, Hippos, Dion, Pella, Gersa y Canata. Sobre estas ciudades, comp. Caspari, Chronol. Geogr. Einl. in d. Leben J. Christi, pp. 83-90.

2. Herodes había reconstruido o construido otras ciudades, como Antípatris, Cipros, Fasaelis, Antedon, etc. Schürer describe las dos primeras como edificadas, pero eran sólo reedificadas o fortificadas (comp. Ant. xiii. 15. 1; Guerra i. 21. 8) por Herodes.

mismo tiempo, las ciudades de Herodes no gozaban de las mismas libertades que las «helénicas», las cuales, con la excepción de ciertos impuestos, se gobernaban enteramente ellas mismas, en tanto que en aquéllas había representantes del Gobierno de Herodes.[3]

Aunque cada una de estas ciudades y distritos tenía sus deidades y ritos especiales, algunas determinadas por tradiciones locales, su carácter prevaleciente puede ser descrito como una mezcla de cultos sirios y griegos, en que dominaban estos últimos, como se puede esperar.[4] Por otra parte, Herodes y sus sucesores alentaban el culto al emperador y a Roma, que de modo característico era practicado en el Oriente (comp. Weiseler, Beitr. z. richt. Würdig. d. Evang. pp. 90, 91). Así, en el Templo que Herodes edificó a Augusto en Cesarea, había estatuas del emperador como Zeus Olímpico, y de Roma como Hera (Jos. Ant. xv. 9. 6; Guerra i. 21. 5-8). Acostumbraba excusar su conformidad con el Paganismo ante su propio pueblo a base de la necesidad política. Con todo, aun cuando sus inclinaciones religiosas no hubieran ido en esta dirección, se habría esforzado activamente en helenizar a su propio pueblo. No sólo en Cesarea, sino incluso en Jerusalén edificó un teatro y un anfiteatro donde se celebraban juegos costosos cada cuatro años en honor a Augusto.[5] Es más, colocó sobre la gran puerta del Templo de Jerusalén una enorme águila de oro, símbolo del dominio romano, como una especie de contrapartida a la gigantesca parra de oro, símbolo de Israel, que colgaba de la entrada del Lugar Santo. Estas medidas, como es natural, levantaron la indignación popular, e incluso llevaron a conspiraciones y tumultos (Ant. xv. 8. 1-4; xvii. 6. 2), aunque no de un carácter general intenso, como cuando, en un período ulterior, Pilato procuró introducir en Jerusalén imágenes del emperador, o cuando debía ser colocada la estatua de Calígula en el Templo. En conexión con esto, es curioso notar que el Talmud, aunque en conjunto desaprobaba la asistencia a teatros y anfiteatros —principalmente a base de que implicaba «sentarse con los escarnecedores», y podía implicar contribuciones para el mantenimiento del culto a los ídolos—, no los prohíbe de modo expreso, ni en realidad habla de modo enfático sobre el tema.[6]

Las opiniones de los rabinos con respecto a las representaciones

3. Comparar, sobre el tema de las instituciones cívicas del Imperio Romano, Kuhn, Die Städt. u. bürgerl. Verf. d. Röm. Reichs, 2 vols.; y para esta parte, vol. ii., pp. 336-354, y pp. 370-372.

4. Puede hallarse un buen bosquejo de los varios ritos prevalecientes en los diferentes lugares en Schürer, Neutest. Zeitg., pp. 378-385.

5. Los juegos actianos tenían lugar una vez cada cinco años, con tres años intermedios entre ellos. Los juegos se celebraron en Jerusalén en el año 28 a. de J.C. (Jos. Ant. xv. 8.1); los primeros juegos en Cesarea, en el año 12 a. de J.C. (Ant. xvi. 5. 1; comp. Guerra i. 21. 8).

6. Así, por lo menos, en una Boraitha. Comp. la discusión y los argumentos muy curiosos en favor de la asistencia en Ab. Zar. 18 *b* y ss.

pictóricas son todavía más interesantes, pues ilustran su aborrecimiento de todo contacto con la idolatría. Podemos notar aquí diferencias en dos, si no en tres períodos, según las circunstancias exteriores del pueblo. Las opiniones primeras y más estrictas (Mechilta sobre Éxodo 20:4, ed. Weiss, p. 75 *a*) prohibían de modo absoluto toda representación de cosas en el cielo, tierra y en las aguas. Pero la Mishnah (Ab. Zar. iii) parece relajar estas prohibiciones con distinciones sutiles, que todavía son llevadas más allá en el Talmud.[7]

Para los que sostenían puntos de vista tan estrictos, tiene que haber sido especialmente irritante ver sus sentimientos más sagrados ultrajados abiertamente por sus propios gobernantes. Así, la princesa asmonea Alejandra, la suegra de Herodes, podía olvidar las tradiciones de su casa, hasta el punto de enviar retratos de su hijo y su hija a Marco Antonio con propósitos infames, con la esperanza de ganarle para sus ambiciosos planes (Jos. Ant. xv. 2. 5 y 6). Uno tendría interés en saber quién pintó estos retratos, porque cuando hubo que hacer la estatua de Calígula para el Templo de Jerusalén no pudo hallarse ningún artista nativo y la obra tuvo que ser encargada a los fenicios. Tienen que haber sido estos extranjeros los que hicieron las «figuras» con que Herodes adornó su palacio en Jerusalén, y «las estatuas de bronce» de sus jardines «a través de las cuales corría el agua» (Jos. Guerra v. 4. 4), así como las estatuas colosales de Cesarea, y las de las tres hijas de Agripa, que después de la muerte de éste (Hechos 12:23) fueron tratadas abusiva y vergonzosamente por la soldadesca de Sebaste y Cesarea (Ant. xix. 9. 7).

Este aborrecimiento de todo lo que se relacionaba con la idolatría, y el desprecio que los judíos sentían hacia todo lo que no era judío, en gran parte explica el código de legislación cuyo objeto era mantener aparte a judío y gentil. Si Judea había tenido que someterse al poder de Roma, podía por lo menos vengarse en las academias de sus sabios. Se cuentan innumerables historias en las que los sabios judíos siempre confutaban con la mayor facilidad a los filósofos romanos y griegos; y otras en que incluso cierto emperador (Antonino) era presentado como en una posición humilde de autorrebajamiento frente a un rabino.[8] Roma, que era la cuarta bestia de Daniel (Daniel 7:23), en una edad futura,[9] cuando Jerusalén pasaría a ser la metrópolis de todos los países (Midr. R. sobre Éx. Par. 23), sería la primera en presentar excusas falsas, pero vanas, por sus injusticias contra Israel (Ab. Z. 2 *b*). Pero, en términos seculares, también Roma era despreciable, pues había derivado su lenguaje y

7. Para una explicación plena de las ideas talmúdicas sobre las imágenes, representaciones en monedas y las monedas judías más antiguas, ver Apéndice III.

8. Comp. aquí el interesante tratado del doctor Bodek: «Marc. Aur. Anton. als Freund u. Zeitgenosse des R. Jehuda ha Nasi».

9. El *Athid labho*, «saeculum futurum», ha de ser distinguido del *Olam habba*, «el mundo futuro».

escritos de los griegos, y no poseía ni tan sólo la sucesión hereditaria en su imperio (Ab. Z. 10 *a*; Gitt. 80 *a*). Si ésta era su evaluación de la Roma tan temida, uno puede imaginarse el desprecio que sentirían hacia las otras naciones. Y tenía razón para «temblar la tierra» (Salmo 76:9), porque si Israel no hubiera aceptado la Ley en Sinaí, el mundo entero habría sido destruido, si bien ahora estaba «quieto», una vez hubo tenido lugar el feliz suceso, aunque Dios, en cierto modo, forzó a Israel a aceptarlo (Shabb. 88 *a*). Y así Israel fue purificado en el monte Sinaí de la impureza que se había adherido a nuestra raza a consecuencia de la unión entre Eva y la serpiente, la cual estaba adherida todavía a todas las demás naciones.[10]

Para empezar, todo hijo gentil, tan pronto como nacía, era considerado como inmundo. Los que realmente adoraban montañas, colinas, arbustos, etc. —en resumen, los idólatras burdos—, debían ser cortados a espada. Pero, como era imposible exterminar todo el Paganismo, la legislación rabínica tenía ciertos objetos definidos a la vista, que podían resumirse así: Prevenir que los judíos de modo inadvertido fueran llevados a la idolatría; evitar toda participación en la idolatría; no hacer nada que pudiera ayudar a los paganos en su culto; y, más allá de esto, no dar placer, ni aun ayuda, a los paganos. Esto último implicaba un principio peligroso, capaz, casi, de aplicación indefinida por el fanatismo. Incluso la Mishnah llega a prohibir (Ab. Z. ii. 1) ayuda a una madre en la hora de su necesidad, o la alimentación de su bebé, a fin de no criar a un hijo en la idolatría.[11] Pero esto no es todo. No había que precipitar a los paganos en el peligro, ciertamente, pero tampoco había que hacer nada para librarles del mismo. En realidad, algún maestro aislado se atreve a hacer esta afirmación: «Al mejor entre los gentiles, mátalo; a la mejor de las serpientes, aplástale la cabeza» (Mechilta, ed. Weiss, p. 33 *b*, línea 8 desde arriba). Aún más terrible era el fanatismo cuando ordenaba que los herejes, traidores, y los que habían dejado la fe judaica, debían ser empujados al verdadero peligro, y si estaban en él, procurar por todos los medios que pudieran evitarlo. No había que tener ningún intercambio con los tales, ni aun invocar su ayuda médica en un caso urgente para salvar la vida,[12] puesto que se consideraba que el que tenía algo que ver con los herejes estaba en peligro inminente de volverse uno él mismo;[13] y que si un hereje

10. Ab. Z. 22 *b*. Pero como en lo que sigue las citas serían demasiado numerosas, será necesario omitirlas. Cada una de las afirmaciones que se hacen en el texto o notas, sin embargo, se derivan de parte del tratado talmúdico Abodah Zara.

11. El Talmud declara que sólo es legal si se hace para evitar estimular el odio contra los judíos.

12. Hay la bien conocida historia contada de un rabino que fue mordido por una serpiente, y estaba a punto de ser curado por medio de la invocación en el nombre de Jesús hecha por un cristiano judío, pero que ésta, sin embargo, fue prohibida.

13. Con todo, tan torcida es esta moral, que se permite a la idolatría salvar la vida siempre y cuando la cosa quede en secreto.

volvía a la verdadera fe, debía dársele muerte al instante, en parte, probablemente, para expiar su culpa, y, en parte, por temor de que recayera. Aunque esto pueda sonar terrible, no era probablemente peor que el fanatismo desplegado en los que llamamos tiempos más ilustrados. La historia imparcial debe recogerlo, por penoso que sea, para mostrar las circunstancias en que se propuso una enseñanza tan diferente por parte de Cristo.[14]

En realidad, el odio acerbo que el judío tenía al gentil sólo puede ser explicado por la evaluación que hacía el judío del carácter del gentil. Se les atribuían los crímenes más viles, incluso antinaturales. No era seguro dejar el ganado a su cargo, ni permitir a sus mujeres que dieran de mamar a las criaturas, o que sus médicos atendieran a los enfermos, ni andar en su compañía sin tomar precauciones frente a ataques súbitos y no provocados. Había que evitarlos, en cuanto fuera posible, excepto en los casos de necesidad o por causa de negocios. Ellos y los suyos estaban contaminados; sus casas eran inmundas, puesto que contenían ídolos o cosas dedicadas a ellos; sus fiestas, sus ocasiones de diversión, su propio contacto, estaban contaminadas por la idolatría; y no había seguridad, si se dejaba a un pagano sólo en una habitación, de que, fuera por descuido o bravuconería, no ensuciara el vino o carne de la mesa o el aceite y trigo almacenados. Bajo tales circunstancias, pues, todo tenía que ser considerado como si hubiera sido hecho inmundo. Tres días antes de un festival pagano (y, según algunos, tres días después también) toda transacción de negocios con ellos quedaba prohibida por temor de darles ayuda o placer. Los judíos tenían que evitar pasar por una ciudad en que se celebraba una fiesta idólatra; es más, ni aun podían sentarse a la sombra de un árbol dedicado al culto a los ídolos. Su leña o madera era contaminada; si se usaba para el horno, el pan salía contaminado; si una lanzadera había sido hecha de madera así, no sólo quedaba prohibida toda la tela tejida con ella, sino que si por descuido se habían mezclado otras piezas de

14. En oposición a lo anterior, aunque la cosa es algo dudosa, se pueden hacer estas concesiones, que, fuera de Palestina, los gentiles no se consideraba que fueran idólatras, sino que observaban las costumbres de sus padres (Chull. 13 *b*), y que los pobres entre los gentiles tenían que ser sostenidos con los de Israel, había que visitar a sus enfermos y enterrar a sus muertos; aunque es significativo que se añada: «¡por causa de los arreglos hechos en el mundo!» (Gitt. 61 *a*). La cita que se hace tantas veces (Ab. Z. 3 *a*) de que un gentil que se ocupaba de la Torah tenía que ser considerado igual al Sumo Sacerdote, no prueba nada, puesto que en el caso supuesto, el gentil actúa como un judío rabínico. Pero —y esto es un punto más serio— es difícil creer que aquellos que hacen esta cita no se dan cuenta de que el Talmud (Ab. Z. 3 *a*) inmediatamente se esfuerza para demostrar que su recompensa no es igual a la de los israelitas. Una acusación similar de parcialidad, si no de injusticia, debe hacerse contra Deutsch (Lecture on the Talmud, Remains, pp. 146, 147), cuyo bosquejo del Judaísmo debería compararse, por ejemplo, con el primer Perek del tratado talmúdico Abodah Zarah.

tela, o un vestido había sido colocado junto a otros vestidos de esta tela, el conjunto quedaba inmundo. Los obreros judíos no podían trabajar en la construcción de basílicas, ni estadios, ni lugares de tribunales en que pronunciaban sentencias los gentiles. Naturalmente, no era legal alquilarles casas o campos ni venderles ganado. La leche muñida por un gentil, si no había estado presente un judío observándolo (Ab. Zar. 35 *b*), así como el pan o el aceite preparado por ellos, era ilegítima. Su vino estaba totalmente prohibido:[15] el mero contacto con un pagano contaminaba todo el casco o barril; es más, ¡incluso el arrimar la nariz a un vino pagano estaba estrictamente prohibido!

Es penoso considerar estos detalles, que podrían multiplicarse. Y, con todo, el fanatismo de estos rabinos no era, quizá, peor que el de muchos otros sectarios. Era una penosa necesidad lógica de su sistema, contra el cual su propio corazón, sin duda, con frecuencia, se rebelaba; y hay que añadir, con veracidad, que en cierta medida se explica por lo terrible que es la historia de Israel.

15. Según el rabino Asi, había una distinción triple. Si el vino había sido dedicado a un ídolo, el llevar aunque sólo fuera el peso de una oliva del mismo contaminaba a un hombre. Otro vino cualquiera, si era preparado por un pagano, estaba prohibido, tanto si era para uso personal como para el comercio. Finalmente, el vino preparado por un judío, pero depositado en custodia de un gentil, estaba prohibido para el uso personal, pero permitido para la venta.

VIII

Tradicionalismo: su origen, carácter y literatura. La Mishnah y el Talmud. El Evangelio de Cristo. La aurora de un nuevo día

Al intentar imaginarnos las escenas del Nuevo Testamento, la figura más prominente, después de la de los actores principales, es la del escriba (סופר, *γραμματεύς, literatus*). Parece hallarse por todas partes; lo encontramos en Jerusalén, en Judea y aun en Galilea (Lucas 5:17). En realidad, es indispensable, no sólo en Babilonia, lugar donde probablemente nació su orden, sino también entre la «dispersión» (Jos. Ant. xviii. 3. 5; xx. 11. 2). Por todas partes aparece como portavoz y representante del pueblo; se pone delante, la multitud le cede el paso respetuosamente, y está pendiente de sus opiniones como las de una autoridad reconocida. Ha sido ordenado de modo solemne, por imposición de manos; y es el Rabino,[1] «el grande», maestro, «amplitudo». Hace preguntas; presenta objeciones; espera explicaciones plenas y conducta respetuosa. En realidad, lo agudo y penetrante de sus preguntas llegó a ser proverbial. No podemos medir su dignidad ni poner límites a su importancia. Es el

1. El título de *Rabbon* (nuestro Maestro) ocurre por primera vez en relación con Gamaliel I (Hechos 5:34). La expresión del Nuevo Testamento *Rabboni* o *Rabbouni* (Marcos 10:51; Juan 20:16) toma la palabra *Rabbon* o *Rabban* (aquí en el sentido absoluto) = *Rabh*, y le añade el sufijo personal «mi», pronunciando la *Kamez* a la manera siríaca.

«abogado»,[2] el «pozo bien impermeabilizado», lleno del agua del conocimiento «del cual no puede salir ni una gota» (Ab. ii. 8), en oposición a las malas hierbas del suelo no cultivado (בורים) de la ignorancia (Ber. 45 *b*; Ab. ii. 5; Bemid. R. 3). Es el aristócrata divino, entre la gente vulgar ruda y ordinaria, «gente rural», que «no conoce la Ley» y son «malditos». Más que esto aún, su orden constituye la autoridad definitiva en todas las cuestiones de fe y de práctica; él es «el exegeta de las leyes» (Jos. Ant. xvii. 6. 2), «el maestro de la Ley» (νομοδιδάσκαλος, Lucas 5:17; Hechos 5:34; comp. también 1.ª Timoteo 1:7); y, junto con los «principales sacerdotes» y «ancianos», un juez en los tribunales eclesiásticos, dentro de la capital o en las provincias.[3] Aunque aparece generalmente en compañía de los «fariseos», no tiene por qué ser uno de ellos, porque éstos representan un partido religioso, mientras que el escriba tiene un cargo oficial, representa una clase.[4] En resumen, él es el *Talmid*, o erudito, el *Chakham* o sabio, que ha de recibir gran honor en el mundo futuro. Todo escriba sobrepasaba al pueblo común, el cual, en consecuencia, debía rendirle todo honor. Es más, eran honrados por Dios mismo, y sus alabanzas proclamadas por los ángeles; y en el cielo, también, cada uno tendría el mismo rango y distinción que en la tierra (Siphré sobre Núm. p. 25 *b*). Tal era el respeto en que se tenían sus dichos que se les creía de modo absoluto, incluso si declaraban que estaba a mano derecha lo que había a la izquierda, o al revés (Siphré sobre Deut. p. 105 *a*).

Una institución que había alcanzado tales proporciones y manejaba un poder así, no podía ser de aparición reciente. En realidad, su ascenso fue muy gradual y empezó en el tiempo de Nehemías, si no antes. Aunque por la total confusión de los datos históricos en los escritos rabínicos, y su práctica constante de poner fechas atrasadas a los sucesos, es imposible dar detalles satisfactorios, el desarrollo general de la institución se puede seguir con suficiente precisión. Si se describe a Esdras en las Sagradas Escrituras (Esdras 7:6, 10, 11, 12) como un «experto *(expertus)* escriba», que «había puesto su corazón en buscar (el pleno significado de) la ley del Señor, cumplirla y enseñarla a Israel» (ולְלַמֵּד וְלַעֲשׂת לִדְרשׁ), esto podía indicar a sus sucesores, los *sopherim* (escribas) la triple dirección que sus estudios tomaron después: la Midrash, la Halakhah y la Haggadah (Nedar. iv. 3),[5] la primera de las cuales señalaba la investigación escri-

2. νομικός, el «legis divinae peritus», Mateo 22:35; Lucas 7:30; 10:25; 11:45; 14:3.
3. Mateo 2:4; 20:18; 21:15; 26:57; 27:41; Marcos 14:1, 43; 15:1; Lucas 22:2, 66; 23:10; Hechos 4:5.
4. La distinción entre «fariseos» y «escribas» queda marcada en muchos pasajes del Nuevo Testamento, por ejemplo, Mateo 23 y otros; Lucas 7:30; 14:3; y especialmente en Lucas 11:43, comp. con 5:46. Las palabras «escribas y fariseos, hipócritas», en el v. 44, son, según la evidencia, espurias.
5. En Nedar. iv. 3 está indicada la división. Naturalmente, en otro sentido la Midrash podía ser considerada como la fuente de las dos, la Halakhah y la Haggadah.

tural; la segunda, lo que se había de observar, y la tercera, la enseñanza oral en el sentido más amplio. Pero Esdras dejó su obra sin completar. En su segunda llegada a Palestina, Nehemías encontró las cosas una vez más en plena confusión (Nehemías, cap. 13). Tiene que haber sentido la necesidad de establecer alguna autoridad permanente que velara por los asuntos religiosos. Suponemos que ésta debe haber sido «la Gran Asamblea», o, como se la llama comúnmente, la «Gran Sinagoga». Es imposible determinar con toda certeza[6] cuáles eran los componentes de esta asamblea, o de cuántos miembros consistía.[7] Es probable que constara de los dirigentes de la Iglesia y el Estado, los principales sacerdotes, los ancianos y los «jueces» —las últimas dos clases incluyendo «los escribas», si realmente esta orden ya estaba organizada por separado (Esdras 10:14; Nehemías 5:7)—. Probablemente también el término «Gran Asamblea» se refiere más bien a una serie de personas sucesivas más que a un Sínodo; la imaginación de tiempos posteriores tendría su parte en el cuadro histórico, en que se habían dejado espacios vacíos, que fueron llenados con noticias ficticias. Dadas las circunstancias, una asamblea así no podía ejercer un poder permanente en un país poblado muy escasamente, sin una autoridad central bien establecida. Ni podía haber ejercido poder real durante las dificultades y problemas políticos de la dominación extranjera. La tradición más antigua (Ab. i. 1) resume el resultado de su actividad en esta frase que se les adscribe: «Sé cuidadoso en el juicio, establece muchos *Talmidim*, y pon una valla alrededor de la *Torah* (Ley).»

En el curso del tiempo esta cuerda de arena se disolvió. El Sumo Sacerdote Simón el Justo (al principio del tercer siglo a. de J. C.) ya fue designado como «los restos de la Gran Asamblea». Pero incluso esta expresión no significa por necesidad que él hubiera pertenecido a la misma. En los tiempos turbulentos que siguieron a su pontificado, el estudio sagrado parece que quedaba confinado a individuos solitarios. El tratado míshnico Aboth, que registra «los dichos de los Padres», nos da aquí sólo el nombre de Antígono de Socho. Es significativo que por primera vez veamos un nombre griego entre las autoridades rabínicas, junto con una alusión vaga a sus discípulos (Ab. i. 3. 4).[8] El largo intervalo entre Simón el Justo y An-

6. Se han aventurado conjeturas muy raras y sin base sobre este tema, que no tenían por qué aparecer. Comp., por ejemplo, los dos artículos de Gratz en Frankel, Monatsschrift, de 1857, p. 31, etc., 61, etc., cuyas disposiciones, sin embargo, han sido adoptadas por algunos eruditos ingleses.

7. Las noticias talmúdicas son con frecuencia de poca confianza. El número que nos dan es de unas 120. Pero las dudas de algunos modernos (Kuenen entre otros) respecto a la institución no se pueden admitir.

8. Zunz ha indicado debidamente que si en Ab. i. 4 la primera «pareja» se dice que «había recibido de ellos» —mientras que sólo se menciona a Antígono en la Mishnah precedente—, esto tiene que implicar a Antígono y sus discípulos y seguidores no

tígono y sus discípulos, nos pone en los días terribles de Antíoco Epífanes y la gran persecución siria. Los extraños dichos que se atribuyen a estos dos dan la impresión de ser un eco del estado político del país. Simón acostumbraba decir que la permanencia del mundo (judío) dependía de tres cosas: de la Torah (fidelidad a la Ley y persistencia en ella), del culto de adoración (la no participación en el Helenismo) y de las obras de justicia (Ab. i. 2). Éstos eran tiempos difíciles, en que el pueblo de Dios perseguido se sentía tentado a pensar que podía ser en vano el servirle, sobre lo cual Antígono dijo: «No seáis como siervos que sirven a su amo por la recompensa, sino como siervos que sirven a su señor sin tener en cuenta la recompensa, y tened el temor del cielo sobre vosotros» (Ab. i. 3). Después de estos dos nombres vienen los de los llamados cinco *Zugoth*, o «parejas», de los cuales Hillel y Shammai fueron los últimos. La tradición ulterior ha representado a estas parejas sucesivas como: el *Nasi* (presidente), y *Ab-beth-din* (vicepresidente del Sanedrín). De las primeras tres «parejas» se puede decir que, excepto alusiones significativas a las circunstancias y peligros de aquellos días, los dichos suyos registrados indican claramente hacia el desarrollo de la enseñanza puramente *sopherica*, esto es, a la parte rabínica de sus funciones. De la cuarta pareja, constituida por Simón ben Shetach, que figuró de modo destacado en la historia política de los últimos Macabeos[9] (como *Ab-beth-din*), y Jehudah ben Tabbai (como *Nasi*), superior al otro en conocimiento y juicio, tenemos otra vez dichos que muestran, en armonía con la historia política del tiempo, que las funciones judiciales habían sido restauradas una vez más a los rabinos. La última de las cinco parejas nos lleva al tiempo de Herodes y de Cristo.

Hemos visto que durante el período de dificultades domésticas serias, empezando con las persecuciones bajo los Seléucidas, que marcó la lucha mortal entre el Judaísmo y el Helenismo, la «Gran Asamblea» había desaparecido de la escena. Los *Sopherim* habían cesado de ser un partido en el poder. Habían pasado a ser los *Zegenim*, «Ancianos», cuya tarea era puramente eclesiástica: la preservación de su religión, tal como la labor dogmática de sus predecesores la habían hecho. Con todo, se abre otro período con el advenimiento de los Macabeos. Éstos habían ascendido al poder por el entusiasmo de los *Chasidim*, o «los piadosos», que formaban el partido nacionalista del país, y que se habían congregado alrededor de

---

nombrados. En general, aprovecho esta oportunidad para afirmar que, excepto por razones especiales, no me referiré a escritores previos sobre este tema, en parte debido a que requeriría excesivas citas, pero principalmente porque la línea de argumentación que he tomado difiere de la de mis predecesores.

9. Ver Apéndice IV: «Historia política de los judíos desde el reino de Alejandro al acceso de Herodes».

los libertadores de la fe y la nación. Pero el comportamiento posterior de los Macabeos había enajenado a los nacionalistas. Por tanto, desaparecieron de la actividad pública, o más bien, la sección extrema de los mismos se fundió con la sección extrema de los fariseos, hasta que nuevas calamidades nacionales despertaron un nuevo partido nacionalista. En vez de los *Chasidim*, vemos ahora dos partidos religiosos dentro de la Sinagoga: los Fariseos y los Saduceos. Estos últimos representaban originalmente una reacción frente a los Fariseos, los moderados, que simpatizaban con las últimas tendencias de los Macabeos. Josefo coloca el origen de estas dos escuelas al tiempo de Jonatán, el sucesor de Judas Macabeo (160-143 a. de J. C.), y las otras fuentes judaicas están de acuerdo con ello. Jonatán aceptó del extranjero (los sirios) la dignidad de Sumo Sacerdote y la combinó con la de gobernante secular. Pero esto no es todo. Los Macabeos anteriores se habían rodeado de un cuerpo de ancianos gobernante (la *Γερουσία*, 1 Maco. xii. 6; xiii. 36; xiv. 28; Jos. Ant. xiii. 4. 8; 5. 8).[10] En las monedas de sus reinos este cuerpo político es designado como el *Chebher*, o ancianos (asociación de) de los judíos. Así, su gobierno era lo que Josefo designaba como aristocrático (Ant. xi. 4. 8), y del cual dice, de modo algo vago, que duró «desde la Cautividad hasta que los descendientes de los asmoneos establecieron un gobierno real». En este gobierno aristocrático el Sumo Sacerdote era más bien el jefe de un cuerpo representativo eclesiástico de gobernantes. Este estado de cosas siguió hasta la gran ruptura entre Hircano, el cuarto después de Judas Macabeo, y el partido farisaico,[11] que tanto Josefo como el Talmud (Ant. xiii. 10. 5. 6; Kidd. 66) registran con sólo variaciones en los nombres y detalles. La disputa, al parecer, tuvo lugar por el deseo de los fariseos de que Hircano se contentara con el poder secular y dimitiera del pontificado. Pero terminó en la persecución y expulsión del poder de los fariseos. De modo significativo, la tradición judaica introduce otra vez a este tiempo las autoridades puramente eclesiásticas que fueron designadas como «las parejas» (Jer. Maas Sheni v., final p. 56 *d*; Jer. Sot. ix. p. 24 *a*). En consonancia con este orden de cosas alterado, el nombre «Chebher» desaparece ahora de las monedas de los Macabeos, y los personajes rabínicos (las parejas o *Zugoth*) son sólo maestros del tradicionalismo y autoridades eclesiásticas. Los «ancianos» (γερουσια), que bajo los Macabeos anteriores eran llamados «el tribunal de los Asmoneos»[12] (בית דינו של חשמונאים) Sanh. 82

10. Asimismo, existía alguna clase de gobierno λερουσία antes de este período, si hemos de juzgar por Jos. Ant. xii. 3. 3.

11. Incluso Ber. 48 *a* da evidencia de esta «enemistad». Sobre las relaciones hostiles del partido farisaico y los Macabeos ver Hamburger, Real-Enc. ii., p. 367. Comp. Jer. Taan. iv. 5.

12. Derenbourg adopta un punto de vista diferente, e identifica el tribunal de los Asmoneos con el Sanedrín. Esto me parece a mí históricamente imposible. Pero su opinión sobre ello (u.s., p. 87) es, al parecer, contradicha en p. 93.

a; Ab. Z. 36 *b*), pasan ahora a ser el Sanedrín[13] (συνέδριον). En el Nuevo Testamento también, una vez, γερουσία (Hechos 5:21), y dos veces πρεσβυτέριον (Lucas 22:66; Hechos 22:5). Así que colocamos el origen de esta institución durante el tiempo de Hircano. La tradición judaica está completamente de acuerdo con ello (v. Derenbourg. u.s. p. 95). El poder del Sanedrín, naturalmente, variaba según las circunstancias políticas, y a veces era casi absoluto, como en el reinado de la reina Alejandra, devota de los fariseos, mientras que en otros no tenía otro poder que el eclesiástico. Pero como el Sanedrín estaba en plena fuerza en tiempo de Jesús, hemos de dedicarle nuestra atención en la secuela.

Después de este breve bosquejo sobre el origen y desarrollo de una institución que ejerció una influencia decisiva sobre el futuro de Israel, parece necesario, de modo similar, seguir el desarrollo de las tradiciones de los Ancianos, a fin de entender lo que, ¡ay!, de modo tan efectivo se opuso a la nueva doctrina del Reino. El primer lugar aquí debe ser asignado a las disposiciones legales, que el tradicionalismo declaraba eran absolutamente obligatorias para todos —no sólo iguales, sino con una obligación mayor aún que las de las mismas Escrituras—.[14] Y esto no es ilógico, puesto que la tradición era igualmente de origen divino como las Sagradas Escrituras, y explicaba con autoridad su significado; lo suplementaba; le daba aplicación a casos que no quedaban expresamente incluidos, quizá no previstos en los tiempos bíblicos; y, en general, preservaba su santidad, al extender y añadir a sus provisiones, proporcionando «una valla», alrededor de su «huerto cerrado». Así, en circunstancias nuevas y peligrosas, el pleno significado de la Ley de Dios, hasta su último tilde y iota, podía ser averiguado y obedecido. Y lo mismo sería detenido el pie que se descarriara desde dentro o intentara meterse desde fuera. En consecuencia, tan importante era la tradición, que el mayor mérito de un rabino era su adherencia más estricta a las tradiciones que había recibido de su maestro. Ni podía un Sanedrín anular, o dejar a un lado, los decretos de sus predecesores. Hasta tal punto llegaba este culto a la letra, que el gran Hillel acostumbraba pronunciar mal una palabra, porque su maestro, antes de él, lo hacía (Eduy. 1. 3. Ver el comentario de Maimónides).

13. Schürer, siguiendo a Wieseler, supone que el Sanedrín fue una institución romana. Pero los argumentos de Wieseler sobre este punto (Beitr. zur richt. Würd. d. Evang., p. 224) no son concluyentes.

14. Así, leemos: «Los dichos de los ancianos tienen más peso que los de los profetas» (Jer. Ber. 1.7); «una ofensa contra los dichos de los escribas es peor que una ofensa contra los de las Escrituras» (Sanh. xi. 3). Compárese también Er. 21 *b*. La comparación entre estas pretensiones y las que algunas veces se establecían en favor de «credos» y «artículos» (Kitto, Cyclop., 2.ª ed., p. 786, col. *a*) a mí no me parece aplicable. En la introducción a la Midr. sobre Lamentaciones se infiere de Jeremías 9:12, 13 que el olvidar la ley —en el sentido rabínico— era peor que la idolatría, la inmundicia y el derramamiento de sangre. Ver, en general, esta Introducción.

Estas ordenanzas tradicionales, como ya se ha dicho, llevan el nombre general de *Halakhah*, que indica a la vez la vía seguida por los padres, y la que los hijos tenían el deber de seguir.[15] Estas *Halakhoh* eran simplemente las leyes establecidas en la Escritura; o bien derivadas de ellas, o adscritas a ellas por un método de exégesis artificial y sutil; o bien añadidas a ellas por medio de la amplificación y por amor a la seguridad; o, finalmente, costumbres legalizadas. Proporcionaba la respuesta de todo caso posible e imposible, entraban en cada detalle de la vida privada, familiar y pública; y, con una lógica férrea, un rigor inflexible y un análisis minuciosísimo, perseguían y dominaban al hombre, por más que se revolviera, unciéndole a un yugo que era verdaderamente insoportable. El provecho o resultado que ofrecía era el placer y distinción del conocimiento, la adquisición de la justicia y la consecución final de recompensas; una de sus ventajas principales sobre nuestro moderno tradicionalismo era que estaba prohibido de modo expreso sacar inferencias de estas tradiciones, que debían tener la fuerza de disposiciones legales nuevas (comp. Hamburger, u.s. p. 343).

Al describir el crecimiento histórico de la Halakhah,[16] podemos despachar en unas pocas líneas las leyendas de la tradición judaica sobre los tiempos patriarcales. Nos aseguran que había una academia y un tribunal rabínico de Sem, y nos hablan de las tradiciones transmitidas por este patriarca a Jacob; de la asistencia diligente de este último al Colegio Rabínico; de un tratado (en 400 secciones) sobre la idolatría, por Abraham, y de su observancia de toda la ley tradicional; de la introducción de las tres horas de oración, sucesivamente, por Abraham, Isaac y Jacob; de las tres bendiciones al dar «gracias» por la comida propuestas por Moisés, Josué y David y Salomón; de la introducción mosaica de la práctica de las lecciones de la ley leídas los sábados, lunas nuevas y días de fiesta, y aun los lunes y los jueves; y de la costumbre de predicar en los tres grandes festivales sobre estas fiestas, procedentes de las mismas autoridades. Además, adscriben a Moisés la ordenación del sacerdocio en ocho cursos u órdenes (la de dieciséis a Samuel, y la de veinticuatro a David), así como también la duración del tiempo para las festividades de los casamientos y de los días de luto. Pero, evidentemente, éstas son declaraciones vagas, con objeto de hacer llegar el tradicionalismo y sus observancias hasta los tiempos primitivos, tal como la leyenda de que Adán había nacido circuncidado (Midr. Shochar

15. Así se explica en el Aruch (ed. Landau, vol. ii., p. 529, col. *b*).

16. Comp. aquí especialmente la descripción detallada de Herzfeld (u.s., vol. iii., pp. 226, 263); también la Introducción de Maimónides, y las obras muy eruditas y capaces (aunque no bastante apreciadas) del doctor H. S. Hirschfeld, Halachische Exegese (Berlín, 1840), y Hagadische Exegese (Berlín, 1847). Quizá puedo permitirme la libertad de referirme a los capítulos correspondientes de mi «History of the Jewish Nation».

Tobh. sobre Salmo 9:6, ed. Varsovia, p. 14 *b*; Ab. de R. Nath. 2), y, según escritores posteriores, que Adán había guardado todas las ordenanzas.

Pero hay otros principios que se aplican a las tradiciones, desde Moisés en adelante. Según la idea judaica, Dios había dado a Moisés en el monte Sinaí tanto la Ley escrita como la oral, esto es, la Ley con todas sus interpretaciones y aplicaciones. De Éxodo 20:1 se infería que Dios había comunicado a Moisés la Biblia, la Mishnah, el Talmud y la Haggadah, incluso lo que los eruditos iban a proponer en tiempos posteriores.[17] Como respuesta a la objeción natural de por qué sólo se había escrito la Biblia, se decía que Moisés había propuesto escribir *todas* las enseñanzas que se le habían confiado, pero que el Todopoderoso se había negado, a causa de la futura sujeción de Israel a las naciones, a que tomarían de Israel la Ley escrita. Así, la tradición no escrita permanecería para separar Israel de los gentiles. La exégesis popular hallaba esto indicado incluso en el lenguaje de la profecía (Oseas 8:12; comp. Shem. R. 44).

Pero el tradicionalismo fue más lejos y colocó la Ley oral, en realidad, por encima de la Ley escrita. La expresión: «Conforme a estas palabras he hecho pacto contigo y con Israel» (Éxodo 34:27), se explicaba diciendo que su significado era que el pacto de Dios se fundaba sobre lo *hablado*, en oposición a las palabras escritas (Jer. Chag. p. 76 *d*). Si se colocaba la Ley escrita de esta manera, por debajo de la Ley oral, no podemos maravillarnos de que fuera prohibida la lectura de los Hagiógrafos al pueblo los sábados, por miedo a que pudiera desviar la atención de los discursos entendidos de los rabinos. El estudio de los Hagiógrafos en aquel día sólo estaba permitido si el propósito era el de investigaciones y discusiones eruditas (Tos. Shabb. xiv.). (Se menciona otra razón, sin embargo, para la prohibición.)

Aunque se le permitió a Moisés que pusiera por escrito el tradicionalismo, se habían tomado medidas para evitar su olvido o su inexactitud. Moisés siempre había repetido una ley tradicional, sucesivamente, a Aarón, a sus hijos y a los ancianos del pueblo, y éstos, a su vez, se lo habían repetido entre sí de tal forma que Aarón había oído la Mishnah cuatro veces, sus hijos tres veces, los ancianos dos veces y el pueblo una. Pero incluso esto no era todo, porque mediante repeticiones sucesivas (de Aarón, sus hijos y los ancianos)

17. De modo similar, las expresiones de Éxodo 24:12 eran explicadas así: «las tablas de piedra», los diez mandamientos; la «ley», la Ley escrita; los «mandamientos», la Mishnah; «que he escrito», los profetas y los hagiógrafos; «para que puedas enseñarlos», el Talmud; «lo cual muestra que fueron dados todos a Moisés en el Sinaí» (Ber. 5 *a*, líneas 11-16). Una aplicación semejante se hacía a las varias cláusulas de Cantares 7:12 (Erub. 21 *b*). Es más, por medio de una alteración de las palabras de Oseas 8:10, se demostraba que los exiliados habían sido devueltos por el mérito de su estudio (de las secciones sacrificiales) de la Mishnah (Vayyik R. 7).

el pueblo también la había oído cuatro veces (Erub. 54 *b*). Y, antes de su muerte, Moisés había emplazado a todos a que el que hubiera olvidado algo de lo que había oído y aprendido, diera un paso adelante (Deuteronomio 1:5). Pero estas «Halakhoth de Moisés del Sinaí» no constituyen el todo del tradicionalismo. Según Maimónides, consistían en cinco clases, pero de modo más preciso en tres clases (Hirschfeld, u.s. pp. 92-99). La primera de ellas comprende ordenanzas tal como se hallan en la misma Biblia, y las llamadas *Halakhoth de Moisés del Sinaí*, esto es, leyes y costumbres que prevalecían desde tiempo inmemorial, y que, según el modo de ver judaico, habían sido entregadas oralmente a Moisés, pero no escritas por él. Para éstas, pues, no debía buscarse prueba en la Escritura; a lo más, apoyo o alusión confirmatoria *(Asmakhtu)*.[18] Ni estaban tampoco abiertas a discusión. La segunda clase forma la «ley oral» (שבעל פה תורה) o «enseñanza tradicional» (קבלה רברי) en sentido estricto. A esta clase pertenecía todo lo que se suponía estaba implicado en la Ley de Moisés, o podía deducirse de ella.[19] Estas últimas, realmente, lo contenían todo, verdaderamente, en sustancia o en germen; pero no había sido sacado a la luz, hasta que las circunstancias, sucesivamente, desarrollaron lo que desde el principio había sido ya provisto. Para esta clase de ordenanzas era requerida referencia a las Escrituras, y prueba de ellas. No así para la tercera clase de ordenanzas, que era «la valla» trazada por los rabinos alrededor de la Ley, para impedir una infracción de la ley o las costumbres, para asegurar su observancia exacta, o para cubrir circunstancias o peligros peculiares. Estas ordenanzas constituían «los dichos de los Escribas» (רברי) o «de los rabinos» (דרבנן סופרים) (pero no siempre), y eran de carácter o bien positivo *(Teqqanoth)* o negativo (*Gezeroth*, de *gazar*, cortar). Quizá la distinción de las dos no se puede llevar a cabo de modo estricto. Pero era probablemente a esta tercera clase en especial, que se admitía no eran apoyadas por las Escrituras, que se referían las palabras de Cristo (Mateo 23:3, 4): «Así que todo lo que os digan que guardéis, guardadlo y hacedlo; mas no hagáis conforme a sus obras, porque dicen, y no hacen. Pues atan cargas pesadas y difíciles de llevar, y las ponen sobre los hombros de los hombres; pero ellos ni con un dedo quieren moverlas.»[20] Este

18. De סמך, apoyarse contra. Al mismo tiempo las ordenanzas, para las cuales se podía apelar a *Asmakhta*, eran más apreciadas que aquéllas que descansaban sólo en la tradición (Jer. Chag. p. 75, col. *d*).

19. En conexión con esto es muy significativo que el rabino Jochanan ben Zaccai, que enseñó no muchos años después de la crucifixión de Cristo, acostumbrara a decir que, en el futuro, las Halakhahs con referencia a la pureza, que no tenían el apoyo de la Escritura, serían repelidas, se repetirían (Sot. 27 *b*, línea 16 desde arriba). En general, es necesario estudiar la enseñanza del rabino Jochanan, para comprender la influencia no reconocida que el Cristianismo ejerció sobre la Sinagoga.

20. Para aclarar el sentido de Cristo, parece necesario someter este texto, sin duda difícil, a un nuevo criticismo. He tomado la palabra κινεῖν, *moveo*, en el sentido

modo de ver tiene una confirmación doble. Porque esta tercera clase de ordenanzas halákhicas era la única abierta a discusión de los entendidos, y la decisión definitiva se tomaba según la mayoría. Con todo, poseía prácticamente, si no de modo teórico, la misma autoridad que las otras dos clases. Como confirmación ulterior de nuestro modo de ver se puede citar lo siguiente: «Una *Gezerah* (esto es, la tercera clase de ordenanzas) no se ha de imponer a la congregación, a menos que la mayoría de la congregación sea capaz de llevarla» (B. Kam. 79 *b*), palabras que son equivalentes a un comentario sobre las de Jesús, y muestran que estas cargas podían ser puestas, o quitadas —movidas—, según el criterio o severidad variable de un Colegio Rabínico.[21]

Este cuerpo de ordenanzas tradicionales forma el material de la Mishnah, o ley segunda, repetida. Tenemos aquí que colocar, por un lado, la Ley de Moisés, tal como la registra el Pentateuco, que se basa en sí misma. Todo lo demás —incluso la enseñanza de los profetas y los Hagiógrafos, así como las tradiciones orales— llevaba el nombre general de *Qabbalah*, «lo que ha sido recibido». El estudio sagrado —o Midrash, en la aplicación original del término— se refería, o bien a la *Halakhah*, ordenanza tradicional, que era siempre «lo que había sido oído» *(Shemathas)*, o bien a la *Haggadah*, «lo que se había dicho» sobre la autoridad de individuos, no como ordenanza legal. Era ilustración, comentario, anécdota, dichos agudos o eruditos, etc. Al principio la Halakhah permaneció sin escribir, probablemente debido a las disputas entre los fariseos y los saduceos. Pero la necesidad de permanencia y orden, llevó en el curso del tiempo a colecciones más o menos completas de las Halakhoth.[22] Las más antiguas son adscritas al R. Akiba, en los tiempos del emperador Adriano (132-135 d. de J. C.).[23] Pero la colección con autoridad de la llamada Mishnah es la obra de Jehuda el Santo, que murió hacia el fin del segundo siglo de nuestra era.

---

de *ire facio* (Grimm, Clavis N.T., 2.ª ed., p. 241 *a*), pero no he adoptado la inferencia de Meyer (Krit. Exeget. Handb., p. 455). En griego clásico, κινεῖν, también se usa para «quitar, alterar». Mis razones en contra de lo que puede ser llamado la interpretación tradicional de Mateo 23:3, 4, son: 1.º Apenas parece posible suponer que, ante una audiencia tal, Cristo hubiera considerado la posibilidad de no observar ninguna de las dos primeras clases de Halakhoth, que eran consideradas más allá de toda controversia. 2.º Difícilmente podía acusarse realmente a los escribas y fariseos de no intentar guardar ellos mismos las ordenanzas que imponían a los otros. La expresión en el pasaje paralelo (Lucas 11:46) tiene que ser explicada en conformidad con el comentario sobre Mateo 23:4. No hay ninguna dificultad seria en hacerlo.

21. Para ver la clasificación, ordenación, origen y enumeración de estas Halakhoth, consultar Apéndice V: «Teología y Literatura Rabínicas».

22. Ver los comentarios eruditos de Levy sobre las razones para la prohibición inicial de escribir la ley oral, y la colección final de la Mishnah (Neuhebr. u. Chald. Wörterb., vol. ii., p. 435).

23. Estas colecciones son enumeradas en la Midrash sobre Eclesiastés 12:3. Se distinguen como «Mishnah anteriores» y «posteriores» (Nedar. 91 *a*).

En conjunto, la Mishnah comprende seis «órdenes» *(Sedarim)*, cada una dedicada a una clase especial de temas.[24] Estos «órdenes» van divididos en tratados (*Massikhtoth, Massekhtiyoth*, «texturas, redes»), de los cuales hay sesenta y tres (o sesenta y dos) en conjunto. Estos tratados, a su vez, se subdividen en capítulos *(Peraqim)*, en conjunto 525, que separadamente consisten en cierto número de versículos, o *Mishnahs* (*Mishnayoth*, en total 4.187). Considerando la variedad y complejidad de los temas tratados, la Mishnah está ordenada con una perspicacia lógica notable. La lengua es la hebrea, aunque naturalmente no es el mismo hebreo usado en el Antiguo Testamento. Las palabras que son nuevas, debido a las nuevas circunstancias, son derivadas del griego, el siríaco y el latín, con terminaciones hebreas.[25] Pero todo lo relacionado con el trato social, o vida cotidiana (como los contratos), está escrito, no en hebreo, sino en arameo, que era la lengua del pueblo.

Pero la ley tradicional abarcaba otros materiales además de las Halakoth coleccionadas en la Mishnah. Algunos que no habían sido registrados aquí, hallaron lugar en las obras de ciertos rabinos, o fueron derivados de sus escuelas. Éstos son llamados *Boraithas*, esto es, tradiciones externas a la Mishnah. Finalmente, había «adiciones» o *Tosephtoth*, que databan de después de la Mishnah, pero probablemente no más tarde del siglo tercero de nuestra era. Hay no menos de cincuenta y dos de estos tratados, entre los sesenta y tres tratados míshnicos. Cuando se habla de la Halakhah como distinta de la Haggadah, no hemos de suponer, sin embargo, que esta última podía considerarse enteramente separada de la primera. En realidad, todo un tratado en la Mishnah (Aboth: Los dichos de los

24. El primer «orden» (*Zeraim*, «simientes») empieza con las ordenanzas referentes a las «bendiciones», o el tiempo, el modo, la manera y el carácter de las oraciones prescritas. Luego va al detalle de lo que podría ser llamado las leyes religioso-agrarias (tales como los diezmos, los años sabáticos, las primicias, etc.). El segundo «orden» (*Moed*, «tiempo festivo») discute todo lo relacionado con la observancia del sábado y otros festivales. El tercer «orden» (*Nashim*, «mujeres») trata de lo que se refiere a los esponsales, matrimonio y divorcio, pero también incluye un tratado sobre el Nasirato. El cuarto «orden» (*Neziqin*, «perjuicios») contiene la ley civil y criminal. De modo característico incluye todas las ordenanzas referentes al culto a los ídolos (en el tratado *Abhodah Zarah*) y en «los dichos de los padres» *(Abhoth)*. El quinto «orden» (*Qodashim*, «cosas sagradas») trata de las varias clases de sacrificios, ofrendas y cosas pertenecientes a Dios (como el primogénito) o dedicadas a Él, y todas las cuestiones que pueden ser agrupadas bajo «cosas sagradas» (tales como la redención, cambio o alienación de lo que ha sido dedicado a Dios). Incluye también las leyes referentes al servicio diario matutino y vespertino *(Tamid)* y una descripción de la estructura y ordenación del Templo (*Middoth*, «las medidas»). Finalmente, el sexto «orden» (*Toharoth*, «limpieza») da todas las ordenanzas relacionadas con las cuestiones de «limpio e inmundo», así para los seres humanos y los animales, como para las cosas inanimadas.

25. Comp. el tratado muy interesante del doctor Brüll (Fremdspr. Redensart in d. Talmud), así como el del doctor Eisler, Beiträge z. Rabb. u. Alterthumsk., 3 fascíc.; Sachs, Beitrag. z. Rabb. u. Alterthumsk.

Padres) es enteramente Haggadah; un segundo (Middoth: las Medidas del Templo) tiene Halakhah en sólo catorce lugares; mientras que en el resto de los tratados la Haggadah ocurre en no menos de 207 lugares (comp. la enumeración en Pinner, u.s.). Sólo trece de entre los sesenta y tres tratados sobre la Mishnah están enteramente libres de Haggadah.

Hasta ahora sólo hemos hablado de la Mishnah. Pero ésta comprende sólo una parte muy pequeña del tradicionalismo. En el curso del tiempo, las discusiones, ilustraciones, explicaciones y adiciones a que daba lugar la Mishnah, ora en su aplicación, ora en las academias de los rabinos, fueron coleccionadas con carácter de autoridad y publicadas en lo que se conoce como los dos *Talmuds* o *Gemaras*.[26] Si nos imaginamos algo que combine los informes legales, una especie de «Hansard» rabínico, y notas de un debate teológico en un club, todo ello por completo oriental, lleno de digresiones, anécdotas, dichos curiosos, fantasías, leyendas que con mucha frecuencia son banales y profanas, supersticiosas y aun obscenas, y no pueden ser citadas apenas, podemos formarnos una idea general de lo que es el Talmud. El más antiguo de los dos Talmuds lleva fecha de fines del siglo cuarto de nuestra era. Es el producto de las academias de Palestina, y por ello se le llama el Talmud de Jerusalén. El segundo es aproximadamente un siglo anterior, y es el producto de las escuelas de Babilonia, por lo que se llama el Talmud *babilónico* (después llamado también «nuestro»). No poseemos ninguno de los dos Talmuds completo.[27] El más deficiente es el Talmud de Jerusalén, que es también mucho más corto, y contiene muchas menos discusiones que el de Babilonia. El Talmud de Babilonia, que en su forma presente se extiende a treinta y seis de los sesenta y tres tratados de la Mishnah, es de un tamaño diez u once veces el de esta última, y más de cuatro veces el del Talmud de Jerusalén. Ocupa (en nuestras ediciones), con comentarios marginales, 2.947

26. *Talmud*: lo que se aprende, doctrina. *Gemara*: o bien lo mismo, o «perfección», «calidad de completo».

27. Lo siguiente explicará lo que queremos decir: En el primer «orden» tenemos el Talmud de Jerusalén completo, esto es, con cada tratado (que comprende en total 65 hojas folio), mientras que el Talmud de Babilonia se extiende sólo sobre su primer tratado *(Berakhoth)*. En el segundo orden faltan en el de Jerusalén los cuatro últimos capítulos de un tratado *(Shabbath)*, y falta un tratado entero *(Shegalim)* en el de Babilonia. El tercer orden es completo en las dos Gemaras. En el cuarto orden falta un capítulo en un tratado *(Makkoth)* en el de Jerusalén, y dos tratados enteros (*Eduyoth* y *Abhoth*) en las dos Gemaras. El quinto orden falta por completo en el de Jerusalén, y faltan dos tratados y medio del Talmud de Babilonia *(Middoth, Qinnim* y medio *Tamid*). Del sexto orden existe sólo un tratado *(Niddah)* en las dos Gemaras. Las Halakhoth principales fueron coleccionadas en una obra (datada alrededor del año 800) titulada «Halakhoth Gedoloth». Están ordenados para que correspondan con un leccionario semanal del Pentateuco en una obra titulada «Sheeltoth» («Cuestiones», mejor ed., Dghernfurth, 1786). El Talmud de Jerusalén se extiende a 39 tratados, el de Babilonia a 36 ½. Hay 15 ½ tratados que no se hallan en ninguna Gemara.

hojas de folio (páginas *a* y *b*). Los dos Talmuds están escritos en arameo; el uno en su dialecto occidental, el otro en el oriental; y en los dos la Mishnah es discutida *seriatim* y cláusula tras cláusula. Es imposible por completo dar una idea adecuada del carácter de estas discusiones. Cuando recordamos los muchos pasajes brillantes, hermosos y, en algunas ocasiones, casi sublimes del Talmud, pero especialmente sus formas de pensamiento y expresión que recuerdan a menudo las del Nuevo Testamento, creemos que sólo el prejuicio y el odio pueden permitirse una vituperación indiscriminada. Por otra parte, parece inexplicable que alguien que haya leído un tratado talmúdico, o incluso parte de uno, pueda comparar el Talmud con el Nuevo Testamento, o hallar en el uno el origen del otro.

Para completar nuestro breve resumen, añadiremos que nuestras ediciones del Talmud de Babilonia contienen (al final del vol. ix, y después del cuarto orden) ciertas Boraithas. De éstas había nueve originalmente, pero dos de los tratados más pequeños (sobre «recuerdos marginales» y sobre «cosas no israelíticas») no se han preservado. La primera de estas Boraithas se titula *Abhoth de Rabbi Nathan*, y corresponde parcialmente a un tratado de nombre semejante en la Mishnah.[28] Luego, siguen seis tratados menores. Éstos se titulan, respectivamente, *Sopherim* (Escribas),[29] detallando las ordenanzas sobre el copiar las Escrituras, el ritual del Leccionario y las oraciones para las fiestas; *Ebhel Rabbathi* o *Semakhoth*,[30] que contiene Halakhah y Haggadah sobre observancias de entierros y lutos; *Kallah* (llena poco más de una página de un folio), sobre la relación matrimonial; *Derekh Erets* (en once capítulos y cerca de 1 3/4 hojas de folio), que da directrices morales y reglas y costumbres sobre el intercambio social; *Derekh Erets Zuta* (en nueve capítulos y una hoja de folio), que trata de temas similares, pero para estudiosos eruditos; y, finalmente, el *Pereq ha Shalom* (poco más de una columna de folio), que es un panegírico a la paz. Todos estos tratados datan, por lo menos en su forma presente, de un período posterior al del Talmud.[31]

28. Los últimos diez capítulos agrupan de modo curioso sucesos o cosas bajo números, de 10 para abajo. Los más interesantes, en general, son los de 10 *Nequdoth*, o pasajes de la Escritura, en que las letras están marcadas por puntos, junto con la explicación de sus razones (cap. 34). Toda la Boraitha parece compuesta de partes de tres diferentes obras, y consta de cuarenta (o cuarenta y un) capítulos, y ocupa diez hojas de folio.

29. En veintiún capítulos, cada uno de los cuales contiene cierto número de Halakhahs, y ocupa en conjunto cuatro hojas de folio.

30. En catorce capítulos, que ocupan algo más de tres hojas de folio.

31. Además de estos, Raphael Kirchheim ha publicado (Frankfort, 1851) los llamados siete tratados menores, que cubren en conjunto, con abundantes notas, sólo cuarenta y cuatro páginas pequeñas, que tratan de copiar la Biblia *(Sepher Torah*, en cinco capítulos) del *Mezuzah*, o recordatorios en las puertas (en dos capítulos), de las filacterias *(Tephillin*, en un capítulo), de los *Tsitsith*, ribetes o recordatorios (en un ca-

Pero así como la Halakhah, por variada que fuera su aplicación, era algo fijo y estable, la latitud más extrema es la marca de la Haggadah. Es triste y característico que, prácticamente, el cuerpo principal de teología moral y dogmática judaica es realmente sólo Haggadah, y por tanto sin autoridad absoluta alguna. La Halakhah indica con la más minuciosa y penosa precisión cada ordenanza legal en cuanto a observancias externas, y explica cada una de las aplicaciones de la Ley de Moisés. Pero, después de esto, deja al hombre interior, el móvil de la acción, sin haberlo tocado. El decidir lo que tenía que creer o sentir era cuestión principalmente de la Haggadah. Naturalmente, las leyes de la moralidad y la religión, tal como estaban establecidas en el Pentateuco, eran principios fijos, pero había la mayor divergencia y latitud en la explicación y aplicación de muchos de ellos. Uno podía sostener o proponer casi toda clase de puntos de vista, siempre y cuando no contraviniera la Ley de Moisés, tal como era entendida, y se mantuviera adherido en enseñanza y práctica a las ordenanzas tradicionales. En principio era la misma libertad que la Iglesia de Roma concede a sus miembros profesos, sólo que con mucha más amplia aplicación, puesto que el terreno debatible abarcaba tantas materias de fe, y la libertad dada no sólo era de opinión privada sino de proclamación pública. Ponemos énfasis en esto porque la ausencia de dirección prescrita con autoridad y la amplitud de miras en asuntos de fe y sentimiento interno suelen ir juntas, y en contraste agudo, con la más minuciosa puntillosidad en todas las materias de observancia externa. Y aquí podemos hacer resaltar la distinción fundamental entre la enseñanza de Jesús y el Rabinismo. Jesús dejó la Halakhah sin tocar, poniéndola, por así decirlo, a un lado, algo por completo secundario, mientras que insistía de modo primario en lo que para ellos era principalmente cuestión de Haggadah. Y con razón, porque en sus propias palabras: «No es lo que entra en la boca lo que contamina al hombre, sino lo que sale de la boca, eso es lo que contamina al hombre»; «puesto que lo que sale de la boca, sale del corazón; y eso es lo que contamina al hombre» (Mateo 15:11, 18). La diferencia era de principio y fundamental, no meramente de desarrollo, de forma, de detalle. El uno desarrollaba la Ley en su dirección externa, como ordenanzas y mandamientos; el otro en su aplicación interna, como vida y libertad. Así, el Rabinismo ocupaba un polo, y el resultado de su tendencia al externalismo puro era la Halakhah; todo lo que era interno y elevado era meramente haggádico. La enseñanza de Jesús ocupaba el polo opuesto. Su punto de partida era el santuario interno, en el que Dios era conocido y adorado, y podía muy bien

pítulo), de *Esclavos* (*Abhadim*, en tres capítulos), de los *Cutheans*, o samaritanos (en dos capítulos), y, finalmente, un curioso tratado sobre prosélitos (*Gerim*, en cuatro capítulos).

dejar la Halakhah rabínica a un lado, como algo de lo que no valía la pena disentir, y que podía entretanto ser «cumplida y observada», en la firme seguridad de que, en el curso de su desarrollo, el espíritu crearía sus formas apropiadas, o, para usar una figura del Nuevo Testamento, el vino nuevo rompería los odres viejos. Y, por último, íntimamente conectado con todo esto, y alcanzando el clímax de la contrariedad: el Rabinismo empezaba exigiendo justicia externa y apuntaba a la filiación como su objetivo; el Evangelio empezaba con el don gratuito del perdón por medio de la fe y la filiación, e indicaba la obediencia y la justicia como objetivo.

En realidad, el Rabinismo, como tal, no tenía ningún sistema de teología; sólo las ideas, conjeturas o fantasías que ofrecía la Haggadah con respecto a Dios, los ángeles, los demonios, el hombre y su futuro destino y posición presente, e Israel, con su historia pasada y su gloria venidera. En consecuencia, junto a lo que es noble y puro, había una terrible masa de incongruencias, de afirmaciones conflictivas y supersticiones, muchas veces burdas, el resultado de la ignorancia y el nacionalismo estrecho; de coloración legendaria de los relatos y escenas bíblicas, dándoles marcos profanos, zafios y degradantes; el Todopoderoso mismo y sus ángeles tomando parte en conversaciones con los rabinos y en las discusiones de las academias; es más, formando una especie de Sanedrín celestial, que ocasionalmente requería la ayuda de un rabino terrenal.[32] Lo milagroso se funde con lo ridículo y, a veces, repugnante. Las curas milagrosas, las provisiones milagrosas, la ayuda milagrosa, todo ello para la gloria de los grandes rabinos,[33] que con una mirada o una palabra podían matar o restaurar la vida. A la orden de un rabino se le saltaron los ojos a un rival y luego se los volvió a insertar. Además, tal era la veneración debida a los rabinos, que el rabino Jos-

32. Así, en B. Mez. 86 *a* leemos de una discusión en la academia celestial sobre el tema de la pureza, en que Rabbah fue llamado al cielo, haciéndosele morir para ello, aunque esto requirió un milagro, puesto que estaba ocupado constantemente en el estudio sagrado. Es horrible el escribirlo, pero se necesitó la autoridad de Rabbah para atestiguar la corrección de la afirmación del Todopoderoso en la cuestión halákhica que se discutía.

33. Algunos de estos milagros se detallan en B. Mets. 85 *b*. 86 *a*. Así, Resh Lakish, cuando buscaba la tumba del rabino Chija, halló que había sido quitada milagrosamente de su vista porque era demasiado sagrada para sus ojos ordinarios. El mismo rabino reclamaba un mérito tal, que por amor a él la Ley nunca sería olvidada en Israel. Tal era el poder de los patriarcas, que, si hubieran resucitado juntos, habrían traído al Mesías antes de su tiempo. Cuando el rabino Chija oró, vino como resultado una tormenta, descendió la lluvia y la tierra tembló. Asimismo, Rabbah, cuando estaba a punto de ser arrestado, hizo que la cara del mensajero se volviera negra, y después le restauró; luego, por medio de su oración, hizo que se abriera una pared, y él escapó por la brecha. En Abhod. Zar. 17 *b* se relata un milagro en favor del rabino Eleazar, para dejarle libre de sus perseguidores, o, más bien, para atestiguar una afirmación falsa que había hecho a fin de escapar del martirio. Para hallar alabanzas extravagantes de los rabinos, compárese Sanh. 101 *a*.

hua, solía besar la piedra en que se sentaba el rabino Eliezer y daba su clase, diciendo: «Esta piedra es como el monte Sinaí, y el que se sienta en ella como el arca.» El ingenio moderno ha procurado sugerir significados más profundos simbólicos a estas historias. Lo que debería hacer es admitir el terrible contraste que hay entre el Hebraísmo y el Judaísmo; el Antiguo Testamento y el tradicionalismo; y debería reconocer su causa profunda en la ausencia de este elemento de vida espiritual interior que trajo Cristo. Así que entre los dos —lo viejo y lo nuevo— se puede afirmar sin miedo que, por lo que respecta a la sustancia y el espíritu, no hay sólo diferencia, sino una divergencia total del principio fundamental entre el Rabinismo y el Nuevo Testamento, de modo que la comparación entre ellos no es posible. Así, nos hallamos ante contrarios absolutos.

El hecho lamentable que acabamos de referir lo ilustra de modo patente la relación en que el tradicionalismo se coloca frente a las Escrituras del Antiguo Testamento, aun cuando reconozca su inspiración y autoridad. El Talmud dice que el que se ocupa de las Escrituras (Baba Mets. 33 *a*) solamente (esto es, sin la Mishnah o la Gemara) tiene mérito y, a pesar de ello, no tiene mérito.[34] Incluso la escasez de referencias a la Biblia por parte de la Mishnah[35] es significativa. Israel había anulado la Ley por medio de sus tradiciones. Bajo una carga de ordenanzas y observancias externas su espíritu había sido aplastado. La religión, así como la gran esperanza del Antiguo Testamento, había quedado externalizada. Y, así, tanto el Paganismo como el Judaísmo —pues ya no era la religión pura del Antiguo Testamento—, cada uno siguiendo su propia dirección, habían alcanzado su objetivo. Todo estaba preparado y esperando. Había sido edificado el mismo portical, a través del cual una reli-

34. De modo similar leemos en Aboth d. R. Nathan 29: «El que es maestro en la Midrash, pero no conoce las Halakhahs, es como un héroe, pero no tiene armas en la mano. El que domina las Halakoth, pero no sabe nada de las Midrashim, es una persona débil que está provista de armas. Pero el que domina las dos es un héroe armado.»

35. La mayoría de ellas, naturalmente, proceden del Pentateuco. Las referencias a otros libros del Antiguo Testamento son vagas y sirven principalmente como puntos de apoyo para los dichos rabínicos. Las citas escriturales ocurren en 51 de los 63 tratados de la Mishnah, y el número de versículos citados es de 430. Una cita de la Mishnah generalmente viene introducida por la fórmula «como se ha dicho». Esto es casi en todas, excepto en dieciséis casos en que la cita lleva como prefacio: «La Escritura dice:». Pero, en general, la diferencia en el modo de cita en los escritos rabínicos parece depender parcialmente del contexto, aunque principalmente del lugar y la ocasión. Así, «como está escrito» es un modo caldeo de cita. La mitad de las citas del Talmud van precedidas de «como se ha dicho»; una décima parte por «La Escritura dice»; una quinta parte, por otras fórmulas variadas. Comp. Pinner, Introducción a la Berakhoth. En el Talmud de Jerusalén no hay ningún *al-tikré* (no leáis esto, sino esto otro) con el propósito de criticismo textual. En el Talmud, un modo favorito de cita del Pentateuco, hecha en unos 600 pasajes, es introducirlo como hablado o escrito por רחמָנָא . Los varios modos en que las citas bíblicas aparecen en los escritos judaicos son enumerados en Surenhusius, *Βίβλος καταλλαγῆς*, pp. 1-56.

gión nueva, aunque vieja, iba a pasar al mundo antiguo, y el mundo antiguo a una nueva religión. Sólo se necesitaba una cosa: la Venida de Cristo. Hasta aquí la tierra estaba cubierta por la oscuridad; una oscuridad densa yacía sobre el pueblo. Pero, a lo lejos, la luz dorada del nuevo día ya empezaba a teñir el borde del horizonte. Al poco el Señor se levantaría sobre Sión, y su gloria se vería sobre Él. Pronto la voz procedente del desierto prepararía el camino del Señor; pronto el heraldo proclamaría la Venida de su Cristo a judío y a gentil, y la del Reino del cielo, que, establecido sobre la tierra, es justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo.[36]

36. Para detalles sobre las ideas judías acerca del Canon, y la teología histórica y mística, ver Apéndice V: «La Teología y la Literatura Rabínicas».

LIBRO II

DESDE EL PESEBRE DE BELÉN AL BAUTISMO EN EL JORDÁN

«Fortitudo infirmatur,
parva fit immensitas;
liberator alligatur,
nascitur aeternitas.
O quam mira perpetrasti
Jesu propter hominem!
Tam ardenter quem amasti
paradiso exulem.»

Antiguo Himno Latino

I

En Jerusalén cuando reinaba Herodes

Si hubiera sido posible limpiar el polvo de diez siglos de los párpados de aquellos durmientes, y uno de los que habían poblado Jerusalén en el acmé de su gloria, durante el reino del rey Salomón, hubiera regresado a sus calles, apenas habría reconocido la ciudad que le era familiar. Entonces, como ahora, reinaba un rey judío, que tenía un dominio indiviso sobre toda la tierra; entonces, como ahora, la ciudad estaba llena de riquezas y adornada de palacios y monumentos arquitectónicos; entonces, como ahora, Jerusalén estaba llena de extranjeros de todos los países. Salomón y Herodes fueron, los dos, los últimos reyes judíos sobre la Tierra de Promisión;[1] Salomón y Herodes, cada uno había construido el Templo. Pero con el hijo de David empezó «el reino», y con el idumeo terminó; o, mejor dicho, habiendo cumplido su misión, dio lugar al reino espiritual del reinado mundial del «Hijo mayor de David». El cetro abandonó Judá para ir a donde las naciones tenían que congregarse bajo su dominio. Y el Templo que construyó Salomón fue el primero. En él moraba visible la Shekhinah. El Templo que levantó Herodes fue el último. Las ruinas de su incendio, que prendió la antorcha de los romanos, nunca más iban a ser restauradas. Herodes no era el antitipo, sino que era el Barrabás del Hijo real de David.

En otros aspectos, también, la diferencia era casi tan grande. Las cuatro colinas colindantes sobre las cuales estaba edificada la ciudad (Salmo 122), los profundos barrancos que la rodeaban, el

1. Si descontamos el breve reinado del rey Agripa.

monte de los Olivos alzándose al Este, estaba todo como hacía mil años. Allí, como antaño, había el estanque de Siloé, con los jardines reales; es más, el mismo muro que entonces había rodeado la ciudad. Y, sin embargo, todo estaba tan alterado que apenas era reconocible. El antiguo fuerte jebusita, la ciudad de David, el monte de Sión,[2] ahora era el barrio de los sacerdotes, Ofel, y el antiguo palacio real y los establos habían sido enmarcados en el área del Templo —ahora completamente arrasados—, donde formaban la magnífica triple columnata conocida como el Pórtico Real. Pasando por ella, y fuera de la Puerta Occidental del Templo, nos hallamos en el inmenso puente que se extiende sobre el «Valle de los mercaderes de queso», o los Tyropoeon, y une la colina oriental de la ciudad con la occidental. Quizás es aquí que podemos marcar los rasgos destacados y notar los cambios. A la derecha, cuando miramos hacia el Norte, están (en la colina oriental) Ofel, el barrio de los sacerdotes, y el Templo —¡oh!, qué hermoso y ampliado—, levantándose terraza sobre terraza, rodeado de muros ingentes: un palacio, una fortaleza, un Santuario de mármol reluciente y oro brillante. Y más allá muestra su ceño la vieja fortaleza de Baris, reconstruida por Herodes, y llamada según su patrona, Antonia. Ésta es la colina de Sión. Debajo de nuestros pies se halla el barranco de Tyropoeon, y aquí se extiende hacia el Norte la «ciudad baja» o Acra, en la forma de una media luna, ensanchándose casi en un «suburbio» cuadrado. Al otro lado del Tyropoeon, hacia el occidente, se levanta la «ciudad alta». Si la ciudad baja y el suburbio forman el barrio de los negocios, con sus mercados, bazares y calles de oficios y gremios, la ciudad alta es la de los palacios. Aquí, al otro extremo del gran puente que une el Templo con la «ciudad alta», hay el palacio de los Macabeos; más allá, el Xystos, o vasto recinto de columnas, donde se celebran las asambleas populares; luego el palacio de Ananías, el Sumo Sacerdote, y más cerca del Templo, «la Cámara del Consejo» y los archivos públicos. Detrás, hacia el Oeste, se levantan, terraza tras terraza, las mansiones suntuosas de la ciudad alta, hasta que, casi al nordeste de la vieja ciudad, llegamos al palacio que Herodes mandó construir para sí mismo, casi una ciudad y fortaleza, flanqueado por tres altas torres y con jardines espaciosos incluidos. Más allá, de nuevo, y fuera de los muros de la ciudad, tras el primero y el segundo, se extiende, al norte de la ciudad, el nuevo suburbio de Bezetha. Aquí, a cada lado hay jardines y villas; aquí pasa la gran carretera del Norte; fue allí que tienen que haber echado mano de Simón el Cireneo, y por aquí que anduvo abriendo el paso hacia el lugar de la Crucifixión.

2. Se puede ver que, con la mayoría de los exploradores recientes, localizo el monte de Sión no en el sitio tradicional, sobre la colina occidental de Jerusalén, sino en la oriental, al sur del área del Templo.

Los cambios que marcaron el curso variado de la historia de Israel han afectado también a las murallas de la ciudad. La primera y más antigua —la de David y Salomón— corría desde el oeste de la ciudad alta, luego cruzaba hacia el Sur al estanque de Siloé, y subía hacia el Este, rodeando Ofel, hasta que llegaba al recinto oriental del Templo, desde donde seguía en línea recta hasta alcanzar el punto en que había empezado, formando el límite norte de la ciudad antigua. Pero aunque este muro existía todavía, se le había añadido algo. Cuando el macabeo Jonatán finalmente limpió Jerusalén de la guarnición siria que había en fuerte Acra,[3] edificó una muralla «a través de la mitad de la ciudad», como para excluir al enemigo.[4] La muralla probablemente corría desde el ángulo occidental del Templo hacia el Sur, cerca del estanque de Siloé, siguiendo el curso tortuoso del Tyropoeon, pero por el otro lado del mismo, donde la bajada de la ciudad alta se unía al valle. Otro monumento de las guerras sirias, de los Macabeos, y de Herodes, era la fortaleza Antonia. Parte de ella, probablemente, había sido ocupada antiguamente por lo que era conocido como fuerte Acra, de triste nombradía en las guerras que precedieron y marcaron el principio del período macabeo. Había pasado de los Ptolomeos a los sirios, y siempre había formado el punto central alrededor del cual se desarrolló la lucha por la ciudad. Judas Macabeo no había podido tomarla. Jonatán le puso cerco, y edificó la muralla a que nos hemos referido, para aislar su guarnición. Fue tomada, al fin, por Simón, el hermano y sucesor de Jonatán, y arrasada por completo (año 141 a. de J. C.). El fuerte Baris, que había sido construido por su sucesor Hircano I (135-106 a. de J. C.), cubría un espacio mucho más ancho. Se hallaba en el ángulo noroeste del Templo, asomando por detrás del mismo hacia el Oeste, pero no cubriendo toda el área norte del Templo. La roca sobre la cual se hallaba era más alta que el Templo,[5] aunque más baja que la colina por la cual el nuevo suburbio Bezetha había ido encaramándose, el cual, como es natural, quedaba hendido por un tremendo foso para seguridad de la fortaleza. Herodes lo había ensanchado y reforzado. Dentro de las murallas circundantes el fuerte se elevaba a una altura de sesenta pies, y estaba flanqueado por cuatro torres, de las cuales, tres tenían una altura de setenta pies, la cuarta (S. E.), que abocaba hacia el área del Templo, de 105 pies, de modo que dominaba el sagrado recinto. Un pasaje subterráneo llevaba al mismo Templo (Ant. xv. 11. 7), que estaba conectado con el fuerte también por columnatas y escalones.

3. 1.º Mac. i. 33 y otros puntos; pero el lugar preciso de este «fuerte» está en disputa.

4. 1.º Mac. xii. 36; Jos. Ant. xiii. 5. 11; comp. con ello xiv. 16. 2; Guerra vi. 7. 2; 8. 1.

5. Es muy dudoso si el número de 50 codos (unos 75 pies) que da Josefo a esta roca (Guerra v. 5. 8) se aplica a su altura (comp. Speiss, Das Jerus. d. Jos. p. 66).

Herodes había reforzado, adornado y ampliado este fuerte (ahora llamado Antonia) y lo había hecho un palacio, un campo de armas, casi una ciudad (Jos. Guerra v. 5. 8).

Hasta aquí sólo hemos hablado del primer muro, el antiguo, que estaba fortificado por sesenta torres. El segundo muro, que tenía sólo catorce torres, empezaba en algún punto de la pared norte, en la puerta Gennath, desde donde se dirigía al Norte, luego al Este, incluyendo Acra y el Suburbio. Terminaba en la fortaleza Antonia. Más allá, y alrededor de esta segunda muralla, se extendía, como ya dijimos, el nuevo suburbio Bezetha, no incluido, hacia el Nordeste. Pero estos cambios no eran nada, comparados con los que habían tenido lugar dentro de la ciudad. El primero y principal era la gran transformación del Templo en sí,[6] que de un edificio pequeño, algo mayor que una iglesia corriente en el tiempo de Salomón,[7] había pasado a ser un edificio enorme y glorioso que provocaba la admiración de los extranjeros y encendía el entusiasmo de todo hijo de Israel. Al tiempo de Cristo, hacía cuarenta y seis años que se venía construyendo, y había obreros ocupados en ello aún, y así siguió durante bastante tiempo. Sólo quedó concluido el año 64 d. de J. C., o sea seis años antes de su destrucción. Pero ¡qué muchedumbre tan heterogénea se agolpa en sus pórticos y patios! Helenistas; viajeros esparcidos de las partes más distantes de la tierra: Este, Oeste, Norte y Sur; galileos, de genio vivo y torpes en el habla judía; los de Judea y los de Jerusalén; sacerdotes y levitas con vestidos blancos; empleados del Templo; fariseos con amplias filacterias y con ribetes anchos; saduceos corteses e irónicos; y, en el patio exterior, los gentiles curiosos. Algunos habían venido a adorar; otros a pagar votos, o presentar ofrendas, o a buscar purificación; algunos a verse con amigos y platicar sobre temas religiosos en los pórticos de columnas que rodeaban el Santuario; o bien, para que se les diera respuesta a sus preguntas, o para que un pequeño Sanedrín de veintitrés miembros que se sentaba a la entrada de la puerta oyera sus causas y pronunciara sentencia. El Gran Sanedrín ya no ocupaba el patio de las piedras labradas, Gazit, sino que se reunía en alguna sala unida a aquellas «tiendas», sobre el monte del Templo, que pertenecían a la familia del Sumo Sacerdote Ananías, y cuyo comercio provechoso era manejado por los que, en su avaricia y codicia, eran dignos sucesores de los hijos de Elí. En el patio de los gentiles (o en sus pórticos) se sentaban los cambistas oficiales, que por un descuento estipulado cambiaban toda clase de monedas por las del Santuario. Aquí había también el gran mercado de los animales

6. Me permito remitir al lector a la descripción de Jerusalén, y especialmente del Templo, en mi obra «El Templo y sus servicios al tiempo de Jesucristo».

7. El doctor Mühlau, en Riehm Handwörterb, part. viii, p. 682 *b*, habla de las dimensiones del antiguo Santuario como un poco mayores que las de una iglesia rural.

sacrificiales, y todo lo que se requería para las ofrendas. ¡Qué asombrada debía sentirse la simple y sincera gente rural, que venía a pagar sus votos, o a entregar ofrendas para la purificación; y qué opresión sentirían en esta atmósfera en que había una mezcla de rigorismo religioso y profunda mundanalidad; y qué difícil para ellos el que se les exigieran impuestos, les mandaran y trataran con descortesía, si no rudeza, los que se reían de su simplicidad y los despreciaban como gente rural maldita e ignorante, poco menos que paganos, o bien como palurdos o animales! Aquí también había una muchedumbre de mendigos ruidosos, llenos de enfermedades, que reclamaban atención y ayuda. Y junto a ellos pasaba el arrogante y linajudo miembro de las familias de los Sumos Sacerdotes; los pomposos Maestros de la ley, pagados de sí mismos y afectados, seguidos con respeto por sus discípulos; y el escriba, sutil y astuto. Éstos eran los hombres que, los sábados y los días de fiesta, acudían a la terraza del Templo para enseñar al pueblo, o condescender a dar respuesta a sus preguntas; que en las Sinagogas tenían pendientes de su palabra a los desconcertados oyentes con su argumentación sagaz y sus conocimientos de la tradición, o captaban la atención de la multitud boquiabierta que llenaba todo espacio disponible con sus frivolidades ingeniosas, sus leyendas maravillosas o sus dichos agudos; pero que, si lo requería la ocasión, hacían callar a sus oponentes con preguntas difíciles o les aplastaban con el mero peso de su autoridad. Pero había otros allí que, a pesar de la influencia rebajadora de las frivolidades de la religión prevaleciente, y lo banal de sus observancias interminables —y quizá por esta causa— daban la espalda a todo ello y volvían la vista hacia atrás con mirada confiada a las promesas espirituales del pasado, y hacia adelante, con anhelo expectante hacia la «consolación de Israel» cercana, esperándola en comunión de oración, y viendo ya los rayos concedidos por el cielo de la luz de la aurora entre las tinieblas circundantes.

Si descendemos del Templo a la ciudad, había más que un ensanchamiento de su área, debido al aumento de población. En conjunto, Jerusalén cubría, en su máxima extensión, unos 300 acres (ver Conder, Heth y Moab, p. 94). Como antes, había todavía las mismas calles estrechas en los barrios de negocios; pero contiguas a los bazares y tiendas se levantaban las mansiones magníficas de los ricos mercaderes y los palacios de los príncipes (tales como el palacio de Grapte y el de la reina Helena de Adiabene). Y ¡qué cambio en el aspecto de estas calles, en el carácter de sus tiendas y, sobre todo, en la apariencia de la inquieta multitud oriental que pululaba de un lado a otro! Fuera de sus tiendas, en la calle, o por lo menos a la vista de los transeúntes, y dispuestos a hablar con ellos, había el zapatero remendón martilleando las suelas de las sandalias, el sastre moviendo rápido su aguja, el carpintero, el cerrajero

y el orfebre. Los que estaban menos ocupados, o eran más emprendedores, transitaban, llevando algún emblema de su oficio; el tintorero, con hilos de colores; el carpintero, una regla; el amanuense, una pluma tras la oreja; el sastre, una aguja prominente prendida del vestido. Por las calles colaterales había tiendas de los oficios menos atractivos, el carnicero, el cardador, el que hilaba lino. En estos obradores sombríos y amplios se llevaban a cabo los oficios artísticos: el trabajo elegante del platero y el joyero, los artículos diversos de lujo que adornaban las casas de los ricos; el trabajo del diseñador, el que hacía moldes, el artífice en hierro y bronce. En estas calles y callejas se podía comprar de todo: productos de Palestina, o importados de tierras extranjeras, incluso artículos de los países más remotos. Vasos y copas exquisitamente formados, y engastados de joyas, anillos y otras obras en metales preciosos; cristal, sedas, lino fino, lana, púrpura y pendientes costosos; esencias, ungüentos, perfumes tan preciosos como el oro; artículos para comer y beber de países extranjeros; en resumen, todo lo que la India, Persia, Arabia, Media, Egipto, Italia, Grecia y aun los países remotos de los gentiles producían, se podía comprar en estos bazares.

Los antiguos escritos judíos nos permiten identificar no menos de 118 artículos diferentes de importación de países extranjeros, que cubren más de lo que el lujo moderno ha imaginado. Los artículos de lujo, especialmente del extranjero, alcanzaban precios enormes; y una señora podía gastar 36 libras en una capa (Baba B. ix. 7); la seda se pagaba a precio de oro; la lana color de púrpura a 3 libras y 5 chelines por libra de peso, o si teñida doble, a casi diez veces por el mismo peso; mientras que el precio del mejor bálsamo y nardo eran exorbitantes. Por otra parte, lo necesario para la vida común era muy barato. En los bazares se podía comprar un traje para un esclavo por dieciocho o diecinueve chelines (Arakh. vi. 5), y un equipo de vestir tolerable desde 3 a 6 libras. Por la misma suma se podía comprar un asno (Baba K. x. 4) o un buey o una vaca, y por algo más un caballo (Men. xiii. 8; Baba K. iii. 9; Tos. Sheq. ii; Tos. Ar. iv). Una ternera se podía adquirir por quince chelines, una cabra por cinco o seis (Men. xiii. 8). Las ovejas eran más caras, y valían de cuatro a quince o dieciséis chelines, mientras que un cordero se podía comprar por dos peniques. No tiene nada de extraño que el coste de la vida y el trabajo fueran tan baratos. El trigo, los frutos, el vino y el aceite costaban muy poco. La carne valía un penique la libra; un hombre podía obtener una vivienda pequeña y, naturalmente, sin muebles por unos seis peniques a la semana (Tos. Baba Mets. iv). Un jornalero recibía 7 1/2 peniques al día, aunque el obrero especializado cobraba mucho más. En realidad, el gran Hillel se suponía que podía sostener a su familia por dos peniques al día (Yoma 35 *b*), mientras que el tener propiedad por valor de unas 6 libras, o negocios con 2 o 3 libras de mercancía, se

consideraba suficiente para excluir a una persona de la caridad, o del derecho a rebuscar el fruto que quedaba en los campos (Peah. viii. 8. 9).

A esto se pueden añadir muchos detalles (ver Herzfeld, Handelsgesch.). Se ha dicho bastante para mostrar los dos extremos de la sociedad: lo caro en extremo de los lujos, y lo barato de las cosas necesarias. Estos extremos se encontraban también en Jerusalén de modo especial. Su población se considera que ascendía a unas 200.000 a 250.000 almas,[8] pero aumentaba enormemente por causa de los peregrinajes durante los grandes festivales.[9] El gran palacio era la residencia del rey y de la corte con todo su séquito y su lujo; en la fortaleza Antonia se alojó después la guarnición romana. Al Templo acudían, para visitarlo, millares de sacerdotes, muchos de los cuales tenían familias, mientras que las academias se llenaban de centenares de estudiantes y eruditos, aunque la mayoría de ellos eran pobres. En Jerusalén tiene que haber habido grandes almacenes para el puerto comercial vecino de Joppa; y desde ellos, así como desde los centros industriales de la activa Galilea, los vendedores ambulantes llevarían su mercancía a todo el país. De modo especial, los mercados de Jerusalén, celebrados en bazares y calles, más bien que en plazas, estaban llenos de vendedores ruidosos y de activos compradores. Allí enviaba Galilea no sólo los productos manufacturados, sino también sus provisiones: pescado (fresco y salado), fruto (Maaser ii. 3) famoso por lo lozano, aceite, mosto y vino. Había inspectores especiales en estos mercados —los *Agardemis* o *Agronimos*— que comprobaban los pesos y balanzas y medidas, y las estampaban oficialmente (Baba B. 89 *a*), probando lo sano de la comida y la bebida (Jer. Ab. Z. 44 *b*; Ab. Z. 58 *a*), y algunas veces señalaban o rebajaban los precios del mercado, haciendo cumplir su decisión (Jer. Dem. 22 *c*) si era necesario con su bastón (Yoma 9 *a*).[10] No sólo había un mercado alto y uno bajo en Jerusalén (Sanh. 89 *a*), sino que leemos que había por lo menos siete mercados especiales: los del ganado (Erub. x. 9), la lana, artículos de hierro (Jos. Guerra v. 8. 1), vestidos, leña (ibíd. ii. 19. 4), pan, fruta y vegetales. Los días de mercado originales eran los lunes y martes, después los

8. La antigua Jerusalén se supone que cubría un área doble de la de la ciudad moderna. Comp. con el doctor Schick en A. M. Luncz, «Jerusalén», para 1882.

9. Aunque Jerusalén cubría sólo unos 300 acres, con todo, debido a lo estrecho de las calles orientales, podría tener una población mucho mayor que la de cualquier ciudad occidental de la misma extensión. Además, hemos de recordar que sus límites eclesiásticos se extendían mucho más allá de la ciudad.

10. Sobre la cuestión de establecer oficialmente el precio del mercado, hay opiniones divergentes, Baba B. 89 *b*. Se creía que el precio del mercado debía dejar al productor un beneficio de una sexta parte del coste (Baba B. 90 *a*). En general, las leyes sobre estos puntos forman un tema de estudio interesante. Bloch (Mos. Talm. Polizeir.) dice que había dos clases de alguaciles de mercado. Pero esto no es probado por evidencia suficiente, ni parece que un arreglo así fuera probable.

viernes (Tos. Baba Mets. iii). Las ferias importantes *(Yeridin)* estaban confinadas a los centros de importación y exportación: las fronteras de Egipto (Gaza), las ciudades antiguas marítimas de Fenicia (Tiro y Acco) y el Emporium, al otro lado del Jordán (Botna). Además, cada caravana, o *khan* (*qatlis, atlis,* κατάλυσις), era una especie de mercado, donde eran descargadas las mercancías, y especialmente el ganado se dejaba suelto, para la venta (Kerith. iii. 7; Temur. iii. 5), y era vendido allí mismo. Pero en Jerusalén es de suponer que los vendedores estaban cada día en el mercado; y los almacenes, en los que se vendían comestibles y toda clase de carnes (los *Beth haShevaqim*) (Makhsh. vi. 2), tienen que haber estado abiertos cada día. Además, había muchas tiendas *(Chanuyoth)* con la fachada a la calle, o en patios, o bien barracas de madera transportables en las calles. Aunque parezca extraño, de vez en cuando las mujeres judías eran empleadas para vender (Kethub. ix. 4). Se hacían también negocios en los restaurantes y tabernas, de las cuales había muchas, donde uno podía pedir varios platos: pescado fresco o salado, langostas fritas, un potaje de vegetales, un plato de sopa, pasteles, confituras o tartas de fruta, que podía acompañarse con vino de Judea o de Galilea, vinagre de Idumea o cerveza extranjera.

Si de estas escenas de actividad vamos a los barrios más aristocráticos de la Ciudad Alta (comp. aquí con Unruh, D. alte Jerusalem), todavía podemos ver las calles estrechas, pero sus inquilinos son de otra clase. Primero pasamos por el palacio del Sumo Sacerdote en la ladera de la colina, con su piso inferior bajo los apartamentos principales, y un pórtico delante. Aquí, la noche en que Jesús fue entregado, Pedro estaba «debajo en el palacio» (Marcos 14:66). Luego llegamos a Xystos, y nos detenemos un momento en el palacio de los Macabeos. Se halla algo más arriba en la colina, al oeste de Xystos. Desde sus vestíbulos se puede ver la ciudad, e incluso el Templo. No sabemos cuál de los Macabeos construyó este palacio. Pero estaba ocupado, no por el príncipe reinante entonces, que siempre había residido en la fortaleza (Baris, después Antonia), sino por otro miembro de la familia. De ellos pasó a la posesión de Herodes. Allí estaba Herodes Antipas cuando, en aquella Pascua terrible, Pilato le envió a Jesús desde el viejo palacio de Herodes, para ser examinado por el gobernante de Galilea (Lucas 23:6, 7). Si estos edificios indicaban la diferencia entre el pasado y el presente, había dos estructuras de Herodes que, quizá de modo más elocuente que con palabras, acusaban al idumeo. Una de ellas por lo menos quedaría a la vista al pasar la pendiente de la Ciudad Alta. El régimen de los Macabeos había sido precedido por el de Sumos Sacerdotes corruptos, que habían prostituido su oficio con los propósitos más viles. Uno de ellos, que había cambiado su nombre judío de Joshua por el de Jasón, había ido tan lejos en sus intentos de helenizar al pueblo, que había construido un hipódromo y un gim-

nasio para juegos paganos. Podemos inferir que se hallaba donde la colina occidental descendía hacia el Tyropoeon, al sudoeste del Templo (Jos. Guerra ii. 3. 1). Es probable que fuera éste el que Herodes luego amplió y hermoseó y lo transformó en un teatro. No se ahorraba gasto alguno en los grandes juegos que se celebraban allí. El teatro era magnífico, adornado con oro, plata, piedras preciosas y trofeos de armas y otros de las victorias de Augusto. Pero para los judíos este lugar era esencialmente pagano, puesto a poca distancia del Templo, y causó profunda indignación y complots (Ant. xv. 8. 1). Además del teatro, Herodes había edificado un inmenso anfiteatro, que hemos de localizar en algún punto del Noroeste y fuera de la segunda muralla de la ciudad (Ant. xvii. 10. 2; Guerra ii. 3. 1. 2).

Todo esto era la Jerusalén visible por encima del suelo. Pero había una Jerusalén subterránea, también, que hacía pasar sus túneles por todas partes debajo de la ciudad, bajo la Ciudad Alta, bajo el Templo, más allá de las murallas de la ciudad. Su extensión se puede colegir por las circunstancias de que, después de la captura de la ciudad, además de los vivos que habían buscado asilo allí, fueron hallados no menos de 2.000 cuerpos muertos en estas calles subterráneas.

Junto a los rastros del paganismo en Jerusalén, y en vivo contraste con ello, había lo que daba a Jerusalén su carácter intensamente judío. No sólo era el Templo, o los peregrinos en los días festivos y los servicios. Sino que había centenares de Sinagogas,[11] algunas para nacionalidades diferentes, tales como los alejandrinos o los cirenaicos; algunas para ciertos gremios, o quizá fundadas por ellos. Si es posible, las escuelas judías eran todavía más numerosas que las Sinagogas. Entonces había muchas academias rabínicas; y, además, podían verse en Jerusalén miembros de esta secta misteriosa, los esenios, cuyos miembros eran reconocibles por su vestido blanco. ¡Los esenios, los fariseos, forasteros judíos de todas clases, y toda clase de vestidos y lenguas! Podía uno imaginarse casi en otro mundo, una especie de tierra encantada, en esta metrópolis judía y metrópolis del Judaísmo. Cuando las trompetas de plata de los sacerdotes despertaban la ciudad para la oración, o los cantos de la música de los levitas se elevaban sobre ella, o el humo de los sacrificios se extendía como otra Shekhinah sobre el Templo, visible contra el fondo del Olivete; o cuando en cada calle, patio y terrado se levantaban las tiendas de la Fiesta de los Tabernáculos, y por la noche la leve iluminación del Templo proyectaba largas y

11. La tradición exagera su número a 460 (Jer. Kethub. 35 *c*) o incluso 480 (Jer. Meg. 73 *d*). Pero incluso el número mayor mencionado en el texto no debe sorprendernos (proporcionalmente al tamaño de la ciudad), si recordamos que eran suficientes diez hombres para formar una Sinagoga, y el número de Sinagogas —que se pueden llamar privadas— que existen al presente en cada ciudad donde hay una población abundante ortodoxa judía.

fantásticas sombras sobre la ciudad; o cuando, por la Pascua, decenas de millares se apiñaban en el monte con sus corderos pascuales, y centenares de miles se sentaban para la cena pascual, sería casi imposible creer que el paganismo estaba tan cerca, que los romanos eran virtualmente dueños del país, y pronto lo serían del todo, o que un Herodes ocupaba el trono judío.

Sin embargo, lo ocupaba; en el orgullo de su poder y en la crueldad sin freno de su tiranía siempre vigilante. Por todas partes había su marca. Templos a los dioses y al César, magníficos y adornados fastuosamente, fuera de Palestina y en las ciudades no judías; ciudades reconstruidas o construidas; Sebaste, para la antigua Samaria, la espléndida ciudad y puerto de Cesarea en el Oeste; Antípatris (con el nombre de su padre), en el Norte; Kypros y Fasaelis (según su madre y hermano) y Agrippeion; fortalezas inexpugnables como Essebonitis y Machaerus, en Perea; Alexandreion, Herodeion, Hircania y Masada, en Judea, que proclamaban su nombre y dominio. Pero parecía que había concentrado toda su fuerza en Jerusalén. El teatro y el anfiteatro hablaban de su helenismo; Antonia era la fortaleza representativa; para su religión había edificado aquel Templo glorioso, y para su residencia el más noble de los palacios, en el ángulo noroeste de la Ciudad Alta, junto al lugar en que estaba Milo en los días de David. Parecía casi increíble que un Herodes hubiera reedificado el Templo, y, con todo, podemos entender sus motivos. La tradición judía decía que un rabino (Baba ben Buta) le había aconsejado que lo hiciera para conciliar al pueblo (Baba B. 3 *b*), o bien para expiar con ello la matanza de tantos rabinos (Bemid. R. 14).[12] Probablemente habían contribuido también el deseo de conseguir popularidad y su superstición, así como su afán de satisfacer su inclinación al esplendor y a edificar. Al mismo tiempo, puede haber deseado mostrarse como un judío mejor que la canalla de los fariseos y los rabinos, que perpetuamente le echaban en cara que era un idumeo. Fuera cual fuera su origen, era un verdadero rey de los judíos, tan grande o aun mayor que el mismo Salomón. Ciertamente, no ahorró trabajo ni dinero en el Templo. Un millar de vehículos acarreaban la piedra; 10.000 obreros, bajo la guía de 1.000 sacerdotes, trabajaron el costoso material reunido para aquel edificio, del cual la tradición judía podía decir: «El que no ha visto el Templo de Herodes, nunca ha visto lo que es belleza» (Baba B. 4 *a*). Y, con todo, Israel despreciaba y aborrecía a su constructor. Y no era posible que su obra aparente para el Dios de Israel pudiera engañar al más crédulo. En su juventud había humillado al venerable Sane-

12. La ocasión de ella se dice que había sido que los rabinos, como respuesta a una pregunta de Herodes, citaron Deuteronomio 17:15. De Baba ben Buta mismo se dice que había escapado de la matanza, ciertamente, pero que le había hecho sacar los ojos.

drín, y había amenazado a la ciudad con matanzas y destrucción; una y otra vez había asesinado a sabios de reputación; había derramado como agua la sangre de sus príncipes asmoneos y de todo aquel que se atreviera a ser libre; había ahogado toda aspiración nacional entre los gemidos de la tortura, y la había apagado con la sangre de sus víctimas. No ya una sola vez, ni dos veces, sino seis veces había cambiado el Sumo Sacerdote, para conceder el cargo finalmente a uno que no tiene un buen nombre en la teología judaica, un extranjero en Judea, un alejandrino. Y, con todo, ¡el poder de este idumeo era reciente de ayer, y había crecido con la rapidez de un hongo!

II

La historia personal de Herodes. Los dos mundos de Jerusalén

La historia de la ascensión de Herodes al trono es en extremo lamentable.[1] Demos una mirada hacia atrás, dos siglos y medio, al punto en que Palestina, que formaba parte del imperio de Alejandro, a la muerte de éste pasó a manos de sus sucesores. Durante un siglo y medio siguió siendo campo de batalla de los reyes egipcios y sirios (los Ptolomeos y los Seleúcidas). Al fin fue un Sumo Sacerdote corrupto —en cuyas manos se hallaba prácticamente todo el gobierno del país— el que traicionó la preciosa confianza que Israel había puesto en él. El tataranieto de una figura tan noble en la historia judaica como Simón el Justo (comp. Ecclesiásticus 1) compró a los sirios el cargo de Sumo Sacerdote de su hermano, adoptó el nombre pagano de Jasón y procuró helenizar al pueblo. El cargo sagrado cayó —si esto es posible—, por medio de sobornos, a una mayor profundidad cuando fue transferido a su hermano Menelao. Luego siguió el breve período de las terribles persecuciones de Antíoco Epífanes, en que el Judaísmo quedó casi exterminado de Palestina. El glorioso levantamiento de los Macabeos galvanizó todos los elementos nacionales que quedaban en Israel, y encandiló de nuevo las pocas brasas de sentimiento religioso que aún no se habían apagado. Pareció un avivamiento de los tiempos del Antiguo Testamento. Cuando Judas el Macabeo, con su banda de patriotas tan inferior en número y disciplina, derrotó a la flor del ejército sirio, dirigido por sus mejores generales, y, en el aniversario de la profanación de los ritos sagrados por otros paganos, volvió a levan-

1. Para un bosquejo más detallado de la misma, ver Apéndice IV.

tar el gran altar de los holocaustos, pareció como si se hubiera inaugurado una nueva Teocracia. El ceremonial de la fiesta de la nueva «consagración del Templo», en que cada noche se encendía una cantidad de luces mayor, en la oscuridad de la noche del invierno, parecía simbólico de lo que era antes Israel. Pero los Macabeos no eran el Mesías; ni su Reino, que por la espada ellos habían restaurado, no era el reino del Cielo, con su bienaventuranza y paz. Israel podía haber entendido con esta experiencia qué clase de Salvador tenían que esperar.

El período de promesa fue aún más breve de lo que podía haberse esperado. El fervor y la pureza del movimiento cesó con su éxito. Nunca fue, sin duda, la edad de oro de Israel, ni aun entre los que habían permanecido fieles a su Dios, según parecen soñar aquellos que, olvidándose de la historia y luchas del período, quieren adscribir al mismo gran parte de lo que es más precioso y espiritual en el Antiguo Testamento. Puede haber sido la presión de las circunstancias, pero en modo alguno fue una idea piadosa, y mucho menos «acertada» de Judas el Macabeo, el buscar la alianza de los romanos (Schürer, en su Neutestam. Zeitgesch.). Desde el momento de la entrada de éstos en escena empieza la declinación de la causa nacional de Israel. Durante un tiempo, es verdad —después de los altibajos de la guerra—, todo parecía próspero. Los Macabeos pasaron a ser Sumos Sacerdotes y reyes. Pero la lucha de partidos y la mundanalidad, la ambición y la corrupción, el helenismo en el trono, pronto arrastraron consigo la caída de la moral y del vigor y llevaron al decaimiento y decadencia de la casa de los Macabeos. Esta historia es tan antigua como el Antiguo Testamento, y tan extensa como la historia del mundo. La lucha interna por el trono entre los Macabeos llevó a la interferencia por parte del extranjero. Cuando después de capturado Jerusalén, y profanada la santidad del Templo —aunque no hubo despojo de sus tesoros—, Pompeyo colocó a Hircano II en posesión del Sumo Sacerdocio, quedó expulsado del poder el último de los Macabeos.[2] El país era ahora tributario de Roma, y estaba sometido al gobernador de Siria. Incluso la sombra de poder político desapareció de las manos débiles de Hircano poco después, cuando Gabinio (uno de los gobernadores romanos) dividió el país en cinco distritos, independiente el uno del otro.

Pero ya había aparecido una persona en la escena de los asuntos judaicos que había de darles un giro decisivo y final. Unos cincuenta años antes de esto, el distrito de Idumea había sido conquistado por el rey macabeo Hircano I, y sus habitantes fueron forzados a adoptar el Judaísmo. Esta Idumea, sin embargo, no hemos de pensar que es el antiguo Edom, o Edom oriental, que ahora estaba en manos de los nabateos, sino las partes del sur de Palestina, que los

2. Ver la tabla de las familias de los Macabeos y los Herodes en el Apéndice VI.

edomitas habían ocupado desde el exilio babilónico, y especialmente un pequeño distrito al norte y este de los límites con Judea, y debajo de Samaria (comp. 1.° Macabeos vi. 31). Después de pasar a ser de Judea, su administración fue confiada a un gobernador. En el reinado del último de los Macabeos, este cargo cayó sobre un tal Antípater, un hombre decidido y astuto. Interfirió con éxito en las disputas desgraciadas por la corona, que, como vimos, fue el motivo para la intervención de Pompeyo. Antípater se puso en esta lucha del lado de Hircano, débil e indeciso, frente a su enérgico hermano Aristóbulo. Pronto acabó siendo el soberano virtual, e Hircano II sólo un títere en sus manos. Desde el ascenso de Judas Macabeo, en 166 a. de J. C., hasta el año 63 a. de J. C., en que Jerusalén fue tomada por Pompeyo, sólo había transcurrido un siglo. Al cabo de otros veinticuatro años, el último de los Macabeos había cedido su puesto al hijo de Antípater: Herodes, por sobrenombre el Grande.

El arreglo establecido por Pompeyo no fue duradero. Aristóbulo, el hermano y rival derrotado de Hircano, vivía todavía, y sus hijos eran aún más enérgicos que él. Los levantamientos que éstos intentaron, la interferencia de los partos en favor de los que eran hostiles a Roma y, finalmente, las luchas por la supremacía en la misma Roma, hicieron de éste un período de confusión, tumulto y constantes campañas en Palestina. Cuando Pompeyo fue derrotado finalmente por César, las perspectivas de Antípater y de Hircano parecieron ensombrecerse. Pero rápidamente cambiaron de bando; y oportunamente dieron ayuda a César en Egipto, lo que dio a Antípater el título de procurador de Judea, en tanto que Hircano seguía siendo el Sumo Sacerdote y, por lo menos nominalmente, jefe del pueblo. Los dos hijos de Antípater fueron nombrados gobernadores: el mayor, Fasaelus, de Jerusalén; el más joven, Herodes, sólo de veinticinco años, de Galilea. Éste desplegó aquí la energía y decisión que eran características suyas, aplastando una campaña de guerrillas, cuyo origen profundo era probablemente nacionalista. La ejecución de su líder dio lugar a que Herodes fuera emplazado a aparecer ante el Gran Sanedrín de Jerusalén, por haberse arrogado el poder de vida y muerte. Llegó ataviado en púrpura, rodeado por su guardia personal, y apoyado por órdenes expresas del gobernador romano a Hircano de que fuera absuelto. A pesar de esto habría sido víctima de las sospechas y temores del Sanedrín —bien fundadas— si no le hubieran persuadido a retirarse de la ciudad. Regresó al frente de un ejército, y sólo con muchas dificultades le persuadió su padre a que no atacara Jerusalén. Entretanto, el César le había nombrado gobernador de Coelesiria.

A la muerte de César y pasar Siria a manos de Casio, Antípater y Herodes cambiaron de bando otra vez. Pero al mismo tiempo rindieron servicios sustanciales al nuevo poder, por lo que Herodes al-

guió en el cargo que le había sido conferido por César. Antípater fue envenenado por un rival, pero sus hijos Herodes y Fasaelus reprimieron y extinguieron toda oposición. Cuando tuvo lugar la batalla de Filipos que colocó el mundo romano en manos de Antonio y Octavio, Asia correspondió al primero. Una vez más los idumeos supieron ganarse la confianza del nuevo soberano, y Fasaelus y Herodes fueron nombrados tetrarcas de Judea. Más tarde, cuando Antonio cayó en las redes de Cleopatra, las cosas parecieron, en realidad, asumir un aspecto diferente. Los partos entraron en el país, en apoyo del príncipe macabeo rival Antígono, el hijo de Aristóbulo. Mediante traición, Fasaelus e Hircano fueron inducidos a ir al campo parto y fueron hechos prisioneros. Fasaelus, al poco, se destruyó a sí mismo en la prisión (aplastándose la cabeza contra la pared), mientras que a Hircano le cortaron las orejas, haciéndole imposible volver a ocupar el cargo de Sumo Sacerdote. Y así Antígono, durante un período breve, consiguió los cargos de Sumo Sacerdote y rey de Jerusalén. Entretanto, Herodes, que en vano había advertido a su hermano y a Hircano contra los partos, había podido escapar de Jerusalén. Dejó a su familia en manos de su hermano Josef, en la fortaleza inexpugnable de Masada; y él mismo huyó a Arabia, y finalmente llegó a Roma. Allí consiguió, no sólo el favor de Antonio sino el consentimiento de Octavio también, y fue proclamado por el Senado rey de Judea. Con un sacrificio en el Capitolio y un banquete dado por Antonio celebró el acceso el nuevo sucesor de David.

Pero todavía tenía que conquistar su reino. Al principio hizo progresos con la ayuda de los romanos. Los éxitos que había conseguido, sin embargo, se perdieron por completo durante una breve ausencia para visitar a Antonio. Josef, el hermano de Herodes, fue derrotado y ejecutado, y Galilea, que había sido sometida, volvió a rebelarse. Pero la ayuda que le dieron los romanos, después de regresar de su visita a Antonio, fue mucho más poderosa, y sus pérdidas quedaron más que resarcidas. Pronto estaba todo Palestina en sus manos, con la excepción de Jerusalén. Cuando hubo puesto cerco a la ciudad, fue a Samaria, donde se casó con la hermosa princesa macabea Mariamne, con la que se había comprometido cinco años antes.[3] Esta desgraciada reina, y su hermano mayor Aristóbulo, unían entre sí las dos ramas rivales de la familia macabea. Su padre era Alejandro, el hijo mayor de Aristóbulo, el hermano de Antígono, a quien Herodes estaba sitiando en Jerusalén; y su madre, Alejandra, la hija de Hircano II. El tío de Mariamne no pudo sostenerse en contra de las fuerzas combinadas de Roma y de Herodes. La matanza fue espantosa. Cuando Herodes, con ricos presentes, al fin indujo a los romanos a que abandonaran Jerusalén, se llevaron

3. Antes había estado casado con una tal Doris, de la cual tuvo un hijo, Antípater.

a Antígono con ellos. Cumpliendo los deseos de Herodes, fue ejecutado.

Éste fue el primero de los Macabeos que cayó víctima de sus celos y crueldad. La historia que sigue ahora es de matanzas repugnantes. La próxima venganza fue la de los adherentes principales que su rival Antígono tenía en Jerusalén. Fueron ejecutados cuarenta y cinco de los más nobles y ricos. El próximo paso fue designar a un babilonio, prácticamente desconocido, para el cargo de Sumo Sacerdote. Esto despertó la hostilidad activa de Alejandra, la madre de Mariamne, la esposa de Herodes. La princesa macabea reclamaba el Sumo Sacerdocio para su hijo Aristóbulo. Sus intrigas con Cleopatra —y a través de ella con Antonio— y los ruegos de Mariamne, el único ser a quien Herodes amó, aunque en su forma demencial, prevalecieron. A la edad de diecisiete años Aristóbulo fue nombrado Sumo Sacerdote. Pero Herodes, que conocía muy bien el odio y desprecio de los miembros macabeos de su familia, puso bajo vigilancia a su suegra, una precaución que se incrementó después del intento vano de Alejandra de hacer que ella y su hijo fueran sacados en ataúdes de Jerusalén, para huir hacia Cleopatra. Pronto los celos y las sospechas de Herodes se incrementaron hasta la locura asesina, a causa de las aclamaciones con que saludaron al joven Aristóbulo en la Fiesta de los Tabernáculos. Era necesario librarse de un Macabeo rival, y dio órdenes secretas de que Aristóbulo fuera ahogado cuando estaba en el baño. Su madre denunció al asesino y, por la influencia de Cleopatra, que también aborrecía a Herodes, consiguió que éste fuera emplazado ante Antonio. Una vez más, con sobornos, Herodes prevaleció; pero le esperaban otras tribulaciones.

Cuando obedeció a la cita de Antonio, Herodes dejó el gobierno en manos de su tío Josef, que era también su cuñado por haberse casado con Salomé, la hermana de Herodes. Sus celos desorbitados le llevaron a ordenar que, en caso de ser condenado, Mariamne fuera asesinada, para que no pudiera pasar a ser la esposa de otro. Por desgracia, Josef se lo dijo a Mariamne, para mostrarle lo mucho que la amaba su esposo. Pero al regreso de Herodes, la infame Salomé acusó a su anciano esposo de haber obrado de modo impropio con respecto a Mariamne. Cuando se vio que Josef le había dicho a la reina el encargo recibido, Herodes, considerando que esto confirmaba la acusación de su hermana, ordenó que fuera ejecutado, sin tan sólo escucharle. Vinieron luego complicaciones exteriores de índole muy seria. Herodes tuvo que ceder a Cleopatra los distritos de Fenicia y Filistea, y el de Jericó, con sus ricas plantaciones de bálsamo. Luego, las disensiones entre Antonio y Octavio le implicaron, en la causa del primero, en una guerra en Arabia, cuyo rey había fallado en pagar tributo a Cleopatra. Herodes salió victorioso; pero ahora tenía que contar con un nuevo amo. La batalla de Actio (31

a. de J. C.) decidió la suerte de Antonio, y Herodes tuvo que hacer la paz con Octavio. Por suerte, pudo prestar un buen servicio a la nueva causa, antes de presentarse personalmente ante Augusto. Pero, a fin de asegurarse contra todos los rivales posibles, hizo ejecutar al anciano Hircano II, bajo el pretexto de haber intrigado con los árabes. Herodes tuvo éxito ante Augusto; y cuando el verano siguiente le proporcionó vituallas en su marcha contra Egipto, fue recompensado con una adición sustancial a su territorio.

Cuando Herodes tuvo que aparecer ante Augusto, había confiado Mariamne a un tal Soëmus, con las mismas instrucciones fatales que había dado a Josef. De nuevo Mariamne se enteró del secreto; de nuevo volvieron a levantarse las calumnias, esta vez no sólo de Salomé, sino también de Kypros, la madre de Herodes; y de nuevo Herodes se imaginó que había hallado evidencia corroborativa. Soëmus fue ejecutado sin proceso, y esta vez la hermosa Mariamne fue ejecutada después de un proceso fraudulento. Los paroxismos más espantosos de remordimiento, pasión y deseo por la esposa muerta hicieron presa del tirano y le llevaron al borde de la tumba. Alejandra, la madre de Mariamne, consideró que era el momento favorable para sus planes, pero fue descubierta y ejecutada. De la raza de los Macabeos sólo quedaban ahora miembros distantes, los hijos de Babas, que hallaron asilo con Costobarus, el gobernador de Idumea, que se había casado con Salomé a la muerte de su primer marido. Cansado de él, como antes de Josef, Salomé denunció a su propio marido; y Costobarus, así como los hijos de Babas, cayeron víctimas de Herodes. Así pereció la familia de los Macabeos.

La mano de este tirano enloquecido se volvió entonces contra su propia familia. De sus diez esposas, mencionamos sólo aquellas cuyos hijos ocuparon un lugar en esta historia. El hijo de Doris era Antípater; los de Mariamne Macabea, Alejandro y Aristóbulo; otra Mariamne, a cuyo padre Herodes había hecho Sumo Sacerdote, le dio un hijo llamado Herodes (nombre que también puso a otros hijos suyos); Maltace, una samaritana, fue madre de Arquelao y Herodes Antipas; y, finalmente, Cleopatra de Jerusalén le dio a Felipe. Los hijos de la princesa macabea, como herederos presuntos, fueron enviados a Roma para que fueran educados. En esta ocasión Herodes recibió, como recompensa por sus muchos servicios, el territorio al este del Jordán, y fue autorizado para nombrar al hermano que todavía le quedaba, Feroras, Tetrarca de Perea. A su regreso a Roma, los príncipes jóvenes se casaron: Alejandro con la hija del rey de Capadocia, y Aristóbulo con su prima Berenice, la hija de Salomé. Pero ni el parentesco, ni la relación más cercana en que Aristóbulo estaba ahora con respecto a ella, pudo extinguir el odio de Salomé hacia la princesa macabea muerta, o sus hijos. Ni los jóvenes príncipes, en el orgullo de su linaje, disimularon sus sentimientos hacia la casa de su padre. Al principio, Herodes no hizo caso de

las denuncias de su hermana. Después, cedió con vagas aprensiones. Como primer paso, Antípater, el hijo de Doris, fue llamado del exilio y enviado a Roma para ser educado. Así se abrió la brecha; y Herodes llevó a sus hijos a Italia, para hacer una acusación formal contra ellos ante Augusto. Los consejos prudentes del emperador restauraron la paz durante un tiempo. Pero Antípater, habiendo regresado a Palestina, unió sus calumnias a las de Salomé. Una vez más el rey de Capadocia consiguió reconciliar a Herodes con sus hijos. Pero, al fin, las intrigas de Salomé, Antípater y un extranjero infame que se había abierto paso en la Corte, prevalecieron y Alejandro y Aristóbulo fueron encarcelados, y se les acusó de alta traición delante del emperador. Augusto dio a Herodes plenos poderes, pero le advirtió que convocara un tribunal mixto de judíos y romanos para juzgar el caso. Como se puede suponer, los dos príncipes fueron condenados a muerte, y cuando algunos viejos soldados se atrevieron a interceder por ellos, 300 de los supuestos adherentes a su causa fueron ejecutados y los dos príncipes murieron estrangulados en la cárcel. Esto sucedió en Samaria, donde, treinta años antes, Herodes se había casado con su desgraciada madre.

Antípater era ahora el heredero presunto. Pero, impaciente por llegar al trono, intrigó con el hermano de Herodes, Feroras, contra su padre. De nuevo Salomé denunció a su sobrino y a su hermano. Antípater se retiró a Roma; pero, cuando después de la muerte de Feroras, Herodes obtuvo indudable evidencia de que su hijo había intrigado contra él, atrajo con engaños a su hijo a Palestina y, cuando llegó, fue encarcelado. Todo lo que le faltaba era el permiso de Augusto para ejecutarlo. Llegó, y fue ejecutado, pero sólo cinco días antes de la muerte del mismo Herodes. Así terminó un reino que tiene pocos paralelos por su desenfrenada crueldad y derramamiento de sangre, en que la matanza de los inocentes en Belén es un episodio trivial entre los innumerables actos sangrientos, que no parecen merecer ser registrados en la historia de la nación judía.

Pero podemos entender los sentimientos del pueblo hacia un rey así. Odiaban al idumeo; detestaban su reino semipagano; aborrecían sus actos de crueldad. El rey se había rodeado de consejeros extranjeros, y era protegido por mercenarios extranjeros de Tracia, Alemania y Galia (Jos. Ant. xvii. 8. 3). En tanto vivió, ninguna mujer tenía su honor a salvo, o ningún hombre la vida segura. Un ejército de espías poderosos estaba distribuido por Jerusalén; es más, el mismo rey se dice que se rebajó a hacer de espía (Ant. xv. 10. 4). Si el desquite o la enemistad privada daban lugar a una denuncia, la tortura extraía cualquier confesión del más inocente. Cuál fuera su relación con el Judaísmo se puede inferir fácilmente. Era un judío, al parecer; incluso había edificado el Templo, defendido la causa de los judíos en otros países, y, en cierto modo, se conformaba a la Ley del Judaísmo. Al edificar el Templo, tenía tantos deseos de conciliar

el prejuicio nacional, que el Santuario mismo fue confiado sólo a la obra de los sacerdotes. Y tampoco interfirió con el Santo Lugar, ni con las funciones del sacerdocio. Ninguna de sus monedas lleva diseños que pudieran haber herido el sentimiento popular. Ni ninguno de los edificios que erigió ostentaba emblemas prohibidos. El Sanedrín existió durante su reinado,[4] aunque tiene que haber sido privado de todo poder real, y su actividad confinada a lo eclesiástico o semieclesiástico. Lo más extraño de todo: parece que tuvo por lo menos el apoyo pasivo de dos de los mayores rabinos —Pollio y Sameas, mencionados por Josefo (Ant. xiv. 9. 4; xv. 1. 1. 10. 4)—, que se supone representan a las grandes figuras de la tradición judía, Abtalión y Shemajah (Ab. i. 10. 11).[5] Podemos conjeturar que éstos prefirieron incluso su gobierno al que lo había precedido y esperaban que llevaría a un protectorado romano, que dejaría a Judea prácticamente independiente, o más bien bajo el régimen rabínico.

Fue también bajo el gobierno de Herodes que Hillel y Shammai vivieron y enseñaron en Jerusalén,[6] a los cuales la tradición designa como «los padres de antaño» (Eduj. 1. 4). Los dos dieron sus nombres a «escuelas», cuya dirección fue en general diferente —al parecer, muchas veces, por causa de mutua oposición—. Pero no es correcto describir al primero de modo sistemático como liberal y blando.[7] La enseñanza de ambos se suponía que había sido declarada por la «Voz del Cielo» *(the Bath-Qol)* como «las palabras del Dios vivo»; pero la Ley iba a seguir a partir de entonces la enseñanza de Hillel (Jer. Ber. 3 *b*, líneas 3 y 2 desde el final). Pero para nosotros Hillel es intensamente interesante, no solamente como suave y tierno, no sólo como el estudiante sincero que vino de Babilonia para aprender en las academias de Jerusalén; que sostenía a su familia con una tercera parte de su sueldo como jornalero, para poder pagar la matrícula en las escuelas; y cuyo celo y méritos sólo fueron descubiertos cuando, después de una noche severa en que, a causa de su pobreza, no había podido ser admitido a la academia, su cuerpo entumecido fue sacado del pretil de una ventana, a la cual se había arrimado para no perder nada de la preciosa instrucción. Y por

4. Comp. la discusión de esta cuestión en Wieseler, Beitr., pp. 215 y ss.

5. Incluso sus principios fundamentales, que poseemos, lo demuestran. El de Shemajah era: «Ama el trabajo, aborrece el señorío, y no solicites de las autoridades.» El de Abtalión era: «Vosotros sabios, tened cuidado con vuestras palabras, para no incurrir en destierro, y siendo exiliados a un lugar de aguas salobres, los discípulos que os sigan beban de ellas y mueran, y así al final sea profanado el nombre de Dios.»

6. Sobre Hillel y Shammai ver el artículo de Herzog, Real-Encyklop.; el de Hamburger y Delitzsch, Jesus u. Hillel, y los libros de la historia judaica en general.

7. Hay un número de puntos en los cuales las ordenanzas de Hillel eran más severas que las de Shammai, enumerados en Eduj. iv. 1-12; v. 1-4; Ber. 36 *a*, fin. Comp. también Ber. R. 1.

amor a él aquel sábado quebrantaron el descanso sagrado. Ni pensamos en él, según las fábulas de la tradición, como el descendiente de David (Ber. R. 98) poseído de toda cualidad del cuerpo, alma y corazón; ni como el segundo Esdras, cuyo saber le colocó a la cabeza del Sanedrín, que estableció los principios que más adelante fueron aplicados y desarrollados por el Rabinismo, y que fue el verdadero fundador del tradicionalismo. Menos aún pensamos en él como algunos le han representado falsamente, como uno cuyos principios se asemejaban estrechamente a la enseñanza de Jesús, o, según algunos escritores, que fue la fuente de los mismos. En relación con Jesús pensamos en otra cosa. Recordamos que, en su edad extrema, y cerca de su fin, puede haber presidido la reunión del Sanedrín que, como respuesta a la pregunta de Herodes, indicó a Belén como el lugar del nacimiento del Mesías (Mateo 2:4).[8] Pensamos en él como el abuelo de aquel Gamaliel a cuyos pies se sentó Saulo de Tarso. Y para nosotros es el reformador representativo judío, en el espíritu de aquellos tiempos, y en el sentido de restaurar, más bien que de quitar; mientras que pensamos en Jesús como el Mesías de Israel, en el sentido de traer el Reino de Dios a todos los hombres, y abierto a todos los creyentes.

Así que había dos mundos en Jerusalén, uno al lado de otro. Por un lado, el Helenismo con sus teatros y anfiteatro; los extranjeros que llenaban la Corte y pululaban por la ciudad; las tendencias y modas extranjeras, desde el rey extranjero hacia abajo. Por otro lado había el antiguo mundo judío, secado y osificado ahora en las escuelas de Hillel y Shammai, y bajo la sombra del Templo y la Sinagoga. Y cada uno prosigue su carrera, uno al lado de otro. Si Herodes tenía espías por todas partes, la ley judía le proporcionaba sus dos magistrados de policía en Jerusalén, los únicos jueces que recibían remuneración (Jer. Kethub. 35 *c*; Kethub. 104 *b*).[9] Si Herodes juzgaba cruel y despóticamente, el Sanedrín juzgaba con deliberación extrema, y en conjunto se inclinaba a la misericordia. Si el griego era el lenguaje de la Corte y el militar, y realmente tiene que haber sido entendido y hablado por la mayoría en el país, la lengua del pueblo, hablada también por Cristo y sus apóstoles, era un dialecto del antiguo hebreo, el aramaico palestino u occidental.[10] Parece extraño que se pudiera haber dudado de esto.[11] Un Mesías

8. Sobre la cronología de la vida de Hillel ver también Schmilg, Ueb. d. Entsteh., etc., der Megillath Taanith, especialmente p. 34. De Hillel se dice que era el Jefe del Sanedrín el año 30 a. de J.C., y que ocupó el cargo durante cuarenta años. No hay duda que esto es, en todo caso, exagerado.

9. Las leyes de policía de los rabinos podían muy bien servir como modelo para toda legislación similar.

10. Al mismo tiempo no puedo estar de acuerdo con Delitzsch y otros, de que éste era el dialecto llamado *Sursi*. Este último era más bien siríaco. Comp. Levy, *ad voc*.

11. El profesor Roberts ha defendido, con mucha habilidad, la idea de que Cristo

judío. ¿Quién podía presentar esta pretensión ante Israel en griego? Parece una contradicción intrínseca. Sabemos que el lenguaje del Templo y de la Sinagoga era el hebreo, y que los sermones o discursos de los rabinos tenían que ser «targumados» al arameo vernáculo, y ¿podemos creer que, en un servicio hebreo, el Mesías se hubiera levantado para dirigirse al pueblo en griego, que hubiera discutido con los fariseos y escribas en esta lengua, especialmente si recordamos que su estudio estaba prohibido, en realidad, por los rabinos?[12]

En verdad, había una mezcla peculiar de dos mundos en Jerusalén: no sólo el de los griegos y los judíos, sino el de la piedad y la frivolidad también. La devoción del pueblo y la munificencia de los ricos no tenía límites. Se dedicaban fortunas a subvencionar los estudios judíos, a promover la piedad, o al fomento de la causa nacional. Millares de ofrendas votivas y dones costosos en el Templo daban evidencia de ello. Si la codicia de los sacerdotes había elevado artificialmente el precio de animales para los sacrificios, una persona rica podía llevar al Templo, a costa suya, el número necesario para los pobres. La caridad no sólo era abundante, sino muy delicada, y el que en el pasado había estado en buena situación económica, podía vivir con ella todavía según su estado anterior.[13] Así que los habitantes de Jerusalén, la gente de la ciudad, eran refinados, graciosos, simpáticos. Había un tacto en la relación social y una consideración y delicadeza en la ordenación pública y las provisiones que no se encontraba en parte alguna. Su misma lengua era distinta. Había un dialecto en Jerusalén (Bemid. R. 14; ed. Varsov. p. 59 *a*) vivo, rápido, ligero *(Lishna Qalila)* (Baba K.). Y su hospitalidad, especialmente en las temporadas de fiestas, era proverbial. Nadie consideraba como propia su casa, y ningún forastero o peregrino dejaba de obtener acogida. Y ¡cuánto había que ver y oír en estas casas lujosamente amuebladas, con sus diversiones fastuosas! En las habitaciones de las mujeres, las amigas de otras partes del país podían ver novedades en el vestido, adornos y joyería, y permitirse el lujo de examinarse en espejos. Sin duda, siendo esto vanidad femenina, su uso era prohibido a los hombres, excepto si

y sus apóstoles usaban la lengua griega. Ver especialmente sus «Discussions on the Gospels». La iglesia catolicorromana a veces ha sostenido que Jesús y sus discípulos hablaban en latín, y en 1822 apareció una obra de Black, para demostrar que el N.T. Griego mostraba origen latino.

12. Para una presencia plena de los argumentos sobre el tema, remitimos al estudiante a Böhl, Forsch., por ejemplo, Volksbibel. z. Zeit Jesu, pp. 4-28; la obra del mismo autor (Alttestam. Citate im N. Test.); un artículo muy interesante del Prof. Delitzsch en el «Daheim» para 1874 (n.º 27); Buxtorf, sub Gelil; J. D. Goldberg, «The Language of Christ»; pero especialmente G. de Rossi, «Della lingua prop. di Cristo» (Parma, 1772).

13. Así, se dice que Hillel alquiló un caballo —y de raza— para un rico que había caído de su posición.

eran miembros de la familia del presidente del Sanedrín, debido a su trato con personas de autoridad, siendo ésta la razón por la que se les permitía también aprender griego (Jer. Shabb. 7 *d*). Pero las mujeres no podían mirarse en el espejo en sábado (Shabb. 149 *a*). Sin embargo, esto sólo se aplicaba a los que se llevaban en la mano, puesto que uno podía sentirse tentado, en el día santo, a hacer cosas serviles, como arreglarse el pelo con las pinzas sujetas al cabo del espejo; pero podía mirarse en un espejo colocado en la tapa de una cajita (Kel. xiv. 6), o colgado en la pared (Tos. Shabb. xiii. ed. Zuckerm. p. 130). Y ¡también una señora podía adquirir toda clase de cosas en Jerusalén, desde dientes falsos a un velo árabe, un *shawl* persa, o un vestido indio!

Mientras que las mujeres se mantenían al corriente de la etiqueta y las modas en sus habitaciones interiores, los hombres podían conversar sobre las noticias del día o la política. Porque los habitantes de Jerusalén tenían amigos y corresponsales en las regiones más distantes del mundo, y había mensajeros especiales que llevaban cartas (Shabb. x. 4) en una especie de cartera de correo. Es más, parece que había también una especie de oficina de recepción en las ciudades (Shabb. 19 *a*), algo que se asemejaba a nuestro servicio de paquetes (Rosh haSh. 9 *b*). Y, por extraño que parezca, incluso una especie de periódico u hoja de información, que circularía *(Mikhtabhin)*, aunque no se permitía, los sábados, a menos que tratara de asuntos públicos (Tos. Shabb. xviii.).

Naturalmente, es difícil determinar de modo exacto cuáles de estas cosas estaban en uso en los tiempos más antiguos, o fueron introducidas en un período posterior. Quizá puedan considerarse presentes en un cuadro de la sociedad judía en general. Sin duda, y por desgracia, hay penosa evidencia de los lujos de la Jerusalén de aquel tiempo, y de la corrupción moral a que condujeron. Parece claro que comentarios como los que hace el Talmud (Shabb. 62 *b*) a Isaías 3:16-24, con respecto a las costumbres y maneras de atracción practicadas por cierta clase de la población femenina de Jerusalén, son aplicables a un período muy posterior al del profeta. Con esto están de acuerdo las expresiones de lascivia encubierta usadas por los hombres, que dan un espectáculo lamentable del estado de la moral de muchos en la ciudad (comp. Shabb. 62 *b*, última línea y primera de 63 *a*), y los informes acerca de vestidos indecentes llevados no sólo por algunas mujeres (Kel. xxiv. 16; xxviii. 9) sino también por jóvenes sacerdotes. Tampoco dan una impresión mejor del gran mundo de Jerusalén las exageradas descripciones de lo que la Midrash sobre Lamentaciones (cap. iv. 2) describe como la dignidad de los jerosolimitanos; sobre la riqueza que derrochaban en sus bodas; sobre la etiqueta y ceremonial, que insistía en repetidas invitaciones a los convidados a un banquete, y el que hombres de rango inferior no debían ser invitados al mismo; el vestido en que

aparecían; la clase de platos que se servían, el vino en vasos de cristal blanco; y el castigo a un cocinero que había cometido algún fallo en el cumplimiento de sus deberes, y que debía ser porporcionado a la dignidad de la fiesta.

Y, con todo, era la ciudad de Dios, sobre cuya destrucción no sólo los patriarcas y Moisés, sino las huestes angélicas —y más aún, el Todopoderoso mismo y su Shekhinah— se habían lamentado amargamente.[14] Era también la ciudad de los Profetas, puesto que todos aquellos cuyo lugar de nacimiento no se menciona hay que entender que nacieron allí (Meg. 15 *a*). Igualmente, aunque más notable aún, y esto para gozo y triunfo, iba a ser la hora del levantamiento de Jerusalén, cuando daría la bienvenida a su Mesías. ¡Oh!, ¿cuándo vendría? En su entusiasmo febril de expectación, estaban dispuestos a escuchar la voz de cualquier pretendiente, por vulgar y torpe que fuera la impostura. Y, precisamente, estaba a punto de llegar, llegaba en aquel momento: sólo que no era el Mesías de sus sueños. «A los suyos vino, y los suyos no le recibieron. Pero a cuantos le recibieron, les dio poder para ser hechos hijos de Dios, a saber, a los que creen en su Nombre.»

14. Ver la Introducción a la Midrash sobre Lamentaciones. Pero algunas de las descripciones son tan penosas —incluso blasfemas— que preferimos no dar citas.

III

La anunciación de san Juan Bautista

Lucas 1:5-25

Era la hora del sacrificio matinal.[1] Cuando las enormes puertas del Templo giraron sobre sus goznes, las trompetas de plata de los sacerdotes emitieron su agudo sonido tres veces, como para despertar a la ciudad, cual la voz de Dios, para la vida de otro día. Cuando sus ecos llegaban por el aire a través del barranco del Tyropoeon, y subían la cuesta de la Ciudad Alta, o descendían a los barrios activos debajo, o iban alejándose por el nuevo suburbio fuera de las murallas, deben de haber traído pensamientos de mayor santidad a todos, aunque fuera por un momento. Porque, ¿no parecían un eslabón entre el pasado, el presente y el futuro, como una cadena de oro de promesas que enlazaban la Ciudad Santa con la Jerusalén de arriba, que, en tipo, ya había descendido del cielo, y pronto lo haría en la realidad? El patriota, el santo o el forastero, no podían oír sin conmoverse las tres llamadas que procedían de dentro del Templo al abrirse sus puertas.

No era demasiado pronto. Los levitas en servicio, y los legos, a los que correspondía actuar como representantes de Israel, fuera de Palestina o de más allá, en un sacrificio, provisto por todo Israel, y ofrecido para la nación, todos ellos se apresuraban a sus deberes.[2]

1. Suponemos que la ministración de Zacarías (Lucas 1:9) tenía lugar por la mañana, como servicio principal. Pero Meyer (Komm. i. 2, p. 242) se equivoca al suponer que esto se sigue por la referencia a las suertes echadas. Es verdad que de los cuatro turnos para las funciones sacerdotales, tres tenían lugar por la mañana. Pero el del incienso se repetía por la tarde (Yoma 26 *a*). Incluso el obispo Haneberg (Die Relig. Alterth., p. 609) es inexacto en este punto.

2. Para una descripción de los detalles de este servicio, ver mi obra «The Temple and its Services».

Porque ya el arrebol de la aurora, que el Sacerdote en el pináculo más alto del Templo había esperado como la señal para comenzar los servicios del día, dejaba ver su resplandor por Hebrón y más allá. Dentro de los patios, abajo, ya hacía tiempo que había actividad. Bastante antes, sin que lo supieran los que esperaban la mañana —fuera al cantar el gallo, o un poco antes o después (Tamid 1. 2)—, el sacerdote superintendente había llamado a sus funciones sagradas a los que estaban «lavados» según la ordenanza. Tiene que haber habido cada día unos cincuenta sacerdotes oficiantes.[3] Los que estaban preparados ahora se dividían en dos grupos, para hacer inspección de los patios del Templo con antorchas. Luego se reunían y marchaban hacia el conocido vestíbulo de las piedras talladas y pulimentadas (Yoma 25 *a*), donde antes acostumbraba sentarse el Sanedrín. Allí eran destinados para el ministerio del día. Para impedir disputas debidas a celo carnal, la tarea de cada uno era asignada por suertes. Habían de juntarse cuatro veces: dos antes que fueran abiertas las puertas del Templo; dos después. El primer acto de su ministerio tenía que ser hecho al rayar el alba, al leve resplandor del rescoldo del altar de los holocaustos, antes que los sacerdotes atizaran las brasas y saliera la llama. Estaba apuntando el día, cuando por segunda vez se reunían para las suertes, que designaban a aquellos que iban a tomar parte en el sacrificio en sí, y que habían de despabilar el candelabro de oro y preparar el altar de incienso dentro del Lugar Santo. Y ahora, ya en plena luz de la mañana, no quedaba nada por hacer antes de la admisión de los que venían a adorar, excepto traer el cordero, asegurarse otra vez de que era apto para el sacrificio, rociarlo con agua del cuenco de oro, y luego ponerlo en forma mística —tal como la tradición describía el acto de amarrar a Isaac para el sacrificio— en el lado norte del altar, con la cara hacia el oeste.

Todos los sacerdotes y los legos estaban presentes cuando el Sacerdote, de pie en el lado este del altar, con el cuenco de oro rociaba con sangre sacrificial dos lados del altar, debajo de la línea roja que marcaba la diferencia entre los sacrificios ordinarios y los que tenían que ser consumidos por completo. Mientras se preparaba el sacrificio para el altar, los sacerdotes a quienes les había correspondido lo preparaban todo dentro del Lugar Santo, donde iba

3. Si contamos que el número total de sacerdotes oficiantes era de 20.000, según H. Josefo (Ag. Ap. ii. 8) —que se hallaban divididos en 24 órdenes—, este número queda muy por debajo de la cuenta exagerada talmúdica de 85.000 para el menor de los órdenes (Jer. Taan. 69 *a*); y si suponemos que se presentaban algo más de la tercera parte de cada orden para el servicio, esto nos da unos cincuenta sacerdotes para cada día de la semana, mientras que los sábados todo el orden estaría presente, de servicio. Esto, naturalmente, es mucho más que el número requerido, puesto que, excepto en el caso del sacerdote que incensaba en el turno designado de la mañana, oficiaba también en el sacrificio de la tarde.

a tener lugar la parte más solemne del servicio del día: la de ofrecer el incienso, que simbolizaba las oraciones aceptadas de Israel. De nuevo se echaban suertes (la tercera vez) para indicar quién había de recibir el honor de este elevado acto mediador. Sólo una vez en la vida se podía recibir este privilegio (Tamid v. 2). A partir de entonces se le llamaba «rico»,[4] y tenía que dejar a sus hermanos la esperanza de la distinción que se le había concedido. Era apropiado que, según costumbre, esta suerte fuera precedida por oración y confesión de su fe[5] por parte de los sacerdotes reunidos.

Era la primera semana de octubre 748 A.U.C.,[6] esto es, en el año sexto antes de nuestra era presente, cuando «el orden de Abia»[7] estaba de servicio en el Templo. Es verdad que éste, como en realidad la mayor parte de los veinticuatro «órdenes» en los cuales se había dividido el Sacerdocio, no podía reclamar identidad, sólo continuidad con aquellos cuyo nombre llevaban. Porque sólo tres, —a lo más cuatro— de los antiguos «órdenes» habían regresado de Babilonia. Pero la ordenación original había sido preservada, los nombres de las órdenes que faltaban habían sido retenidos, y su número llenado por suertes entre los que habían regresado a Palestina. En nuestra ignorancia del número de las «casas de sus padres», o «familias», que constituían el «orden de Abia», es imposible determinar en qué forma los servicios de aquella semana habían sido distribuidos entre ellos. Pero esto es de una importancia relativamente pequeña, puesto que no hay duda sobre la figura central en escena.

En el grupo que estaba reunido aquella mañana de otoño alrededor del Sacerdote superintendente, había uno sobre el cual ya habían caído las nieves de sesenta inviernos.[8] Pero durante estos años nunca había sido honrado con el oficio del incienso, y es posible que hubiera aprendido que esta distinción venía directamente de Dios. Con todo, la venerable figura de Zacarías tenía que ser bien conocida en el Templo. Porque cada orden estaba dos veces al año en servicio y, al revés de los levitas, los sacerdotes no quedaban descalificados por la edad, sólo por la enfermedad. En muchos aspectos parecía diferente de los que le rodeaban. Su hogar no se hallaba en ninguno de los centros importantes de sacerdotes: el barrio de Ofel,

4. Yoma 26 *a*. La designación «rico» se deriva de la promesa que en Deuteronomio 33:11 sigue al servicio a que se refiere el versículo 10. Pero probablemente se entendía también una aplicación espriritual.

5. La llama *Shema*, consistente en Deuteronomio 6:4-9; 11:13-21; Números 15:37-41.

6. La cuestión de esta fecha, naturalmente, está íntimamente relacionada con la de la Natividad de Cristo, y por tanto no puede ser tratada en el texto. Su discusión se halla en el Apéndice VII: «Sobre la fecha de la Natividad de nuestro Señor».

7. Éste era el octavo orden en la ordenación original (1.º Crónicas 24:10).

8. Según Lucas 1:7 los dos «eran de edad avanzada». Pero en Aboth v. 21 leemos que los sesenta años eran considerados «el comienzo de la ancianidad».

en Jerusalén, ni en Jericó,[9] sino en una pequeña ciudad en las tierras altas, al sur de Jerusalén: la «región montañosa» histórica de Judea. Y, con todo, podía considerarse distinguido. El ser un sacerdote, y casarse con la hija de un sacerdote, era considerado como un doble honor (comp. Ber. 44 *a*; Pes. 49 *a*; Vayyikra R. 4). El que estuviera rodeado de parientes y amigos, y que fuera conocido y respetado por todo el distrito, se ve de modo incidental en el relato (Lucas 1:58, 59, 61, 65, 66). Sería, en realidad, extraño que hubiera sido de otra forma. Es natural para los hábitos de pensar del pueblo, y hay mucho en el oficio y privilegio del Sacerdocio, si era representado dignamente, para hacer explicable la veneración, algo que las pretensiones agresivas del Rabinismo no podía monopolizar totalmente para sí. Y en este caso Zacarías y Elisabet, su esposa, eran verdaderamente «justos»,[10] en el sentido de andar, a lo que podían juzgar los hombres, «de modo irreprensible», tanto en aquellos mandamientos que eran especialmente obligatorios en Israel, como en los estatutos que corresponden al comportamiento universal de la humanidad.[11] No hay duda que su piedad asumía en alguna medida la forma del tiempo, siendo, si podemos usar la expresión, farisaica, aunque en el buen sentido de la palabra solamente.

Hay mucho con referencia a estos rabinos primitivos —Hillel, Gamaliel y otros— que nos atrae, y su espíritu con frecuencia contrasta con el fanatismo, vanagloria y externalismo no espiritual de sus sucesores. Podemos inferir de modo razonable que el *Tsaddiq* en un hogar quieto de la región montañosa, era muy distinto del rabino pagado de sí mismo, cuyo vestido y porte, voz y modales, palabras y aun oraciones, eran los de un religioso nuevo rico, ostentando sus derechos a la distinción ante ángeles y hombres. Una casa como la de Zacarías y Elisabet tendría todo lo que era hermoso en la religión del tiempo: devoción hacia Dios; un hogar de afecto y pureza; reverencia hacia todo lo que era sagrado en las cosas divinas y humanas; caridad generosa, abnegada, cariñosa, para los pobres; tierno cuidado para los sentimientos de los demás, a modo de

9. Según la tradición, una cuarta parte de los sacerdotes residían en Jericó. Pero, incluso limitando esto a los que tenían la costumbre de oficiar, la afirmación parece muy exagerada.

10. *δίκαιος*; naturalmente, no en el sentido estricto en que se usa a veces la palabra, especialmente por parte de san Pablo, sino como «pius et bonus». Ver Vorstius (De Hebraism. N.T., pp. 55 y ss.). En cuanto al relato del evangelista, parece derivado de una fuente original hebrea, pues la palabra tiene que haber correspondido a la de *Tsaddiq* en su significado entonces popular.

11. *ἐντολαί* y *δικαιώματα* evidentemente marcan una división esencial en la Ley de este tiempo. Pero es casi imposible determinar cuál era el equivalente hebreo exacto. La Septuaginta no siempre traduce con estos dos términos las mismas palabras hebreas. Comp. Génesis 26:5 con Deuteronomio 4:40. No pueden referirse a la división de la ley en afirmativa (248 mandamientos) y prohibitiva (365).

no hacerlos ruborizar ni herir sus corazones;[12] y, sobre todo, fe y esperanza intensa en el futuro más alto y mejor de Israel. Tendrían que ser muchos, en el país, los de este carácter: quietos, dados a la oración, piadosos, que, aunque no eran, por cierto, saduceos ni esenios, sino que eran contados entre los del partido farisaico, esperaban la consolación de Israel y la recibieron con gozo cuando se manifestó. Y había algo que marcaba ciertamente la diferencia entre unos y otros, más que otra cosa alguna, y que a diario tiene que haberse hecho evidente a Zacarías y Elisabet. Había entre los rabinos quienes, recordando las palabras del profeta (Malaquías 2:13, 16), hablaban del error de abandonar la mujer de su juventud (Gitt. 90 *b*), y otros para quienes el mero hecho de la esterilidad hacía la separación un deber religioso (Yeb. 64 *a*). Elisabet era estéril. Durante muchos años esto tiene que haber estado presente en las oraciones de Zacarías; carga y reproche que Elisabet parecía siempre llevar consigo. Habían esperado juntos todos estos años, hasta el atardecer de la vida, en que la flor de la esperanza había cerrado su fragante corola; pero todavía los dos se sentaban juntos en la penumbra, contentos, esperando en la soledad que la noche se cerrara sobre ellos.

Pero en aquella mañana brillante de otoño en el Templo no eran éstos los pensamientos que embargaban la mente de Zacarías. Por primera y última vez en su vida la suerte le había señalado para el incensario, y todos sus pensamientos se centrarían en lo que tenía delante. Incluso exteriormente, toda su atención sería atraída por la ejecución apropiada de su deber. Primero tenía que escoger a dos de sus amigos o parientes, para ayudarle en aquel servicio sagrado. Los deberes de éstos eran relativamente simples. Uno quitaba con reverencia lo que había quedado en el altar del servicio de la tarde previa; luego, en actitud de adoración, se retiraba andando hacia atrás. El segundo ayudante ahora se adelantaba, y habiendo esparcido hasta el mismo borde del altar las brasas que había tomado del holocausto, adoraba y se retiraba. Entretanto, el sonido del «órgano» (el *Magrephah*) se oía hasta en las partes más alejadas del Templo y, según la tradición, más allá de su precinto, sonido que llamaba a los sacerdotes, levitas y pueblo a que se prepararan para cualquier servicio o deber que iba a celebrarse. Porque ésta era la parte más íntima y profunda de la adoración del día. Pero el sacerdote celebrante, llevando el incensario de oro, se hallaba de pie, solo, dentro del Lugar Santo, iluminado por la claridad leve del candelabro de siete brazos. Delante de él, algo alejado, hacia el pesado Velo que pendía delante del Lugar Santísimo, había el altar de

12. No hay, quizá, punto más explícito o exigente en la Ley Rabínica que el de la consideración más tierna hacia los sentimientos de los demás, especialmente los pobres.

oro del incienso, en el cual brillaban las rojas brasas. A su derecha (a la izquierda del altar, esto es, hacia el lado norte) había la mesa de los panes de la proposición; a su izquierda, a la derecha del altar, o sea al sur, estaba el candelabro de oro. Y él seguía esperando, como sabía que tenía que hacer, hasta que una señal especial le indicaba que había llegado el momento de esparcir el incienso sobre el altar, tan cerca como fuera posible del Lugar Santísimo. Los sacerdotes y el pueblo se habían retirado con reverencia de las cercanías del altar, y estaban postrados delante del Señor, adorando en silencio, adoración en que los recuerdos de las liberaciones pasadas, los anhelos de las misericordias prometidas para el futuro, y el ruego de bendición y paz para el momento, parecían ser los ingredientes del incienso[13] que se levantaba en una nube fragante de alabanza y oración. Había caído un silencio profundo sobre los que adoraban, como si contemplaran la ascensión al cielo de las oraciones de Israel, entre la nube de «fragancia» que se levantaba del altar de oro en el Lugar Santo (Apocalipsis 5:8; 8:1, 3, 4). Zacarías esperó, hasta que vio que el incienso empezaba a arder. Entonces él también se «inclinó en adoración», y se habría retirado con reverencia (Tamid vi. 3) si una visión maravillosa no hubiera detenido sus pasos.

A la derecha del altar (o sea al sur), entre él y el candelabro de oro, se hallaba, de pie, lo que él pudo reconocer como una forma angélica.[14] Nunca había mencionado la tradición una visión a un sacerdote ordinario en el acto de incensar. Las dos apariciones registradas —la de un ángel cada uno de los años del pontificado de Simón el Justo; la otra, en el relato blasfemo de la visión del Todopoderoso por Ismael, el hijo de Eliseo, y de la conversación que siguió (Ber. 7 *a*)— [15] habían sido concedidas a Sumos Sacerdotes, el Día de la Expiación. Con todo, siempre había inquietud entre el pueblo cuando algún mortal se acercaba a la Presencia inmediata de Dios, y toda dilación de su retorno parecía ominosa (Jer. Yoma 42 *c*). No es de extrañar, pues, que Zacarías «se turbó, y el temor se apoderó de él» cuando, de repente —probablemente al ofrecer su oración de partida—, contempló lo que después supo que era el ángel Gabriel («el poder de Dios»). Aparte de consideraciones superiores, no podía haber, quizá, mejor evidencia de la verdad de esta na-

13. Para las oraciones ofrecidas por el pueblo durante la quema del incienso, ver «The Temple», pp. 139, 140.

14. El siguiente extracto del Yalkut (vol. i., p. 113 *d*, al fin) da una curiosa ilustración de esta comunicación divina desde el lado del altar del incienso: «¿Desde qué lugar habló la Shekhinah a Moisés? El rabino Natán dice: Desde el altar del incienso, según Éxodo 30:6. Dijo Simeón ben Asai: Del lado del altar del incienso.»

15. Según el Talmud, Ismael había ido al Santuario más interior cuando tuvo una visión de Dios, el cual llamó al sacerdote para que pronunciara una bendición. La muestra de la aceptación de Dios es mejor no citarla.

rración que su conformidad con los hechos psicológicos. Un relato apócrifo probablemente habría pintado la escena en conformidad con lo que, a la vista del tal escritor, deberían haber sido los sentimientos de Zacarías y las palabras del Ángel.[16] El Ángel habría comenzado refiriéndose a las oraciones de Zacarías para la venida del Mesías, y Zacarías habría sido presentado como lleno de entusiasmo. En vez de la objeción extrañamente prosaica que ofreció ante el anuncio del Ángel, habría habido un estallido de sentimiento espiritual o lo que pasaría como tal. Pero todo esto habría sido psicológicamente falso. Hay momentos de desmayo moral, por así decirlo, en que las potencias vitales del corazón espiritual están deprimidas, y, como en el caso de los discípulos en el monte de la Transfiguración y en el huerto de Getsemaní, la parte física de nuestro cuerpo y todo lo que es más débil en nosotros asumen el mando.

Era verdadero, en conformidad con su estado de semiconsciencia, que el Ángel, primero, despertó dentro de Zacarías el recuerdo de oraciones y esperanzas de toda la vida que ahora había pasado al fondo de su mente, y luego, de repente, le sorprendió con la promesa de su realización. Pero el hijo de tantas oraciones que tenía que llevar el nombre significativo de Juan (Jehochanan, o Jochanan), «el Señor es misericordioso», tenía que ser la fuente de gozo y alegría de un círculo mucho más amplio que el de la familia. Ésta podía ser llamada el primer peldaño de la escalera por la cual el Ángel llevaría al sacerdote hacia arriba. Ni aun esto fue seguido por una revelación inmediata de lo que, en tal lugar y de tal mensajero, tenía que haber llevado a un corazón creyente a una emoción casi inefable. Sino que Zacarías más bien fue llevado hacia arriba paso a paso. El niño tenía que ser grande delante del Señor; no sólo un nazareno corriente[17] como Sansón y Samuel habían sido antaño, sino un nazareno de por vida. Como tal, no iba a consagrarse él mismo, sino que pertenecería a Dios desde el comienzo de su vida, para su obra. Y, mayor aún que cualquiera de estos otros representantes de la importancia simbólica de ser nazareno, combinaría en sí los dos significados de su misión: poder en Dios interno y externo, sólo que en un sentido más espiritual y más alto. Porque para realizar la obra de su vida sería lleno del Espíritu Santo desde el momento en que la vida empezara en él. Además, como otro Sansón, por la fuerza de Dios, levantaría su hacha sobre cada árbol que debía ser derribado, y, como otro Samuel, haría volver a muchos de los hijos de Israel al Señor su Dios. Además, combinando estas dos misiones, como había hecho Elías en el monte Carmelo, en confor-

16. Hay ejemplos de clase análoga que ocurren con frecuencia en los Evangelios apócrifos.

17. Para ver las diferentes clases de nazarenos, ver «The Temple», etc., pp. 322-331.

midad con la profecía (Malaquías 3:1), precedería a la manifestación mesiánica, y no sólo en la persona o la forma, sino en el espíritu y poder de Elías, realizando el significado de tipo de su misión, como cuando en aquel día de la decisión, en el Carmelo, había sido la carga de su oración (1.º Reyes 18:37), esto es, en las palabras de la profecía (Malaquías 4:5, 6), «hacer volver los corazones de los padres a los hijos», lo cual, en vista de la próxima dispensación, sería hacer volver a los «desobedientes a la sensatez de los justos» (Lucas 1:17; comp. Mateo 11:19). Así, este nuevo Elías «prepararía para el Señor a un pueblo bien dispuesto».

Si la aparición del Ángel en aquel lugar y en aquel momento había sorprendido y asustado al anciano sacerdote, las palabras que acababa de escuchar le dejarían lleno de un asombro tal que, de momento, apenas pudo comprender su significado. Sólo una idea había penetrado bien en su mente, y ésta se destacaba: ¡Un hijo!; y además que, como si fuera en un distante y brumoso más allá, y cubiertas de gloria, todas aquellas cosas maravillosas tenían que estar relacionadas con este hijo. Así que, cuando la edad o los sentimientos intensos nos dejan casi insensibles para el presente, siempre es lo que se relaciona con el pasado, más que el presente, lo que emerge primero y más recio en nuestras consciencias. Y por ello fue la duda evidente, que se había insinuado, lo que cayó primero de sus labios, casi inconsciente de lo que decía. Sin embargo, había en sus palabras un elemento de fe también, o por lo menos de esperanza, al pedir alguna garantía o confirmación de lo que había oído.

Es su petición de algún objeto visible, por el que pudiera «conocer» todo lo que el Ángel le había prometido, lo que distingue la duda de Zacarías de la de Abraham (Génesis 17:17, 18), o la de Manoa y su esposa (Jueces 13:2-21) bajo circunstancias similares, aunque, por otra parte, incluso una lectura rápida nos indica otras diferencias marcadas. Y tampoco hemos de olvidar que nos hallamos en el umbral de una dispensación a la cual la fe es la única entrada. Esta puerta Zacarías tenía que dejarla entreabierta: sería un mensajero mudo. El que no quiso proclamar las alabanzas de Dios, sino que pidió una señal, la recibió. Su mudez era una señal, aunque la señal, como si fuera el hijo mudo de la oración de la incredulidad, era asimismo su castigo. Y, con todo, cuando se aplica apropiadamente, una señal en otro sentido también, una señal para la multitud que esperaba en el Templo; una señal para Elisabet; para todos los que conocían a Zacarías en la región montañosa; y para el sacerdote mismo, durante aquellos nueve meses de retiro en la solitud interior; una señal también que se encendería en llama ardiente el día que Dios dejaría suelta su lengua. Había transcurrido un rato excepcionalmente largo desde que se había dado la señal para incensar. Las oraciones del pueblo habían sido ofrecidas, y la mirada ansiosa de todos se dirigía hacia el Lugar Santo. Al fin salió Zaca-

rías para ocupar su lugar en el último de los peldaños que llevaban desde el pórtico al patio de los sacerdotes, esperando para dirigir la bendición sacerdotal (Números 6:24-26) que precedía a la ofrenda de carne diaria y al canto de los Salmos de gracia, acompañada con el gozoso sonido de la música cuando se vertía la ofrenda de bebida. Pero ya la señal de Zacarías iba a ser una señal para todo el pueblo. Los fragmentos de los sacrificios ya habían sido ordenados debidamente en el altar de los holocaustos; los sacerdotes estaban de pie en los peldaños del pórtico, y el pueblo esperaba. Zacarías intentó decir las palabras de la bendición, inconsciente de que había caído sobre él el golpe. Pero el pueblo sabía, a causa de su silencio, que había tenido una visión en el Templo. Sin embargo, mientras se hallaba de pie, indicándolo por medio de signos a la muchedumbre atónita, permaneció mudo.

Pueblo y sacerdotes, asombrados, fueron dispersándose. Terminado el servicio del día, otra familia de ministrantes ocupó el lugar de aquellos entre los cuales había estado Zacarías; y luego, después del último servicio de la semana, vino otro «orden» distinto del de Abía. Éstos regresaron a sus casas, algunos a Ofel, otros a Jericó, algunos a sus quietas residencias en el campo. Pero Dios cumplió la palabra que había dicho por medio de su Ángel.

Antes de abandonar este tema, haremos bien inquiriendo en la relación entre los sucesos descritos y las costumbres y expectativas del tiempo. El relato de la escena en el Templo y los detalles circundantes están en conformidad estricta con lo que sabemos de los servicios del Santuario. En un relato que presenta algunos detalles de un servicio muy complejo, una precisión tan absoluta transmite la impresión de veracidad general. Del mismo modo, el bosquejo de Zacarías y Elisabet es conforme a la historia del tiempo, aunque Zacarías no podía ser uno de los «entendidos», ni de los rabinistas, un sacerdote modelo. Podría habérsele descrito como un «idiot»[18] o común, y como un *Amha-arets*, o sacerdote rústico, y se le trataba con condescendencia benevolente.[19] La aparición angélica que él vio, carecía totalmente de precedentes y, por tanto, no podía hallarse dentro del círculo de la expectación común; aunque la posibilidad o, mejor, el temor de algún contacto con la Divinidad siempre estaba presente en la mente popular. Pero es difícil concebir cómo podría habérsele ocurrido a alguien, si no fuera verdad, la invención de una visión así en tales circunstancias. Esta dificultad es incrementada por las evidentes diferencias entre los relatos evangéli-

18. La palabra הדיוט o «idiot», cuando va junta con «sacerdote», en general, significa un sacerdote común, a distinción del Sumo Sacerdote. Pero la palabra, sin duda, significa vulgar, ignorante, analfabeto. Ver Jer. Sot. 21 *b*, línea 3 desde el fin; Sanh. 21 *b*. Comp. también Meg. 12 *b*; Ber. R. 96.

19. Según Sanh. 90 *b*, a los tales ni aun se les permitía que obtuvieran la Terumah.

cos y las ideas populares del tiempo. Se ha dado excesiva importancia aquí, por parte de cierta clase de escritores, al dicho rabínico (Jer. haSh. 56 *d*, línea 10 desde el final) de que los nombres de los ángeles fueron traídos de Babilonia. Porque este dicho (de Ben Lakish) sólo era una deducción escritural aguda (como muestra el contexto), y ni aun una tradición real, sino que ningún crítico competente se aventuraría a establecer el principio de que los dichos rabínicos aislados en el Talmud tienen que ser considerados como fundamento suficiente para los hechos históricos. Por otra parte, la tradición rabínica establece que los nombres de los ángeles se derivaban de su misión, y podían cambiar con ella. Así, la respuesta del Ángel a la pregunta de Manoa (Jueces 13:18) se explica como implicando que él no sabía qué otro nombre podría dársele en el futuro. En el libro de Daniel, al cual se refiere el hijo de Lakish, los dos únicos nombres de ángeles mencionados son Gabriel (Daniel 9:21) y Miguel (10:21), mientras que la apelación al libro de Daniel, como evidencia del origen babilónico de la angelología judaica, procede, con extraña inconsecuencia, de escritores que lo datan como de los tiempos de los Macabeos.[20] Pero la cuestión de la nomenclatura angélica es muy secundaria. El punto que importa es si la angelología y demonología del Nuevo Testamento se derivaron del Judaísmo contemporáneo. La opinión de que fue así ha sido hecha de modo tan dogmático, que casi ha pasado a ser para algunos como hecho establecido. A pesar de ello, no es éste el caso, y es posible demostrarlo de modo amplio. Aquí también, aunque hay cierta similaridad en la forma, hay un contraste absoluto en la sustancia.[21]

Admitiendo que los nombres de Gabriel y Miguel tenían que ser familiares a la mente de Zacarías, hay algunas diferencias de cierta importancia que debemos tener a la vista. Así, Gabriel era considerado en la tradición como inferior a Miguel; y aunque los dos estaban relacionados con Israel, Gabriel era representado principalmente como un ministro de justicia, y Miguel de misericordia; mientras que, en tercer lugar, Gabriel se suponía que estaba de pie a la izquierda y no (como en el relato evangélico) a la derecha del trono de gloria. Aunque estas divergencias puedan parecer pequeñas, son muy importantes cuando está dilucidándose si una serie de opiniones se deriva de otra. Finalmente, por lo que se refiere a la venida de Elías como precursor del Mesías, se ha observado que, según las nociones judaicas, había de aparecer *personalmente*, no meramente «en espíritu y poder». De hecho, la tradición representa su ministerio y apariciones como casi continuas —no solamente antes de la venida del Mesías, sino en todo tiempo—. Los escritos rabí-

20. Hay otros ángeles mencionados —pero no se da su nombre— en Daniel 10:13, 20.

21. Las ideas y enseñanza judaica sobre los ángeles se dan plenamente en el Apéndice XIII: «Angelología y Demonología Judaica.»

nicos le introducen en la escena, no sólo con frecuencia, sino en las ocasiones más incongruentes y para los propósitos más diversos. En este sentido se dice de él que todavía vive (Moed K. 26 *a*). Algunas veces, en realidad, incluso se le culpa, como por las palabras finales de su oración acerca de hacer volver el corazón del pueblo (1.° Reyes 18:37 [en hebreo sin «que» y «nuevamente»]; ver Ber. 31 *b*, últimas dos líneas), e incluso su sacrificio en el monte Carmelo sólo era excusado a base de ser una orden expresa (Bemidbar R. 14. Otro modo de ver en Par. 13). Pero su gran actividad como precursor del Mesías consiste en resolver dudas de todas clases; volver a introducir a aquellos que habían sido excluidos violenta e impropiamente de la congregación de Israel, y viceversa; a hacer paz; mientras que, finalmente, estaba relacionada con el levantamiento de los muertos (esto en Shir haSh R. i., ed. Varsovia p. 3 *a*).[22] Pero en ninguna parte se le designa de modo prominente como que «ha de preparar para el Señor un pueblo dispuesto».[23]

Así que, sea cual sea la fuente del relato, sus detalles ciertamente difieren, en casi todos los particulares, de las nociones teológicas corrientes en aquel tiempo. Y cuanto más meditaría Zacarías en la larga soledad de su silencio obligado, más plenamente le vendrían nuevos pensamientos espirituales. En cuanto a Elisabet, sus tiernos sentimientos de mujer, que siempre se retraen de comunicar incluso a sus más íntimos el secreto querido de su maternidad, estaban intensamente profundizados y santificados por el conocimiento de todo lo que había pasado. Aunque entendería muy poco el pleno significado del futuro, ha de haberle parecido como si ella también, ahora, estuviera en el Lugar Santo mirando hacia el Velo que escondía la Presencia más secreta. Entretanto, ella estaba contenta; es más, sentía la necesidad de un retiro absoluto de cualquier otra compañía distinta de la de Dios y de su propio corazón. Como su marido, ella también querría estar a solas y en silencio, hasta que la llamó otra voz. Fuera lo que fuera lo que iba a traerle el futuro, para el presente le bastaba el que el Señor hubiera obrado de esta manera con ella, en los días en que Él miró hacia abajo para quitar su reproche de entre los hombres. La eliminación de aquella carga, la manera, el significado, el fin, todo ello era de Dios y con Dios; y era apropiado estar por completo a solas y en silencio hasta que la voz de Dios volviera a despertar los ecos de dentro. Y así pasaron seis meses en retiro absoluto.

22. Todas las tradiciones rabínicas sobre Elías como precursor del Mesías están cotejadas en el Apéndice VIII.

23. He de hacer constar, sin embargo, que este capítulo curioso sobre el arrepentimiento, en el Pirké del rabino Elieser (c. 43), termina con estas palabras: «E Israel no hará un gran arrepentimiento hasta que Elías —cuya memoria sea bendia— venga, tal como dice Malaquías 4:6», etc. De esta frase aislada y enigmática, la inferencia del profesor Delitzsch (Zeitschr. für Luther. Theol., 1875, p. 593) parece demasiado abarcativa.

IV

La anunciación de Jesús el Mesías y el nacimiento de su Precursor

Mateo 1; Lucas 1:26-80

¡Del Templo a Nazaret! Parece realmente apropiado que la historia evangélica tuviera su inicio dentro del Santuario y al tiempo del sacrificio. A pesar de la veneración externa que mostraban hacia ellos, el Templo, sus servicios y especialmente sus sacrificios, por una necesidad lógica interna, estaban transformándose rápidamente en algo superfluo para el Rabinismo. Pero el nuevo clima de opinión o desarrollo, pasando por encima los elementos intrusos, que eran, después de todo, de origen racionalista, estaba conectado en su comienzo directamente con la dispensación del Antiguo Testamento: sus sacrificios, sacerdocio y promesas. En el Santuario, en conexión con el sacrificio y por medio del sacerdocio: éste era, de modo significativo, el comienzo de la era del cumplimiento. Y, así, la gran reforma religiosa de Israel bajo Samuel también había empezado en el Templo, que durante tanto tiempo había estado en el fondo. Pero si incluso en este comienzo en el Templo, y en la selección y comunicación a un sacerdote «idiot», había una marcada diferencia del ideal rabínico, la diferencia se amplía en un agudo contraste cuando pasamos del Precursor al Mesías, del Templo a Galilea, del humilde sacerdote «idiot» a la familia humilde, sin letras, de Nazaret. Es necesario recordar aquí nuestra impresión general

del Rabinismo: su concepción de Dios[1] y del sumo bien y objeto último de todas las cosas, el cual consistía en concentrarse en el estudio erudito, proseguido en las academias; y luego hemos de pensar en el desprecio sin límites con que acostumbraban hablar de Galilea y los galileos, cuyo dialecto mismo era una ofensa; y el aborrecimiento con que tenían a la gente sin letras del campo, a fin de comprender en qué forma sería considerado por los líderes de Israel un hogar como el de José y María. Un anuncio mesiánico, que no fuera el resultado de investigación erudita, ni relacionado con las academias, sino en el Santuario, hecho a un sacerdote «rústico»; un «Elías» incapaz de desatar los nudos intelectuales o eclesiásticos, de cuya misión, realmente, esto no formaba parte alguna; y un Mesías, el fruto de una virgen de Galilea desposada con un humilde carpintero, con toda seguridad, un cuadro así del cumplimiento de la esperanza de Israel nunca podría haber sido concebido por el Judaísmo contemporáneo. No había en un Mesías así absolutamente nada —pasado, presente o posible; intelectual, religioso o incluso nacionalmente— que pudiera atraer o, más aun, que no repugnara. Y así, desde el mismo comienzo de esta historia podemos comprender el contraste inmenso que implicaba, con todas las dificultades para su recepción, incluso para aquellos que pasaron a ser discípulos, a medida que casi a cada paso de su progreso, cada vez con nuevas sorpresas, se les llamaba para dejar lo que se les había enseñado antes y acudir a lo que era enteramente nuevo y extraño.

Y, sin embargo, tal como Zacarías puede ser descrito como el representante de lo bueno y verdadero en el sacerdocio de aquel tiempo, también la familia de Nazaret era una casa típicamente israelita. Tenemos la impresión de que la escasez de datos proporcionados aquí por los Evangelios tiene por objeto el impedir que el interés humano haga sombra sobre el gran hecho central, al cual sólo se quiere dirigir nuestra atención. Porque el designio de los Evangelios era de modo manifiesto no proveer una biografía de Jesús el Mesías,[2] sino, en conexión orgánica con el Antiguo Testamento, contar la historia del establecimiento del Reino de Dios sobre la tierra prometido desde hacía tanto tiempo. Con todo, los pocos detalles de la «Sagrada Familia» y el ambiente a su alrededor que poseemos pueden ocupar aquí un lugar.

1. Aunque esto pueda parecer terrible, es cierto que el Rabinismo enseña que Dios se ocupa un número determinado de horas cada día en el estudio de la Ley. Compárese Targ. Pseudo-Jonatán sobre Deuteronomio 32:4, y Abhod. Z. 3 *b*. Es más, el Rabinismo va más lejos aún en su atrevimiento y habla del Todopoderoso como ataviado de un vestido blanco, ocupándose de día con el estudio de la Biblia y de noche con el de los seis tratados de la Mishnah. Comp. también el Targum sobre Cantares 5:10.

2. El objetivo que los evangelistas tenían a la vista no era ciertamente el de una biografía, del mismo modo que el Antiguo Testamento no contiene biografías. El doble objeto de sus relatos lo indican Lucas 1:4 y Juan 20:31.

Las tierras altas que forman la porción central de Palestina están separadas por la rica llanura de Jezreel, que separa Galilea del resto del país. Éste fue siempre el gran campo de batalla de Israel. De modo apropiado, está como encerrado entre dos paredes de montañas. La que sigue el norte de la llanura está formada por las montañas de la Baja Galilea, hendidas hacia su mitad por un valle que se ensancha hasta que, después de una hora de trayecto, nos encontramos dentro de un recinto que parece casi uno de los santuarios de la propia Naturaleza. Como en un anfiteatro, lo rodean *quince colinas*. Hacia el Oeste hay una de unos 500 pies. En sus laderas en la parte baja se acurruca un pueblo cuyas estrechas calles se alinean como terrazas. Este pueblo es Nazaret, probablemente la antigua Sarid (o En-Sarid), que en tiempos de Josué marcaba el límite norte de Zabulón (Josué 19:10, 11).[3]

Subiendo esta empinada colina, fragante por las hierbas aromáticas silvestres y cubierta de flores de brillantes colores, se abre ante nosotros una vista insuperable. Porque la Galilea del tiempo de Jesús no sólo era de gran fecundidad, cultivada hasta lo sumo y cubierta por todas partes de aldeas y pueblos populosos, sino que era el centro de toda industria conocida y una ruta activa para el comercio mundial. Hacia el Norte, el ojo abarcaba una rica llanura, que verá tachonada aquí y allá de blancas ciudades, relucientes al sol; luego cruzaba rápidamente sobre colinas y valles entre montañas románticas que forman escenas como las del Cantar de los Cantares, hasta que, pasando más allá de Safed (el Tsephath de los rabinos, la ciudad puesta en la colina), la vista quedaba limitada por el gigante de la distante cordillera, Hermón, coronado de nieve. Hacia el Oeste, extendiéndose como una escena de riqueza y hermosura, había una tierra no solitaria, sino fecunda; no desolada, sino un hormiguero de vida; mientras que en el horizonte se hallaba el Carmelo, de color púrpura; más allá una franja de arena plateada, y luego la superficie deslumbradora del Gran Mar. A distancia, blancas velas, como alas extendidas meciéndose hacia los extremos del mundo; más cerca, puertos bulliciosos; luego los centros de industria; y más cerca, rutas transitadas, todas ellas brillantes al aire puro oriental y relucientes por el sol. Pero si se miraba hacia el Este, el ojo se detenía en la masa boscosa del Tabor, aunque no antes de que la atención se hubiera quedado fija en las largas y es-

3. El nombre *Nazaret* puede ser considerado como el equivalente de נֹצְרַת «vigilar» o «la que vigila». El nombre no ocurre en el Talmud, ni en las Midrashim que han sido preservadas. Pero la elegía de Eleazar ha Kallir —escrita antes de la conclusión del Talmud—, en la cual es mencionada Nazaret como un centro sacerdotal, se basa en una antigua Midrash, perdida ahora (comp. Neubauer, Géogr. du Talmud, p. 117, nota 5). Sin embargo, es posible, como sugiere el doctor Neubauer (u.s., p. 190, nota 5), que el nombre נצחנה en Midr. sobre Eclesiastés 2:8 sea realmente נצרנה y se refiera a Nazaret.

trechas hileras de caravanas fantásticas, y avivada por las figuras abigarradas de todas las nacionalidades y toda clase de vestidos, que iban de Oriente a Occidente por la línea comercial que pasaba por la carretera que rodeaba el Tabor. Y cuando, cansada ya la vista, se miraba una vez más hacia la pequeña Nazaret, como un nido en el seno de la montaña, el ojo descansaba en una escena de hermosura simple y tranquila. Muy cerca de la ciudad, en las afueras, al Noroeste, burbujeaba una fuente o pozo, el lugar de reunión de la gente del pueblo, y un punto de descanso bienvenido por los viajeros. Más allá había líneas de casas, cada una con su tejado plano, que se destacaban contra el cielo azul; huertos regados en terrazas, en que extendían sus anchos brazos las higueras, las plumas graciosas de las palmeras, los naranjos de penetrante olor, los olivos de plata, los setos espesos, la tierra de pastos lozanos, y luego las colinas redondeadas del Sur; y más allá, en una expansión sin límites, ¡la ancha llanura de Esdraelón!

Y, con todo, por apartada del mundo que pudiera parecer Nazaret, como en un recinto cerrado entre montañas, no hemos de pensar que era un pueblo solitario al que sólo llegaban ecos distantes de lo que sucedía en el resto del país. Digámoslo con reverencia: un lugar así podía haber servido para la formación de un ermitaño contemplativo, pero no para la crianza de Aquel cuyas simpatías estaban con todas las razas de todos los climas. Ni habría proporcionado un lugar así (con el debido reconocimiento de lo sobrenatural) lo que consideramos como un elemento constante en la historia de la Escritura, porque es racionalmente necesario: el de una preparación interna en la que después lo más alto y divino halle sus puntos de contacto listos y preparados.

Nazaret era precisamente esto. Los dos grandes intereses que agitaban el país, los dos grandes factores en el futuro religioso de Israel, se reunían constantemente en el retiro de Nazaret. La gran ruta de caravanas que se dirigía de Acco, junto al mar, a Damasco, se dividía a su comienzo en tres carreteras: la más al Norte, que pasaba a través de Cesarea de Filipo; otra, por Alta Galilea; y la otra, por la Baja Galilea. Esta última, la antigua Vía Maris, pasaba por Nazaret, y desde allí iba, o bien a Caná, o a lo largo de la ladera norte del Tabor, al lago de Genezaret; y cada una de estas carreteras pronto se unía con la de la Alta Galilea.[4] Por lo que, aunque la corriente de comercio entre Acco y el Este se dividía en tres canales, sin embargo, como uno de los tres pasaba por Nazaret, la pequeña población, aunque quieta, no era una charca estancada de reclusión rústica. Por las calles de Nazaret aparecían hombres de todas las naciones, ocupados en cosas distintas de las de Israel, y a través de

4. Comp. la descripción detallada de estas carreteras, y las referencias en Herzog, Real-Encykl., vol. xv., pp. 160, 161.

trechas hileras de caravanas fantásticas, y avivada por las figuras abigarradas de todas las nacionalidades y toda clase de vestidos, que iban de Oriente a Occidente por la línea comercial que pasaba por la carretera que rodeaba el Tabor. Y cuando, cansada ya la vista, se miraba una vez más hacia la pequeña Nazaret, como un nido en el seno de la montaña, el ojo descansaba en una escena de hermosura simple y tranquila. Muy cerca de la ciudad, en las afueras, al Noroeste, burbujeaba una fuente o pozo, el lugar de reunión de la gente del pueblo, y un punto de descanso bienvenido por los viajeros. Más allá había líneas de casas, cada una con su tejado plano, que se destacaban contra el cielo azul; huertos regados en terrazas, en que extendían sus anchos brazos las higueras, las plumas graciosas de las palmeras, los naranjos de penetrante olor, los olivos de plata, los setos espesos, la tierra de pastos lozanos, y luego las colinas redondeadas del Sur; y más allá, en una expansión sin límites, ¡la ancha llanura de Esdraelón!

Y, con todo, por apartada del mundo que pudiera parecer Nazaret, como en un recinto cerrado entre montañas, no hemos de pensar que era un pueblo solitario al que sólo llegaban ecos distantes de lo que sucedía en el resto del país. Digámoslo con reverencia: un lugar así podía haber servido para la formación de un ermitaño contemplativo, pero no para la crianza de Aquel cuyas simpatías estaban con todas las razas de todos los climas. Ni habría proporcionado un lugar así (con el debido reconocimiento de lo sobrenatural) lo que consideramos como un elemento constante en la historia de la Escritura, porque es racionalmente necesario: el de una preparación interna en la que después lo más alto y divino halle sus puntos de contacto listos y preparados.

Nazaret era precisamente esto. Los dos grandes intereses que agitaban el país, los dos grandes factores en el futuro religioso de Israel, se reunían constantemente en el retiro de Nazaret. La gran ruta de caravanas que se dirigía de Acco, junto al mar, a Damasco, se dividía a su comienzo en tres carreteras: la más al Norte, que pasaba a través de Cesarea de Filipo; otra, por Alta Galilea; y la otra, por la Baja Galilea. Esta última, la antigua Vía Maris, pasaba por Nazaret, y desde allí iba, o bien a Caná, o a lo largo de la ladera norte del Tabor, al lago de Genezaret; y cada una de estas carreteras pronto se unía con la de la Alta Galilea.[4] Por lo que, aunque la corriente de comercio entre Acco y el Este se dividía en tres canales, sin embargo, como uno de los tres pasaba por Nazaret, la pequeña población, aunque quieta, no era una charca estancada de reclusión rústica. Por las calles de Nazaret aparecían hombres de todas las naciones, ocupados en cosas distintas de las de Israel, y a través de

4. Comp. la descripción detallada de estas carreteras, y las referencias en Herzog, Real-Encykl., vol. xv., pp. 160, 161.

ellos circulaban pensamientos, asociaciones y esperanzas relacionadas con el gran mundo exterior. Pero, por otra parte, Nazaret era también uno de los grandes centros de la vida del Templo judío. Ya se ha indicado que el Sacerdocio estaba dividido en veinticuatro «órdenes» que, por turno, ministraban en el Templo. Los sacerdotes del «orden» que estaba en servicio siempre se reunían en ciertas ciudades, desde donde se dirigían en compañía a Jerusalén, mientras que aquellos que pertenecían al orden pero no podían ir, pasaban la semana en ayuno y oración. Ahora bien, Nazaret era uno de estos centros de sacerdotes,[5] y aunque pueden haber sido relativamente pocos los que en la distante Galilea seguían las regulaciones sacerdotales, debe de haber habido algunos que se reunieran allí en preparación para las sagradas funciones, o que aparecían en su Sinagoga. Incluso el hecho, tan bien conocido, de esta viva conexión entre Nazaret y el Templo, tiene que haber despertado sentimientos peculiares. Así, para adoptar un punto de vista amplio, puede adscribirse un doble significado simbólico a Nazaret, puesto que por el pueblo pasaban los que llevaban el tráfico del mundo y los que ministraban en el Templo.[6]

Podemos suponer que la gente de Nazaret era como la de otras pequeñas poblaciones en circunstancias similares:[7] con todas las peculiaridades que marcan el carácter nacional de los galileos: impulsivos, directos, valerosos, intensamente nacionales, ardorosos;[8] con los más profundos sentimientos y casi hábitos instintivos de pensamiento y de vida, que eran el resultado de largos siglos de formación en el Antiguo Testamento; pero también con los pequeños egoísmos y celos de estos lugares, y con todo el ceremonialismo puntilloso y aplomo personal del oriental. El tipo de Judaísmo prevaleciente en Nazaret sería, naturalmente, el mismo que el del resto de Galilea. Sabemos que había marcadas divergencias respecto a las observancias de la plaza fuerte del Rabinismo[9] —Judea—, que indicaban una mayor simplicidad y ausencia de la intrusión constante en las ordenanzas tradicionales. La vida casera sería mucho más pura, puesto que el velo de la vida matrimonial no había sido quitado tan burdamente como en Judea, ni su intimidad sagrada

5. Comp. Neubauer, u.s., p. 190. Ver un relato detallado en «Bosquejos de la vida social judía», etc., p. 36.
6. Es extraño que no se hayan notado dos circunstancias. Keim (Jesu von Nazara, i. 2, pp. 322, 323) sólo de modo rápido se refiere a la gran ruta que pasaba por Nazaret.
7. La idea de que la expresión de Natanael (Juan 1:46) implica una condición baja respecto a la gente de Nazaret es infundada. Incluso Keim indica que sólo señala la duda de que el Mesías pudiera venir de un lugar así.
8. Nuestra descripción de ellos se deriva de noticias de Josefo (tales como en Guerra iii. 3, 2), y muchos pasajes del Talmud.
9. Estas diferencias son señaladas en Pes. iv. 5; Keth. iv. 12; Ned. ii. 4; Chull. 62 *a*; Baba K. 80 *a*; Keth. 12 *a*.

había sufrido la interferencia de una legislación con ojos de Argus.[10] La pureza de los esponsales en Galilea era probablemente menos fácil de que fuera manchada (Keth. 12 *a*), y las bodas eran más simples que en Judea, sin la dudosa institución del padrino de boda (Keth. 12 *a* y otros)[11] o de «los amigos del novio», cuyo oficio muchas veces degeneraba en grosería total. La novia era escogida, no como en Judea, donde con frecuencia el motivo era el dinero, sino como en Jerusalén, con especial atención a motivos personales; y las viudas (como en Jerusalén) eran tenidas en consideración con más esmero, como podemos colegir del hecho de que tenían derecho a residir toda la vida en la casa de su esposo.

A un hogar así estaba José a punto de llevar a la doncella con la cual se había comprometido. Dígase lo que se quiera de las genealogías de los Evangelios según Mateo y Lucas —tanto si las consideramos como de José y de María[12] o, lo que parece más acertado, como las de José solamente,[13] presentando su linaje natural[14] y legal de David, o viceversa—,[15] no puede haber duda que tanto José como María eran del linaje real de David.[16] Lo más probable es que los dos estuvieran emparentados de cerca,[17] y María podía también reclamar parentesco con el sacerdocio, ya que era, sin duda, por el lado materno, «parienta de sangre» de Elisabet, la esposa del sacerdote Zacarías (Lucas 1:36).[18] Incluso esto parece implicar que la familia de María tiene que haber poseído un rango elevado, no mucho tiempo atrás, porque sólo con una distinción así sancionaba la costumbre alguna alianza con la clase sacerdotal.[19] Pero al tiem-

10. El lector que desee entender por qué hemos intentado sólo indicar, debe leer el tratado míshnico Niddah.
11. Comp. «Bosquejo de la vida social judía», etc., pp. 152 y ss.
12. La mejor defensa de este punto de vista es la de Wieseler, Beitr. zur Würdig. d. Evangel., pp. 133 y ss. Está virtualmente adaptado de Weiss (Leben Jesu, vol. i, 1882).
13. Este modo de ver es adoptado casi unánimemente por los escritores modernos.
14. Este modo de ver es defendido con habilidad por Mr. McClellan en su Nuevo Testamento, vol. i, pp. 409-422.
15. Así Grotius, obispo Lord Arthur Hervey, y con él los escritores ingleses modernos.
16. El linaje davídico de la Virgen Madre —que es puesto en duda por algunos intérpretes, incluso ortodoxos— parece implicado en el Evangelio (Lucas 1:27, 32, 69; 2:4), y es casi una inferencia necesaria de pasajes como Romanos 1:3; 2.ª Timoteo 2:8; Hebreos 7:14. El linaje davídico de Jesús no sólo es admitido, sino elaboradamente demostrado —en terreno puramente racionalista— por Keim (u.s., pp. 327-329).
17. Ésta era la idea corriente en la antigüedad.
18. Se hace referencia a esta unión de Leví y Judá en el Mesías en el Test. xii. Patriarch., Test. Simeonis vii (en Fabr. Cod. Pseudepigr. vol. ii, p. 542). Es curioso que del gran Hillel algunos digan también que descendía, a través de su padre y madre, de las tribus de Judá y de Leví, estando de acuerdo todos, sin embargo, en su origen davídico (comp. Jer. Taan. iv. 2; Ber. R. 98 y 33).
19. Comp. Maimónides, Yad haChaz Hil. Sanh. ii. La inferencia sería la misma,

po de sus esponsales, tanto José como María eran pobres en extremo como se ve —no por el hecho de que él fuera carpintero, puesto que un oficio era considerado casi como un deber religioso—, sino por la ofrenda cuando la presentación de Jesús al Templo (Lucas 2:24). En consecuencia, los esponsales tienen que haber sido de los más simples, y la dote establecida muy pequeña.[20] Cualquiera que hubiera sido el modo de esponsales adoptado (había dos):[21] en la presencia de testigos, o bien por palabra solemne oral, con la formalidad debida, con la promesa añadida de una moneda, por pequeña que fuera, o el valor de una moneda de uso; o bien, por escrito (el llamado *Shitre Erusin*); en este caso no se seguiría ninguna fiesta suntuosa, y la ceremonia concluiría con una bendición como la siguiente, que se usó después: «Bienaventurado eres Tú, oh Señor Dios nuestro, Rey del mundo, que nos has santificado con tus mandamientos, y nos has prohibido el incesto, y prevenido a los desposados, pero nos has sancionado a los casados mediante *Chuppah* (el baldaquino o palio matrimonial) y desposorio. Bienaventurado eres Tú, que santificas a Israel mediante Chuppah y desposorio»; todo lo cual quizá terminaría con una bendición sobre el vaso de vino estatuido, que era gustado por ambos desposados. Desde aquel momento María era la esposa desposada de José; su relación era sagrada, como si se hubieran casado. Toda infracción sería considerada como adulterio; y tampoco podría disolverse el lazo, como después del matrimonio, excepto por un divorcio regular. Sin embargo, podían transcurrir meses entre los desposorios y la boda.[22]

Cinco meses habían pasado desde el retiro sagrado de Elisabet, cuando un extraño mensajero le llevó las primeras noticias del suceso a su parienta en la lejana Galilea. No fue en la solemne grandeza del Templo, entre el altar de oro del incienso y el candelabro de siete brazos, que el Ángel Gabriel apareció ahora, sino en la intimidad de un humilde hogar de Nazaret. El mayor honor concedido al hombre iba a ser recibido entre circunstancias de la más profunda humildad humana, como si fuera para destacar más claramente el carácter exclusivamente divino de lo que iba a suceder. Y aunque el asombro ante lo Sobrenatural tiene que haber caído in-

---

naturalmente, tanto si suponemos que la madre de María hubiera sido la cuñada o la hermana del padre de Elisabet.

20. Comp. «Bosquejos de la vida social judía en los días de Cristo», pp. 143-149. También el artículo sobre «Marriage» en Cassell, Bible Educator, vol. iv, pp. 267-270.

21. Había un tercer modo, por cohabitación; pero éste era altamente desaprobado incluso por los rabinos.

22. La afirmación del profesor Wünsche (Neue Beitr. zur Erläuter. d. Evang., p. 7) de que la práctica de los desposorios estaba confinada casi exclusivamente a Judea carece de base. Los pasajes a que se refiere (Kethub. i. 5 —no 3— y, especialmente, Keth. 12 *a*) no tienen valor. Keth. 12 *a* marca las simples y puras costumbres de Galilea, pero *no* se refiere a los desposorios.

conscientemente sobre ella, no fue tanto lo súbito de la aparición de este ser extraño y misterioso en su retiro lo que sobresaltó a la doncella como las palabras de su salutación, que implicaban una bendición inconcebible. El «Paz a ti»[23] era ciertamente una salutación muy conocida, pero las palabras «El Señor está contigo» podían recordarle una llamada del Ángel a una gran liberación ocurrida en el pasado (Jueces 6:12). Mas esta designación de «muy favorecida»[24] cayó sobre ella con asombro desconcertante, quizá no tanto por su contraste con lo humilde de su estado, como por la humildad espontánea de su corazón. Y había de ser así, porque de todos los sentimientos éste era el que más le convenía. En consecuencia, es esta historia de «favor» especial o gracia que el Ángel bosqueja en trazos rápidos, desde la concepción de la Virgen-Madre, al nombre, dado divinamente y distintivo, simbólico del significado de su venida; su grandeza absoluta; su reconocimiento como el Hijo de Dios; y el cumplimiento en Él de la gran esperanza davídica, con su realeza perpetua[25] y su reinado sin término.[26]

En todo esto, por maravilloso que sea, no podía haber nada extraño para los que acariciaban en sus corazones la gran esperanza de Israel, no meramente como un artículo de creencia abstracta, sino como una materia de fe cierta; menos que nadie la doncella del linaje de David, desposada a la casa y linaje de David. En tanto que la mano de la bendición profética descansara sobre la casa de David, y antes que su dedo hubiera designado al individuo que «había hallado favor» en el sentido más elevado, la consciencia de la posibilidad, que apenas se atrevía a producir pensamientos definidos, tenía que haber estimulado sentimientos inefables; quizá con más frecuencia en circunstancias de depresión externa y humildad,

23. He traducido el griego *χαίρε* con el hebreo שׁלוֹם; y para mostrar lo correcto de ello remito al lector a las notas de Grimm, en 1.º Macabeos x. 18 (Exeget. Handb. zu d. Apokryph. 3.er Cuad., p. 149).

24. Bengel hace notar con razón: «Non ut mater gratiae, sed ut filia gratiae». Incluso los comentarios de Jeremy Taylor (Life of Christ, ed. Pickering, vol. i, p. 56) requieren modificación. Siguiendo las mejores autoridades críticas, he omitido las palabras: «Bendita tú entre las mujeres».

25. Me refiero aquí, como una corroboración interesante, al Targum sobre Salmos 45:7 (6 en nuestra versión). Pero este interés es altamente incrementado cuando lo leemos, no como en nuestras ediciones del Targum, sino tal como se halla en un manuscrito, copia del año 1208 (dado por Levy en su Targum. Wörterb, vol. i, p. 390 *a*). Traducido de esta versión, el Targum traduce así el Salmo 45:7: «Tu trono, oh Dios, en el cielo» (Levy traduce: «Tu trono de Dios en el cielo»; pero en uno y otro caso se refiere al trono del Mesías) «es para siempre» (o «por los siglos de los siglos», עלמי, עלמין); «un régimen de justicia es el régimen de tu reinado, ¡oh Tú, rey Mesías!».

26. En Pirqé del rabino El. c. 11, este mismo dominio sin límites es adscrito al Mesías el Rey. En este curioso pasaje, el dominio es adscrito a «diez reyes», el primero de los cuales es Dios, el noveno el Mesías, y el décimo Dios de nuevo, a quien el reino sería entregado al final, según Isaías 44:6; Zacarías 14:9; Ezequiel 34:24, con el resultado descrito en Isaías 52:9.

como los de la «Sagrada Familia». Y no era tampoco extraño incluso el dar nombre a un niño todavía no concebido. Suena como un dicho corriente entre la gente de antaño éste de los rabinos (Pirqé del rab. El. 32, al comienzo) con respecto a los seis cuyos nombres fueron designados antes del nacimiento: Isaac, Ismael, Moisés, Salomón, Josías, y «el Nombre del Mesías, a quien el Santo, bendito sea su nombre, quiera traer rápidamente, en nuestros propios días».[27] Pero en cuanto al significado más profundo del nombre Jesús (Mateo 1:21) que, como un capullo sin abrir, incluía la flor de su pasión, era un secreto que por misericordia permanecía insospechado, pero correspondía a aquella espada que atravesaría el alma de la Virgen-Madre, y que sólo la historia futura de Él abriría ante ella y los demás.

Así, considerando lo dispuesto de su corazón creyente, y toda su falta total de afectación y su naturalidad, habría sido sólo el anuncio glorioso del suceso inminente lo que habría absorbido su pensamiento, sin nada extraño en ello, o que requiriera más luz que el cómo de su propia conexión con ello.[28] Y las palabras que dijo, no fueron de duda temblorosa, que requería apoyarse en el cayado de una «señal», sino más bien de pregunta, para tener más guía sobre su entrega voluntaria personal. El Ángel había señalado el camino a sus ojos abiertos: no era extraño; sólo el que *ella* anduviera en él es lo que lo parece. Y ahora el Ángel todavía lo despliega más con sus palabras, que, por poco que ella pudiera entenderlas en su significado pleno, no tenían nada de extraño en sí, excepto una vez más el que ella fuera así «favorecida»; palabras que, incluso para su comprensión, tienen que haber llevado más lejos aún sus pensamientos del «favor» divino y, con ello, profundizado su humildad. Porque la idea de la actividad del Espíritu Santo en todos los grandes sucesos era bien familiar al Israel de aquel tiempo,[29] aun cuando la Individuación del Espíritu Santo no fuera plenamente aprehendida. Sólo que ellos esperaban que estas influencias descansaran exclusivamente sobre los que eran, o bien poderosos, o ricos, o sabios (Nedar. 38 *a*). Y de esta doble manifestación de «favor» milagroso —o sea, el que ella, y como virgen, fuera su objeto— Gabriel, «el poderoso de Dios», le dio una señal no solicitada, al contarle lo que le había sucedido a su parienta Elisabet.

La señal era al mismo tiempo una instrucción. El primer deseo del corazón de María, aunque también fue profundizándose cuando el Ángel la dejó, tiene que haber sido el estar lejos de Nazaret, y te-

27. No queda preciso de dónde cita esto el profesor Wünsche (u.s., p. 414).

28. Weiss (Leben Jesu, 1882, vol. i, p. 213) llama, con razón, la atención a la humildad de su entrega personal, cuando ella se somete voluntariamente a lo que su corazón sentiría como lo más difícil de soportar: el incurrir en la sospecha de su pureza a la vista de todos.

29. Así se ve en numerosos pasajes rabínicos.

ner el alivio de poder abrir su corazón a una mujer, en todas las cosas semejantes a ella, que quizá podía decirle palabras de bendición. Y a una persona así el Ángel mismo parece que la dirigió. No podríamos esperar otra cosa que lo que hizo: «de prisa» ella se dirigió a casa de su parienta, sin perder tiempo, y antes de que pudiera hablar con su propio desposado de lo que, incluso en la vida del matrimonio, es el primer secreto que se susurra.[30]

No podía ser una bienvenida corriente la que recibió la Virgen-Madre al entrar en la casa de su parienta. Elisabet tiene que haber sabido por su marido el destino de su propio hijo, y de ahí la noticia del próximo advenimiento del Mesías. Pero ella no podía saber ni cuándo, ni de quién iba a nacer. Cuando, mediante una señal no extraña en la expectativa judía,[31] ella reconoció en su parienta a la Madre del Señor, su salutación fue la de una madre a otra madre, la madre del «preparador» a la madre de Aquel para quien el otro iba a hacer la preparación. Para ser más preciso: las palabras que, llenas del Espíritu Santo, dijo ella, fueron la expresión hecha por la madre (a la otra madre) del homenaje que su hijo que aún no había nacido ofrecía a su Señor; mientras que el himno de respuesta de María fue el ofrecimiento de este homenaje a Dios. Era la salmodia matutina antifonal del día mesiánico que amanecía, las palabras del cual eran todavía las de la antigua dispensación,[32] pero la música era ya de la nueva; la nota clave era el «favor», «gracia», que sonó en la primera salutación del Ángel: «favor», a la Virgen (1.ª estrofa, vv. 46-49); «favor», eterno «favor» a todos sus humildes y pobres (2.ª estrofa, vv. 50-53); y «favor» a Israel, extendiéndose en una línea áurea desde la llamada a Abraham hasta el futuro glorioso que ahora se abría (3.ª estrofa, vv. 54, 55). No había ni una de estas ideas fundamentales que no se hallara estrictamente dentro del ámbito del Antiguo Testamento; y, con todo, cada una de ellas estaba más allá de él, bañada en la luz dorada del nuevo día. Es milagroso, y profesa serlo; no ciertamente en la conexión de estos sucesos, que

30. Esto como respuesta a la objeción, sobre la que tanto se insiste, de la incompatibilidad con el relato de Mateo 1:19 y ss. Es claro que María fue «de prisa» a casa de su parienta, y que toda comunicación con José *podía* sólo tener lugar después de esto, y después que la predicción angélica estuviera confirmada en todas sus partes por la visita a Elisabet. Jeremy Taylor (u.s., p. 64) ya ha ordenado el relato como en el texto.

31. Según la tradición judaica, los niños no nacidos, aún en la matriz de su madre, respondieron con un Amén al himno de alabanza en el mar Rojo. Esto se supone lo indican las palabras ממקור ישראל (Salmo 68:27; ver también el Targum de este versículo). Comp. Keth. 7 *b* y Sotah. 30 *b* (última línea) y 31 *a*, aunque la explicación legendaria burda del rabino Tanchuma echa a perder la hermosura poética del conjunto.

32. La grandeza poética y el molde veterotestamentario del himno de la Virgen (comp. el cántico de Ana, 1.° Samuel 2:1-10) apenas tiene que ser señalado. Quizá se leería de modo mejor y más pleno si se intentara recordar lo que tiene que haber sido en su hebreo original.

se suceden el uno al otro con veracidad psicológica; ni tampoco en su lenguaje, que es de aquel tiempo y circunstancias; sino en los hechos subyacentes.[33] Y para éstos no puede haber otra evidencia que la vida, muerte y resurrección de Jesús el Mesías. Si Él fue tal, y si realmente se levantó de los muertos, entonces, con toda la sobriedad y solemnidad, este comienzo de su aparición parece casi una necesidad lógica. Pero de todo este relato se puede decir que un principio así de la aparición mesiánica, un anuncio tal del mismo y una manera tal de su Venida, no podía haber sido inventado por el Judaísmo contemporáneo; realmente, va en contra directamente de todas sus preconcepciones.[34]

Habían pasado tres meses desde que la Virgen-Madre había entrado en el hogar de su parienta. Y ahora tenía que regresar a Nazaret. Pronto se reunirían los vecinos y parientes de Elisabet para despedir y mostrar su simpatía al hogar que, según pensaban, había experimentado una misericordia inesperada, sin darse cuenta de lo dilatadas que serían las consecuencias de la misma. Pero la Virgen-Madre no debía ser expuesta a la publicidad de reuniones así. Sin embargo, a pesar de darse cuenta de lo que la había llevado a su condición, tiene que haber sentido el primer dolor agudo de la espada que había de atravesar su alma cuando se lo dijo todo a su desposado. Porque, por grande que fuera la confianza que él había puesto en la que había escogido como esposa, sólo la comunicación directa divina podía expulsar las preguntas de su corazón y darle la seguridad que era necesaria en la historia futura del Mesías. Aunque el relato es breve, con delicadeza exquisita, podemos leer en los «pensamientos» de José sus sentimientos en lucha angustiosa, la resolución no bien establecida, y por tanto diferida, de «dejarla» (lo cual sólo podía hacerse mediante un divorcio regular), pensando que, si fuera necesario llevar a cabo esta decisión, la carta de divorcio sería entregada a ella en privado, sólo en la presencia de dos testigos. El humilde *Tsaddiq* de Nazaret no quería exponerla al sonrojo ante nadie, a fin de no hacer de ella una «exhibición pública de vergüenza».[35] Era un alivio el que pudiera divorciarse legalmente de

33. Weiss, aunque niega la exactitud histórica de gran parte del relato evangélico, acepta sin vacilar el hecho del nacimiento sobrenatural de Jesús.

34. Keim discute con gran detalle el origen de lo que él llama la leyenda de la concepción sobrenatural de Cristo. Llega a la conclusión de que fue una leyenda cristiano-judaica, ¡como si una invención judaica de una «leyenda» así no fuera la más improbable de todas las hipótesis posibles! Pero el criticismo negativo se ve obligado por lo menos a proveer algunas bases históricas para el origen de una leyenda tan improbable. ¿De dónde sale la idea de la misma en primer lugar? ¿Cómo llegó a ser aceptada de modo tan pleno en la Iglesia? Weiss ha mostrado con gran detalle y de modo pleno la imposibilidad de que su origen fuera una leyenda judía o pagana.

35. He traducido, parafraseándolo, el verbo παραδειγματίζω, traducido en Hebreos 6:6 como «exponiéndole a la pública ignominia». Comp. también Septuaginta: Números 25:4; Jeremías 13:22; Ezequiel 28:17 (ver Grimm, Clavis N.T., p. 333 *b*). El archidecano Farrar adopta la traducción δειγματίσαι.

ella o bien públicamente o en privado, fuera por un cambio en sus sentimientos o porque había hallado causa para ello, pero vacilaba en darla a conocer, ya por respeto a su propia reputación, ya porque no tenía suficiente evidencia legal de la acusación.[36] Podía seguir, aunque inconsciente de ello, el verdadero sentimiento de hombría, según el rab. Eliezar, el rab. Jochana y el rab. Zera (Keth. 74 *b*, 75 *a*; Keth. 97 *b*), por el cual un hombre no debía exponer a su esposa a la vergüenza ante un Tribunal de Justicia; más bien que la sentencia opuesta del rabino Meir.

Pero la seguridad que José no podía tener esperanzas de conseguir le fue transmitida de modo milagroso en un sueño o visión. Ahora todo quedaba claro; incluso los términos en que se le dirigió el Ángel: «José, hijo de David», tan extraordinarios en circunstancias comunes, le prepararían para el mensaje del Ángel. El nombre dado al Mesías no nacido todavía, variaría según las nociones populares (ver una nota anterior); el simbolismo de un nombre así estaba profundamente enraizado en las creencias judaicas;[37] mientras que la explicación de *Jehoshua* o *Jeshua* (Jesús) como el que había de salvar a su pueblo (de modo primario, tal como ellos lo entendían, Israel) de sus pecados, describía, por lo menos, un aspecto generalmente esperado de su misión,[38] aunque José no puede haber sabido que era la base del resto. Y quizá no fue sin un significado y penetración más profundos en su carácter que el Ángel puso énfasis en este mismo elemento en su comunicación a José y no a María.

36. Por ejemplo, si no tenía suficientes testigos, o si su testimonio podía ser invalidado por alguna de las provisiones en favor del acusado, de las cuales el tradicionalismo tenía muchas. Así, como indica el texto, José podía divorciarse en privado de María, dejando abierta la duda de por qué razones lo había hecho.

37. Así leemos en (Socher Tobh) la Midrash sobre Proverbios 19:21 (final; ed. Lemberg, p. 16 *b*) acerca de ocho nombres dados al Mesías, a saber: Yinnon (Salmo 22:17: «su nombre brotará ante el Sol»; comp. también Pirqé del rab. El. c. 2); Jehová; Nuestra Justicia; Tsemach (el Retoño, Zacarías 3:8); Menachem (el Consolador, Isaías 51:3); David (Salmo 18:50); Siloh (Génesis 49:10); Elías (Malaquías 4:5). El Mesías es llamado también Anani (El que viene en las nubes, Daniel 7:13; ver Tanch. Par. Toledoth 14); Chanina, con referencia a Jeremías 16:13; el Leproso, con referencia a Isaías 53:4 (Sanh. 96 *b*). Es un ejemplo curioso del modo judaico de explicar un significado por medio de *gimatreya* o cálculo numérico, que algunos prueban que Tsemach (Retoño) y Menachem (Consolador) son el mismo nombre, porque los equivalentes numéricos de una de las palabras son iguales a los de la otra: מ = 40, נ = 50, ח= 8, ם= 40, = 138; צ = 90, מ = 40, ח =8, = 138.

38. El profesor Wünsche (Erlauter. d. Evang. p. 10) propone borrar las palabras «de sus pecados» como una interpolación no judaica. Como respuesta, basta indicarle los pasajes sobre este tema que él mismo ha cotejado en una obra previa: Die Leiden des Messias, pp. 63-108. A éstos sólo añadiré un comentario en la Midrash sobre Cantares 1:14 (ed. Varsovia, p. 11 *a* y *b*), en que la referencia es indudablemente el Mesías (en las palabras del rab. Berakhyah, línea 8 desde el fin; y de nuevo en las palabras del rab. Levi, 11 *b*, línea 5 desde arriba, etc.). La expresión הכפר se explica allí como que significa: «El que hace expiación por los pecados de Israel», y se añade de modo claro que esta expiación hace referencia a las transgresiones y maldades de los hijos de Abraham, por los cuales Dios ha provisto a este Hombre como expiación.

El hecho de que un anuncio así le viniera en un sueño, predispondría a José mucho más a recibirlo. «Un buen sueño» era una de las tres cosas[39] que eran consideradas popularmente como marcas del favor de Dios; y tan general era la creencia en su significación, que ha pasado al dicho popular: «Si alguno duerme siete días sin soñar (o bien sin recordar su sueño para que sea interpretado), llámale malvado» (o sea, olvidado por Dios) (Ber. 55 *b*).[40] Tranquilizado, así, divinamente, a José ya no le era posible dudar. El principal deber respecto a la Virgen-Madre y el niño Jesús no nacido aún, era pedir inmediatamente el matrimonio, lo cual proporcionaría a ambos no sólo una protección externa, sino también moral.[41]

Viendo los sucesos, no de modo aislado, sino como eslabones unidos en la cadena de oro de la historia del Reino de Dios, «todo esto» —no sólo el nacimiento de Jesús de una Virgen, o su nombre simbólico con su importancia, sino el inquieto dudar de José— «sucedió»[42] en cumplimiento[43] de lo que había sido prefigurado (Isaías 7:14). La promesa del hijo nacido a una virgen como señal de lo firme del pacto de Dios antiguo con David y su casa; el nuevo significado desplegado ahora del antiguo nombre simbólico Emanuel; incluso la incredulidad de Acaz, como contrapartida a las preguntas de José, «todo esto» podía verse ahora claramente a la luz de la nueva aurora. Nunca se había hundido tan profundo la casa de David como cuando, con las palabras de Acaz, parecía renunciar al mismo fundamento de su derecho a la continuidad; nunca había caído más baja la fortuna de la casa de David como cuando Hero-

39. «Un buen rey, un año fructífero, un buen sueño.»

40. El rabino Zera demuestra esto con una referencia a Proverbios 19:23, en que la palabra *Sabhea* (satisfecho) es alterada a *Shebba* —siendo las dos escritas שבע—, mientras que ילין es entendida como pasar la noche. Ber. 55 *a* a 57 *b* contiene una larga discusión (a veces escabrosa) sobre sueños, dándoles varias interpretaciones, reglas para evitar las consecuencias de las pesadillas, etc. El principio fundamental es que «un sueño es conforme a su interpretación» (Ber. 55 *b*). Estos modos de ver sobre los sueños, sin duda, han sido desde hace mucho tiempo una creencia popular, antes de ser expresados formalmente en el Talmud.

41. La objeción de que el relato del casamiento inmediato de José y María no es compatible con la designación de María en Lucas 2:5 queda refutada de modo suficiente al considerar que, en cualquier otro caso, la costumbre judía no le habría permitido a María viajar a Belén en compañía de José. La expresión usada en Lucas 2:5 tiene que ser leída en conexión con Mateo 1:25.

42. Haupt (Alttestam. Citate in d. vier Evang. pp. 207-215) con razón pone énfasis en las palabras «todo esto fue hecho». Incluso se extiende su referencia al triple arreglo de la genealogía de Mateo, implicando el esplendor ascendente de la línea de David, su gloria meridiana y su declive.

43. El equivalente hebreo correcto de la expresión «para que se cumpliera» ἵνα πληρωθῇ no es, como Surenhusius (Biblos Katallages, p. 151) y otros dicen: לקיים מה שנאמר, y menos aún (Wünsche) הדא הוא דכתיב, sino como traduce el profesor Delitzsch, en su nueva traducción de San Mateo, אשר דבר יי למלאות את. La diferencia es importante, y la traducción de Delitzsch queda completamente establecida por traducciones similares en la Septuaginta de 1.º Reyes 2:27 y 2.º Crónicas 36:22.

des estaba sentado en su trono, y su línea representativa era un carpintero humilde de pueblo, de cuyo corazón había que ahuyentar las dudas divinamente acerca de la Virgen-Madre. Y nunca, ni aun cuando Dios dio a las dudas de Moisés, como una señal de la futura liberación de Israel, el que tenían que adorar en aquella montaña (Éxodo 3:12), había sido contestada la incredulidad con una evidencia más extraña. Pero como, a pesar de todo, la estabilidad de la casa de David quedaba asegurada por el advenimiento futuro de Emanuel —y con tal certeza que, incluso antes de que el niño pudiera discernir entre el bien y el mal, la tierra sería liberada de sus peligros—, así ahora todo lo que entonces había sido prefigurado había de pasar a ser literalmente cierto, e Israel sería salvado de su peligro real mediante el advenimiento de Jesús, Emanuel.[44] Y todo esto había sido incluido en el propósito. La copa áurea de la profecía que Isaías había colocado vacía en la Santa Mesa, en espera de la consumación de los tiempos, ahora estaba llena, hasta el borde, con el nuevo vino del Reino.

Entretanto, el tan deseado suceso había tenido lugar en el hogar de Zacarías. No había solemnidad doméstica tan importante o tan gozosa como la circuncisión, en que el hijo era uncido, por así decirlo, al yugo de la Ley, con todos los deberes y privilegios que esto implicaba. Incluso la circunstancia de que el rito tuviera lugar a primeras horas de la mañana (Pes. 4) podía indicar este punto. Según decía la tradición, era como si el padre hubiera actuado sacrificialmente como Sumo Sacerdote (Yalkut Sh. i. par. 81), ofreciendo a su hijo a Dios en gratitud y amor (Tanch. P. Tetsavveh, al principio, ed. Varsov. p. 111 *a*); y simbolizaba esta profunda verdad moral, que el hombre debía completar lo que Dios había antes instituido con su propio acto (Tanch. u.s.). Para Zacarías y Elisabet el rito tenía aún más que este significado, por ser administrado al hijo de su ancianidad, recibido tan milagrosamente, y en relación con un futuro semejante. Además, la leyenda que asocia la circuncisión con Elías, como restaurador de este rito en el período apóstata de los reyes de Israel (Pirqé del rab. Elies. c. 29), estaba probablemente en

44. Una discusión crítica de Isaías 7:14 no estaría aquí en su lugar; aunque he intentado expresar mi modo de ver el texto. (El enfoque más parecido al mío es el de Engelhardt en el Zeitschr. für Luth. Theol. für 1872, Cuad. iv). La cita de Mateo sigue, apenas sin variación, la traducción de la Septuaginta. Que ellos hubieran traducido el hebreo עַלְמָה por *παρθένος*, «una virgen», es suficiente evidencia de lo admisible de esta traducción. La idea de que el Hijo prometido iba a ser el de Acaz, o bien el del profeta, no puede resistir la investigación crítica (ver Haupt., u.s., y Böhl, Alttest. Citate im N.T., pp. 3-6). Nuestras dificultades de interpretación son debidas, en gran parte, a lo abrupto del lenguaje profético de Isaías y nuestra ignorancia de las circunstancias del momento. Steinmeyer argumenta con ingenio contra la teoría mítica, o sea, que como Isaías 7:14 no era interpretado por la antigua Sinagoga en un sentido mesiánico, el pasaje no podía haber llevado a la «leyenda» sobre el «Hijo de una Virgen» (Gesch. d. Geb. d. Herrn. p. 95). Añadimos esta pregunta: ¿De *dónde* se originó?

circulación en aquel tiempo.[45] Difícilmente podemos errar al suponer que entonces, como ahora, se decía una bendición antes de la circuncisión, y que la ceremonia terminaba con el acto de gracias usual sobre una copa de vino,[46] cuando el niño recibía su nombre, en una oración que probablemente no difería mucho de las que se usan al presente: «Nuestro Dios, y el Dios de nuestros padres, críe a este niño a su padre y madre, y haga que su nombre sea llamado en Israel Zacarías, el hijo de Zacarías.[47] Que su padre se alegre en este producto de sus lomos, y su madre en el fruto de su matriz, como está escrito en Proverbios 23:25, y se dice en Ezequiel 16:6, y de nuevo en el Salmo 105:8, y en Génesis 21:4» (se entiende que los pasajes son citados de modo pleno). La oración terminaba con la esperanza de que el hijo pudiera crecer y, con éxito sucesivamente, estar a la altura del cumplimiento de la Torah, el palio matrimonial y las buenas obras.[48]

De todo esto Zacarías, aunque interesado en ello de modo profundo, era un testigo mudo y sordo.[49] Sólo había notado que en la bendición, en la cual era adscrito el nombre del niño, la madre había interrumpido la oración. Sin explicar sus razones, ella insistía en que su nombre no debía ser el de su anciano padre, como se podía esperar en aquellas circunstancias peculiares, sino Juan *(Jochanan)*. Cuando fue consultado el padre, éste sólo aumentó la sorpresa general, pues también dio el mismo nombre. Pero esto no fue la única causa de asombro. Porque en aquel momento se soltó la lengua del mudo, y no sólo pudo pronunciar el nombre del niño, sino pro-

45. Probablemente la designación de «silla» o «trono de Elías» aplicada a la silla en que el padrino, sentado, sostenía al hijo, y ciertamente la invocación a Elías, son de fecha posterior. En realidad, la institución de los padrinos es en sí de origen tardío. ¡Es curioso que el Concilio de Terracina, en 1330, tuviera que prohibir a los cristianos que actuaran como padrinos en la circuncisión! Incluso el gran Buxtorf actuó como padrino en 1619 de un niño judío, y se le condenó a una multa de 100 florines por el delito. Ver Löw, Lebens-alter, p. 86.

46. Según Josefo (Ag. Ap. ii. 26) la circuncisión no iba seguida de una fiesta. Pero, si esto es verdad, la práctica fue alterada pronto, y la fiesta tenía lugar la víspera de la circuncisión (Jer. Keth. i. 5; B. Kama 80 *a*; B. Bath. 60 *b*, etc.). Mas Midrashim más tardíos la hacen llegar a la historia de Abraham y la fiesta del destete de Isaac, que ellos presentaban como la de la circuncisión (Pirqé del rab. Eliez. 29).

47. Wünsche reitera la objeción sin base del rabino Löw (u.s. p. 96) de que sólo se daba un nombre de familia en recuerdo del abuelo, padre muerto, o de algún otro miembro de la familia. Aunque parezca extraño que se haya hecho esta afirmación, más extraño aún es que sea repetida después de haber sido refutada plenamente por Delitzsch. Ciertamente es contraria a Josefo (Guerra iv. 3, 9) y a la circunstancia de que tanto el padre como el hermano de Josefo llevaban el nombre de Matías. Ver también Zunz (Z. Gesch. u. Liter. p. 318).

48. El lector hallará que B. H. Auerbach, Berith Abraham (con una introducción hebrea), es un tratado interesante sobre el tema. Otra versión más reciente de estas palabras en Löw, u.s., p. 102.

49. De Lucas 1:62 colegimos que Zacarías era lo que los rabinos entendían por חרש, sordo y mudo también. En consecuencia, se comunicaban con él por medio de רמזים «señales», como Delitzsch traduce correctamente: וַיִּרְמְזוּ אֶל־אָבִיו.

rrumpir en alabanzas al nombre del Señor. Sus últimas palabras habían sido de incredulidad, las primeras fueron de alabanza; sus últimas palabras habían sido una pregunta de duda, las primeras fueron un himno de seguridad y confianza. Estrictamente hebreo en el molde, y siguiendo de cerca la profecía del Antiguo Testamento, es notable —y también casi natural— que el himno del sacerdote siguiera estrechamente y, si se permite la expresión, espiritualizara una gran parte de la oración judaica más antigua: la llamada Bendición número dieciocho; o más bien, quizá, que transformara la expectativa de la oración en alabanza por su realización. Si recordamos que una gran parte de estas oraciones eran pronunciadas por los sacerdotes antes de que se echaran las suertes para el acto de incensar, y por el pueblo en el momento del incensar, casi parece que, durante el prolongado período de soledad forzosa, el anciano sacerdote había meditado sobre lo que él mismo había repetido, y había al fin aprendido su significado. Empezando con la forma común de la bendición, su himno toca, una tras otra, las más profundas cuerdas de aquella oración, especialmente la más significativa de todas (el panegírico quince): «Haz brotar presto el Retoño [50] de David, tu siervo, y exalta Tú su cuerno con tu salvación, porque en tu salvación confiamos todo el día. ¡Bendito seas Tú, Jehová! Tú haces que se levante el Cuerno de Salvación» (literalmente «brote»). Esta analogía entre el himno de Zacarías y las oraciones de Israel se ve mejor en las bendiciones con que terminan estas alabanzas. Porque cuando se examinan así, los pensamientos principales se hallará que son: Dios como el Escudo de Abraham; Él es el que levanta los muertos y hace que brote la salvación; el Santo; Él, el que misericordiosamente da conocimiento; Él, quien se complace en el arrepentimiento; el que multiplica el perdón; el que redime a Israel; el que sana sus dolencias (espirituales); el que bendice sus años; el que recoge a los expatriados de su pueblo; el que ama la justicia y el juicio; el que es morada y sostén del justo; el que edifica a Jerusalén; el que hace que se levante el Cuerno de Salvación; el que oye la oración; el que vuelve su Shekhinah a Sión; Dios el Misericordioso, a quien es debida la alabanza; el que bendice a su pueblo Israel con paz.

Era apropiado del todo. La pregunta de incredulidad había dejado mudo al sacerdote, porque, en realidad, la incredulidad no puede hablar; y la respuesta de fe le restauró el habla, porque verdaderamente lo que hace la fe es soltar la lengua. La primera evidencia de su mudez había aparecido cuando su lengua se negó a

50. Aunque casi todas las autoridades modernas están contra mí, no puedo persuadirme de que la expresión (Lucas 1:78) «un amanecer», en nuestras versiones, no sea el equivalente del hebreo צמח «Retoño». La Septuaginta, en todo caso, traduce צמח en Jeremías 23:5; Ezequiel 16:7; 17:10; Zacarías 3:8; 6:12, por ἀνατολή.

pronunciar la bendición al pueblo; y la primera evidencia de su poder restaurado, al pronunciar la bendición de Dios en un rapto de alabanza y acción de gracias. El signo del sacerdote incrédulo que permanece de pie ante el pueblo atónito, intentando en vano hacerse entender por signos, es altamente apropiado; más apropiado todavía es el que, cuando «le hicieron signos», el padre creyente prorrumpiera ante sus oídos con un himno profético.

Pero pronto, cuando todas estas maravillosas noticias se esparcieron por la región montañosa de Judea, cayó temor sobre todos: el temor también de una esperanza imprecisa. El silencio de un día encapotado se había quebrado, y la luz que súbitamente había rasgado las tinieblas había puesto en sus corazones la expectación: «¿Qué será, pues, este niño? ¡Porque la mano del Señor estaba con Él!»[51]

51. La inserción del *γάρ* me parece establecida por la crítica, y da su pleno significado.

V

¿Qué Mesías esperaban los judíos?

Sería un modo de ver en extremo estrecho, y aun falso, el considerar la diferencia entre el Judaísmo y el Cristianismo confinándola a la cuestión del cumplimiento de ciertas profecías en Jesús de Nazaret. Estas predicciones sólo podían subrayar algunos rasgos individuales de la Persona e historia del Mesías. No se trata, pues, de que se reconozca una semejanza, sino más bien de una combinación de varias características en una unidad, y la expresión que le da sentido. Hasta donde podemos colegir de los relatos de los Evangelios, no se hizo objeción alguna al cumplimiento de algunas profecías individuales en Jesús. Pero la concepción general que los rabinos se habían formado del Mesías, difería totalmente de lo que presentaba el Profeta de Nazaret. Así que la divergencia fundamental entre uno y otro puede decirse que ya existía desde mucho antes que los sucesos los dividieran finalmente. Es la combinación de letras lo que constituye las palabras, y las mismas letras pueden combinarse en palabras diferentes. De modo similar, tanto el Rabinismo como —lo que con anticipación puede considerarse— el Cristianismo podían considerar las mismas predicciones como mesiánicas y buscar su cumplimiento; mientras que, al mismo tiempo, el ideal mesiánico de la Sinagoga podía ser muy diferente de aquel al cual se había adherido la fe y la esperanza de la Iglesia.

1. El punto más importante aquí es tener presente la unidad orgánica del Antiguo Testamento. Sus predicciones no están aisladas, sino que forman un gran cuadro profético; su ritual e instituciones son partes de un gran sistema; su historia, no son sucesos relacionados de modo suelto, sino un desarrollo orgánico que tiende

hacia una meta definida. Vista en su sustancia interna, la historia del Antiguo Testamento no es diferente de sus instituciones típicas, ni estas dos de sus predicciones. La idea que subyace en todas es la manifestación de gracia de Dios en el mundo: el Reino de Dios; el significado de todo: el establecimiento de este Reino sobre la tierra. Este propósito de gracia era, por lo que podemos decir, individualizado, y el Reino en realidad establecido en el Mesías. Tanto la relación fundamental como la final a la vista eran la de Dios hacia los hombres, y el hombre hacia Dios: la primera expresada por la palabra Padre; la segunda por la de Siervo, o mejor, la combinación de las dos ideas: «Hijo-Siervo»; esto estaba ya implicado en el llamado Protoevangelio (Génesis 3:13); y en este sentido también son válidas las palabras de Jesús: «Antes que Abraham fuese, Yo soy.»

Pero, circunscribiendo nuestro examen al punto en que la historia del Reino de Dios empieza con la de Abraham, fue realmente tal como dijo Jesús: «Vuestro Padre Abraham se regocijó de que había de ver mi día; lo vio y se regocijó» (Juan 8:56). Porque todo lo que sucedió desde Abraham hasta el Mesías era una sola cosa, y llevaba esta doble impronta: hacia el cielo, la del Hijo; hacia la tierra, la del Siervo. Israel era el hijo de Dios: su «primogénito»; su historia, la de los hijos de Dios; sus instituciones, las de la familia de Dios; sus predicciones, las de la casa de Dios. E Israel era también el Siervo de Dios: «Jacob mi siervo»; y su historia, instituciones y predicciones las del siervo del Señor. Y no meramente siervo, sino hijo-siervo: «ungido» para este servicio. Esta idea, por así decirlo, cristalizó en las tres grandes instituciones representativas de Israel. El «Siervo del Señor» en relación a la historia de Israel era la Soberanía o Realeza en Israel; el «Siervo del Señor» en relación con las ordenanzas rituales era el Sacerdocio en Israel; el «Siervo del Señor» en relación con la predicción era el orden profético. Pero todo ello brotó de la misma idea fundamental: la del «Siervo de Jehová».

Falta dar un paso todavía. El Mesías y su historia no son presentados en el Antiguo Testamento como algo separado o sobreañadido a Israel. La historia, instituciones y predicciones de Israel se dirigen a Él.[1] Él es el israelita típico, es más, el mismo Israel típico: corona, cumplimiento y representante de Israel. Él es el Hijo de Dios y el Siervo del Señor; pero en este sentido más alto y único verdadero, que había dado su significado a todo el desarrollo preparatorio. Como fue «ungido» para ser el «Siervo del Señor», no con el aceite-tipo, sino por medio «del Espíritu de Jehová» «sobre» Él, de este modo Él era también el «hijo» en un sentido único. Su conexión or-

1. A este respecto hay un profundo significado en la leyenda judía (introducida frecuentemente; ver, por ej., Tanch. ii. 99 *a*; Deb. R. 1) de que todos los milagros que Dios había mostrado a Israel en el desierto serían repetidos para los redimidos en los «últimos días».

gánica con Israel queda marcada por las designaciones «Simiente de Abraham» e «Hijo de David», mientras que al mismo tiempo era, esencialmente, lo que Israel era de modo subordinado y en tipo: «Tú eres mi Hijo, hoy te he engendrado.» De ahí, pues, en estricta veracidad, que el Evangelista pudiera aplicar al Mesías lo que se refería a Israel, y verlo cumplido en su historia: «De Egipto llamé a mi Hijo» (Mateo 2:15). Y esta otra idea paralela, de Israel como «el Siervo del Señor», está también concentrada en el Mesías como el Representante israelita, de modo que el libro de Isaías, en la serie de predicciones en las cuales queda perfilada su figura, puede ser resumido como lo concerniente al «Siervo de Jehová». Además, el Mesías, como Representante israelita, combinaba en Sí como «el Siervo del Señor» el triple oficio de profeta, sacerdote y rey, y unía las dos ideas de «Hijo» y «Siervo» (Filipenses 2:6-11). Y la combinación final y plena exhibición de estas dos ideas fue el cumplimiento de la misión de tipo de Israel, y el establecimiento del Reino de Dios entre los hombres.

Así, tanto en su estadio final como en el inicial (Génesis 3:15), su misión fue el establecimiento del Reino de Dios sobre la tierra, efectuado por el «Siervo» del Señor, que fue para la humanidad abatida el enviado de Dios «Consolador ungido» *(Mashiach ha-Menachem)*: en su doble sentido de «Consolador» de los individuos («el amigo de pecadores») y el «Consolador» de Israel y del mundo, reconciliando a los dos y trayendo salvación eterna a los dos. Y aquí terminó la misión de Israel. Había pasado por tres estadios. El primero, o histórico, era la preparación del Reino de Dios; el segundo, o ritual, la presentación en tipo de aquel Reino; mientras que el tercero, o profético, trajo este Reino en contacto real con los reinos del mundo. En consecuencia, es durante este último que la designación «Hijo de David» (el tipo de Israel) fue ampliada en las visiones de Daniel a la de «Hijo del Hombre» (la Cabeza de la humanidad redimida). Sería un modo de ver unilateral el considerar el exilio babilónico sólo como un castigo por el pecado de Israel. No hay, en realidad, nada en todos los tratos de Dios en la historia que sea exclusivamente punitivo. Esto sería un elemento meramente negativo. Sino que siempre hay un elemento positivo también de progreso real; un paso hacia adelante, aun cuando al darlo, algo tenga que ser aplastado. Y este paso hacia adelante fue el desarrollo de la idea del Reino de Dios en su relación con el mundo.

2. Esta unidad orgánica de Israel y el Mesías explica cómo los sucesos, las instituciones y predicciones, que inicialmente eran puramente israelitas, pueden en verdad ser consideradas que hallan su pleno cumplimiento en el Mesías. Desde este punto de vista, todo el Antiguo Testamento adquiere la perspectiva en que destaca la figura del Mesías. Y quizás el elemento más valioso en los comentarios rabínicos a los tiempos mesiánicos es el elemento en que, como

se explica con tanta frecuencia, todos los milagros y liberaciones del pasado de Israel serían vueltos a producir, sólo que de una manera mucho más amplia, en los días del Mesías. Así, todo el pasado era simbólico y tipo del futuro: el Antiguo Testamento, el cristal a través del cual podían verse las bendiciones universales de los últimos días. Es en este sentido que podemos entender los dos dichos del Talmud: «Todos los profetas profetizaron sólo de los días del Mesías» (Sanh. 99 *a*), y «El mundo fue creado sólo para el Mesías» (Sanh. 98 *b*). De acuerdo con esto, la antigua Sinagoga halló referencias al Mesías en muchos más pasajes del Antiguo Testamento que aquellas predicciones verbales a las cuales nos referimos en general; y las últimas formaban (como en el Nuevo Testamento) un elemento proporcionalmente pequeño y secundario de la concepción de la era mesiánica. Esto lo demuestra plenamente un análisis detallado de los pasajes del Antiguo Testamento a los cuales se refiere la antigua Sinagoga como mesiánicos.[2] Su número alcanza hacia los 456 (75 del Pentateuco, 243 de los Profetas, y 138 de los Hagiógrafos), y su aplicación mesiánica es apoyada por más de 558 referencias a los escritos rabínicos más antiguos.[3] Pero son relativamente pocos entre ellos los que se pueden llamar predicciones verbales. Más bien parece como si cada suceso fuera considerado como profético, y cada profecía, por medio de un hecho, o de palabra (predicción), fuera como una luz proyectada sobre el futuro, hasta que el cuadro de la época mesiánica, en el fondo distante, se destacara entre los mil distintos fulgores de los sucesos proféticos y las declaraciones proféticas; o bien, por lo que se refiere al estado de Israel entonces, hasta que la oscuridad de su noche presente fuera iluminada por un centenar de constelaciones brillando arriba en el firmamento, y su silencio solitario roto por los ecos de las voces celestiales y las melodías de los himnos proféticos traídos por la brisa.

Naturalmente, había el peligro de que, entre estas luces deslumbrantes o en la multitud de figuras, cada una tan atractiva, o bien en el interés intenso del cuadro general, la gran Personalidad central no consiguiera captar la atención debida, y con ello el significado de todo se perdiera en la contemplación de los detalles. Este peligro era mayor aún por la ausencia de elementos espirituales profundos. Todo lo que Israel necesitaba: «estudiar la Ley y hacer

2. Ver Apéndice IX, en que se da una lista detallada de todos los pasajes del Antiguo Testamento que la antigua Sinagoga aplicaba de modo mesiánico, junto con las referencias a las obras rabínicas en que se citan.

3. Aunque este número es elevado, no presento la lista completa. Así, de los treinta y siete Parashas que constituyen la Midrash sobre Levítico, hay no menos de veinticinco que terminan con una visión o perspectiva sobre los tiempos mesiánicos. Lo mismo se puede decir de la terminación de muchas de las Parashas en las Midrashim conocidas como Pesiqta y Tanchuma (Zunz, u.s., pp. 181, 234). Además, las porciones más antiguas de la liturgia judía están llenas de aspiraciones mesiánicas.

buenas obras», se hallaba al alcance de todos; y todo lo que Israel esperaba, era restauración y gloria nacionales. Todo lo demás eran sólo medios a estos fines; el Mesías mismo, sólo el gran instrumento para alcanzarlos. Visto de esta manera, el cuadro presentado sería la exaltación de Israel, más bien que la salvación del mundo. A esto, y a la idea de la posición espiritual exclusiva de Israel en el mundo, hay que adscribir mucho de lo que de otro modo parecería totalmente irracional en los cuadros o descripciones rabínicas de los últimos días. Pero en este cuadro no habría lugar ni ocasión para un Mesías Salvador, en el único sentido en que podría ser racional una misión celestial así, o el corazón de la humanidad pudiera responder al mismo. El ideal rabínico del Mesías no era el de «una luz para iluminar a los gentiles, y la gloria de su pueblo Israel», la satisfacción de las necesidades de la humanidad y el cumplimiento definitivo de la misión de Israel, sino algo muy distinto, incluso todo lo contrario. En consecuencia, había un antagonismo fundamental entre los rabinos y Cristo, al margen de la manera en que Él realizara su obra mesiánica. Por otra parte, es igualmente digno de notar que los elementos puramente nacionales, que podrían haber formado la suma total de las expectativas rabínicas, apenas entraban en la enseñanza de Jesús sobre el Reino de Dios. Y cuanto más comprendemos que Jesús de modo tan fundamental se separaba de todas las ideas de su tiempo, más evidencia tenemos del hecho de que Él no era el Mesías concebido por los judíos, sino que su misión se derivaba de una fuente desconocida para ellos, o por lo menos desconocida por los líderes de su pueblo.

3. Pero todavía, como las ideas rabínicas estaban por lo menos basadas en el Antiguo Testamento, no tenemos por qué maravillarnos de que también encarnaran los rasgos principales de la historia mesiánica. Por lo tanto, un estudio cuidadoso de sus citas escriturales[4] muestra que los postulados principales del Nuevo Testamento con respecto al Mesías son apoyados por las afirmaciones rabínicas. De esta manera, estas doctrinas en cuanto a la existencia premundana del Mesías; su elevación sobre Moisés, y aun sobre los ángeles; su carácter representativo; sus sufrimientos crueles y la mofa de Él; su muerte violenta, y el que fuera para su pueblo; su obra en favor de los vivos y de los muertos; su redención y restauración de Israel; la oposición de los gentiles; su juicio y conversión parcial; el prevalecimiento de su Ley; las bendiciones universales de los últimos días; y su Reino, pueden ser deducidas de pasajes incuestionables de los escritos rabínicos antiguos. Sólo que, como podemos esperar, todo ello es indistinto, incoherente, inexplicado y desde un punto de vista muy inferior. A lo más, es el estadio inferior de una profecía aún no cumplida: la niebla cuando el sol está a punto de

4. Ver para estas citas el Apéndice IX.

levantarse, no la luz deslumbradora una vez ha salido. Esto se siente de modo más penoso aún en conexión con el elemento sobre el cual insiste más el Nuevo Testamento. Hay, en realidad, en los escritos rabínicos referencias frecuentes a los sufrimientos y aun muerte del Mesías, y éstos son puestos en relación con nuestros pecados, como puede verse en Isaías 53 y en otros pasajes, y en un comentario muy notable (Yalkut sobre Isaías 9:1) en que se representa al Mesías como dispuesto a tomar sobre sí todos estos sufrimientos, a condición de que todo Israel —los vivos, los muertos y los que aún no han nacido— sean salvos, y que, como consecuencia de su obra, Dios e Israel sean reconciliados y Satanás echado en el infierno. Pero sólo hay la referencia más vaga a la eliminación del pecado por parte del Mesías, en el sentido de sufrimientos vicarios o sustitutivos.

En conexión con lo que se ha dicho, hay que tener a la vista un punto muy importante. En cuanto se pueden colegir las opiniones manifestadas en sus escritos, las grandes doctrinas del pecado original, y de la pecaminosidad de toda nuestra naturaleza, no eran sostenidas por los antiguos rabinos.[5] Naturalmente, esto no significa que negaran las consecuencias del pecado, tanto por lo que se refería a Adán mismo como a sus descendientes; pero el resultado final está muy lejos de la gravedad con que se considera la Caída en el Nuevo Testamento, en la cual es presentada como la base de la necesidad de un Redentor, el cual, como segundo Adán, restaurará lo primero que se había perdido. La diferencia es tan fundamental como para hacer necesarias otras explicaciones (ver, sobre el tema, Ber. R. 12-16).

La caída de Adán es adscrita a la envidia de los ángeles;[6] no los caídos, porque ninguno había caído hasta que Dios los echó como consecuencia de su seducción del hombre. Los ángeles, habiendo procurado en vano impedir la creación del hombre, finalmente conspiraron para llevarle al pecado como único medio de su desgracia: la tarea habría sido emprendida por Samuel (y sus ángeles), el cual en muchos aspectos era superior a los otros príncipes angélicos (Pirqé del rab. El. c. 13; Yalkut i. p. 8 *c*). El instrumento empleado fue la serpiente, de cuya condición original se cuentan las más extrañas leyendas, probablemente para hacer que el relato bíblico aparezca más racional (comp. Pirqé del rab. El. y Yalkut, u.s.; también Ber. R. 19). Los detalles de la historia de la Caída, tal como la cuentan los rabinos, no es necesario repetirlos, excepto para indicar sus consecuencias. La primera fue la supresión de la Shekhinah de

5. Éste es el punto de vista expresado por todos los escritores dogmáticos judíos. Ver también Weber, Altsynag. Theol., p. 217.

6. En Ber. R., sin embargo, me parece a mí como si algunas veces se insinuara alguna vista simbólica de la historia de la Caída; la concupiscencia habría sido la causa de ella.

la tierra y su traslado al primer cielo, y los pecados subsiguientes llevaron a que fuera retirada hasta el séptimo cielo. Esto, sin embargo, apenas puede ser considerado como una secuela permanente del pecado, puesto que las buenas obras de siete hombres justos, empezando con Abraham, la devolvieron otra vez, en tiempo de Moisés, a la tierra (Ber. R. 19, ed. Varsov. p. 37 *a*). Hay seis cosas que se dice que Adán perdió con su pecado; pero incluso éstas han de ser restauradas al hombre por el Mesías (Bemidb. R. 13).[7] Se enseña ciertamente que la muerte física de Adán fue la consecuencia de su pecado. De otra manera habría vivido para siempre, como Enoc y Elías (Vayyikra R. 27). Pero aunque el destino de Adán afectó al resto, en todo el mundo (Ber. R. 16, 21 y otros), y la muerte vino no sólo para el primer padre, sino para sus descendientes, y toda la creación perdió su perfección,[8] sin embargo incluso estas consecuencias temporales no son admitidas por todos. Parece más bien que se enseña que la muerte era la suerte destinada a todos, o enviada para mostrar la locura de los hombres al reclamar adoración divina, o para probar si la piedad era real (Ber. R. 9), puesto que por la muerte cesa la penosa lucha contra las malas inclinaciones. Era necesario morir cuando nuestro trabajo había terminado, para que otros pudieran entrar en él. En cada caso la muerte era la consecuencia de nuestro propio pecado, no el de Adán (Bemidb. R. 19). De hecho, sobre estos seis —Abraham, Isaac, Jacob, Aarón y Miriam— el ángel de la muerte no había tenido poder absoluto. Es más, hubo un tiempo en que Israel no sólo estaba libre de la muerte, sino que eran como los ángeles, e incluso más elevados que ellos. Porque originalmente Dios había ofrecido la Ley a todas las naciones gentiles (según Deuteronomio 33:2; Habacuc 3:3), pero habían rehusado someterse a ella (Ab. Zar. 2 *b*). Mas cuando Israel tomó sobre sí la Ley en el monte Sinaí, la descripción del Salmo 82:6 se aplicó literalmente a ellos. Pero todo esto se había perdido por el pecado de hacer el becerro de oro, aunque el Talmud indica que si Israel hubiera continuado en aquel estado angélico, la nación habría cesado con aquella generación.[9] Así, había dos opiniones diver-

7. Son: el esplendor resplandeciente de su persona, incluso sus talones brillaban como soles; su tamaño gigantesco, de este a oeste, como la tierra al cielo; los productos espontáneos y espléndidos del suelo y de todos los árboles frutales; una cantidad de luz infinitamente mayor por parte de los cuerpos celestiales; y, finalmente, una duración sin término de la vida (Ber. R. 12, ed. Varsov., p. 24 *b*; Ber. R. 21; Sanh. 38 *b*; Chag. 12 *a*; y su restauración por el Mesías, Bem. R. 13).

8. Ber. R. 5, 12, 10; comp. también Midr. sobre Eclesiastés 7:13 y 8:1, y Baba B. 17 *a*.

9. Por medio de un artificio teológico ingenioso el pecado del becerro de oro y el de David pasan a ser objeto de materia para acción de gracias; el uno, al mostrar que, aunque todo el pueblo pecó, Dios estaba dispuesto a perdonar; el otro, demostrando que Dios, misericordiosamente, condescendió a cada pecador individual, y a cada uno le fue abierta la puerta del arrepentimiento.

gentes: la una adscribiendo la muerte a la culpa personal, la otra a la culpa de Adán.[10]

Cuando, sin embargo, pasamos de las consecuencias físicas de la caída a las morales, las autoridades judaicas nos fallan completamente. Enseñan que el hombre fue creado con dos inclinaciones: la inclinación al mal *(Yetser ha-ra)*, y la inclinación al bien (Targum Pseudo-Jon. sobre Génesis 2:7); la primera obrando en él desde el principio, la otra llegando gradualmente en el curso del tiempo.[11] Sin embargo, por lo que se refiere a la culpa adscrita a la *Yetser ha-ra*, su existencia es absolutamente necesaria si el mundo ha de continuar (Ber. R. 9). De hecho, como enseña de modo expreso el Talmud (Ber. 61 *a*), el mal deseo o impulso fue creado por Dios mismo; mientras que se afirma también (Sukk. 52 *a* y Yalkut ii. p. 149 *b*) que, al ver las consecuencias, Dios en realidad se arrepintió de haberlo hecho. Esto da un carácter totalmente distinto al pecado, como debido a causas por las que no se puede culpar al hombre (comp. también Jer. Targum sobre Éxodo 32:22). Por otra parte, como está en el poder de cada uno el vencer del todo al pecado y ganar la vida por medio del estudio y las obras (Ab. Z. 5 *b*; Kidd. 30 *b*); como Israel en el monte Sinaí se había desprendido del *Yetser ha-ra*, y había habido algunos que fueron del todo justos (p. ej., Yoma 28 *b*; Chag. 4 *b*), apenas quedan restos de ninguna consecuencia moral por la caída de Adán que valga la pena considerar. De modo similar, los Apócrifos mantienen silencio sobre el tema, y la única excepción es el lenguaje muy fuerte usado en II Esdras, que es de fecha posterior, ya en la era cristiana[12] (comp. IV Esdr. iii. 21, 22, 26; iv. 30; y vii. 46-53).

4. Al no ser sentida la necesidad de liberación del pecado, podemos comprender que la tradición rabínica no hallará lugar para

10. En el Talmud (Shabb. 55 *a* y *b*), cada una de estas opiniones es defendida en la discusión, la una con referencia a Ezequiel 18:20, la otra a Eclesiastés 9:2 (compárese también Siphré sobre Deuteronomio 32:49). La conclusión final, sin embargo, se inclina principalmente hacia la conexión de la muerte y la caída (ver especialmente la clara afirmación de Debar R. 9, ed. Varsov, p. 20 *a*). Este modo de ver es también apoyado por pasajes de los Apócrifos como la Sabiduría ii. 23, 24; iii. 1 y ss.; mientras que, por otra parte, Ecclesiasticus xv. 11-17 parece más bien señalar en la otra dirección.

11. Nedar. 32 *b*; Midr. sobre Eclesiastés 4:13, 14, ed. Vars., p. 89 *a*; 9:15; *ib*., p. 101 *a*.

12. No puede haber duda de que, a pesar de su fuerte tendencia polémica contra el Cristianismo, el Cuarto Libro de Esdras (II Esdras en nuestros Apócrifos), escrito al final del primer siglo de nuestra era, está fuertemente afectado por la doctrina cristiana. Naturalmente, los dos primeros y los dos últimos capítulos de nuestro II Esdras Apócrifo son adiciones posteriores espurias de paternidad cristiana. Pero, en prueba de la influencia de la enseñanza cristiana sobre su escritor, podemos llamar la atención sobre la adopción de la doctrina del pecado original, y además a la notable aplicación a Israel de expresiones del N. T. como «el primogénito», «el unigénito» y «el bien amado» (IV Esdras vi. 58; en nuestro Apócrifo, II Esdras iv. 58).

el oficio sacerdotal del Mesías, y que incluso sus pretensiones o derechos a ser el profeta de su pueblo estén totalmente eclipsadas por su aparición como Rey y Libertador. Ésta, en realidad, era la necesidad siempre presente, que empujaba aún más pesadamente cuando los sufrimientos nacionales de Israel parecían totalmente inexplicables, y que contrastaban agudamente con la gloria esperada por los rabinos. ¿De dónde vienen estos sufrimientos? Del pecado (Men. 53 *b*): pecado nacional; la idolatría de tiempos anteriores (Gitt. 7 *a*); el prevalecimiento de crímenes y vicios; el abandono de las ordenanzas de Dios (Gitt. 88 *a*), el descuido de la instrucción, del estudio, de la práctica apropiada de su Ley; y en tiempos posteriores, el amor al dinero y la lucha de partidos (Yoma Jer. i. 1; Yoma 9 *a* y otros). Pero los setenta años de cautividad habían cesado, ¿por qué no la presente dispersión? Pues la hipocresía había añadido todos los otros pecados (Yoma 9 *b*); porque no había habido arrepentimiento apropiado (Yoma Jer. i. 1); debido a la tibieza de los judíos prosélitos; debido a los matrimonios impropios y otras malas costumbres (Nidd. 13 *b*) y a causa de la vulgar disolución en ciertas ciudades (Yoma 19 *b*). Las consecuencias aparecían no sólo en la condición política de Israel, sino en la tierra misma, en la ausencia de lluvia y rocío, en los escasos frutos; en el desorden general de la sociedad; el olvido de la piedad y el estudio religioso; y el silencio de la profecía.[13] Resumiéndolo todo, Israel estaba sin sacerdocio, sin Ley y sin Dios (Vayyikra R. 19). Es más, todo el mundo sufría como consecuencia de la destrucción del Templo. En un pasaje muy notable (Sukk. 55 *b*) en que se explica que los setenta becerros ofrecidos durante la Fiesta de los Tabernáculos eran para las naciones del mundo, el rabino Jochanan deplora el destino de ellas, puesto que mientras el Templo estaba en pie, el altar había expiado por los gentiles, pero ahora, ¿quién iba a hacerlo? La luz, que había brillado de las ventanas del Templo hacia el mundo, ahora estaba extinguida (Pesiqta, ed. Buber, p. 145 *a*, últimas líneas). Realmente, de no ser por la intercesión de los ángeles el mundo habría sido destruido (Misdr. sobre Salmo 137). En el lenguaje poético del tiempo, los cielos, sol, luna y estrellas, árboles y montañas, incluso los ángeles, estaban de luto por la desolación del Templo (Pesiqta 148 *b*), y las mismas huestes angélicas habían disminuido desde entonces (Chag. 13 *b*). Pero aunque la Presencia divina había sido retirada, todavía se demoraba cerca de los suyos; y los había seguido en sus tierras de exilio; había sufrido con ellos en todas sus aflicciones.[14] Es una leyenda emocionante, que representa la Shekhinah como demorándose sobre el muro occidental del Templo (Shemoth R. 2., ed.

13. Para todos estos puntos comp. Ber. 58 *b*; 59 *a*; Sot. 48 *a*; Shabb. 138 *b*; Baba B. 12 *a*, *b*.
14. Esto se halla en muchos pasajes rabínicos. (Comp. Castelli, Il Messia, p. 176, nota 4).

Varsov., p. 7 *b*, líneas 12 y ss.), el único punto que se suponía había quedado en pie.[15] Y más aún, en un lenguaje atrevido, y que no podemos reproducir totalmente, se presenta a Dios mismo como haciendo luto sobre Jerusalén y su Templo. Él no ha entrado en su palacio desde entonces, y su pelo está humedecido por el rocío.[16] Llora sobre sus hijos y su desolación (Ber. 3 *a*; 59 *a*) y despliega en los cielos muestras de su luto, correspondientes a las que mostraría un monarca terrenal (Pesiqta 119 *b*, 120 *a*).

Todo esto será rectificado de modo glorioso cuando el Señor haga volver la cautividad de Sión y venga el Mesías. Pero ¿cuándo hay que esperarlo, y cuáles son los signos de su venida? O quizá la pregunta debería ser: ¿Por qué se demoran tanto y de modo tan inexplicable la redención de Israel y la venida del Mesías? Aquí la Sinagoga se encuentra en presencia de un misterio insoluble. Las explicaciones que se intentan son —se admite— barruntos, o más bien intentos de eludir la cuestión. El único curso que queda a seguir es imponer silencio por medio de autoridad sobre estas pesquisas: el silencio, como decían, de una sumisión implícita, penosa, a lo inexplicable, con fe de que cuando menos se espere vendrá alguna liberación; o, como decimos, el silencio del abatimiento y el desengaño, siempre recurrentes. Así, la gran esperanza de la Sinagoga, como si dijéramos, está escrita en un epitafio sobre una tumba en ruinas, para ser repetido por millares que a lo largo de los siglos han regado las ruinas del Santuario con lágrimas inútiles.

5. ¿Por qué demora el Mesías su venida? Desde la breve e interrumpida ojeada de sol de los días de Esdras y Nehemías, el cielo encapotado se ha ido volviendo más y más oscuro, y las terribles tormentas que han estallado sobre Israel no han conseguido rasgar su manto de nubes. La primera cautividad pasó, ¿por qué no la segunda? Ésta es la dolorosa pregunta que están discutiendo constantemente los rabinos (Yoma Jer. i. 1; ed. Krot. p. 38 *c*, parte final; Sanh. 97 *b*, 98 *a*). ¿Pueden decir de modo serio que los pecados de la segunda dispersión son más graves que los que habían causado la primera; o que los que sufrieron la primera cautividad se arrepintieron, pero no los de la segunda? ¿Qué es lo que constituye este arrepentimiento que hay que hacer? Pero el razonamiento se vuelve contradictorio de sí mismo, de modo absoluto, cuando, junto con la afirmación de que, si Israel se arrepiente un solo día, el Mesías va a venir (Midr. sobre Cant. 5:2; ed. Vars. p. 25 *a*; Sanh. 98 *a*), se nos dice que Israel no va a arrepentirse hasta que venga Elías (Pirqé del rab. Eliez. 43, final). Además, por más que sea atrevido el lenguaje,

15. Como prueba apelan a pasajes como 2.º Crónicas 7:16; Salmo 3:4; Cantares 2:9, demostrando incluso por los decretos de Ciro (Esdras 1:3, 4), en que se habla de Dios como presente todavía en la desolada Jerusalén.

16. El pasaje de Yalkut sobre Isaías 60:1 se cita completo en el Apéndice IX.

hay verdad en la reconvención que la Midrash (sobre Lamentaciones 5:21, ed. Vars., vol. iii, p. 77 *a*) pone en boca de la congregación de Israel: «Señor del mundo, depende de Ti que nos arrepintamos.» Esta verdad, que, aunque al principio recibe respuesta divina en Zacarías 1:3, con todo, cuando Israel reitera las palabras: «Vuélvenos a Ti, oh Señor, para que podamos ser vueltos», apoyándolas con el Salmo 85:4, el argumento no tiene respuesta.

Se mencionan otras condiciones para la liberación de Israel, verdaderamente. Pero apenas podemos considerar que la Sinagoga hiciera depender seriamente la venida del Mesías de su realización. Entre las más conmovedoras hay un hermoso pasaje (casi nos recuerda a Hebreos cap. 11) en que se describe la futura liberación de Israel como recompensa de la fe (Tanch. sobre Éxodo 15:1, ed. Vars. p. 86 *b*). Es también hermosa la idea de que (Jeremías 31:9) cuando Dios redima a Israel, será en medio del lloro de ellos (Tanch. sobre Génesis 45:2, ed. Vars.). Pero ni esto puede ser considerado como la condición de la venida del Mesías, ni tampoco generalidades como la observancia de la Ley u otros mandamientos especiales. La gran variedad de sugerencias (Sanh. 97 *b*, 98 *a*)[17] muestra cuán completamente impotente se veía la Sinagoga para indicar alguna condición que pudiera ser cumplida por Israel. Estas afirmaciones vagas, como la de una salvación de Israel que depende de los méritos de los patriarcas, o de uno de ellos, no pueden sernos una solución; y la larga discusión en el Talmud no deja lugar a dudas (Sanh. 98 *a* y *b*) de que la opinión final y más sobria era que el tiempo de la venida del Mesías no dependía del arrepentimiento, ni de otra condición alguna, sino de la misericordia de Dios cuando llegara el tiempo establecido por Él. Pero, incluso así, ¡nos quedamos todavía en la duda, a causa de la afirmación de que su venida podría ser apresurada o retrasada según el comportamiento de Israel![18]

En estas circunstancias, todo intento para determinar la fecha de la venida del Mesías sería aún más hipotética de lo que suelen ser este tipo de cálculos.[19] Todo intento de adivinarla sólo se podría basar en simbolismos imaginarios. De ellos tenemos ejemplos en el Talmud.[20] Así, algunos fijaron la fecha de 4.000 años después de la Creación —que curiosamente resultó ser la era de Cristo—, aunque el pecado de Israel había cancelado todo el pasado de la cuenta; otros el año 4.291 de la Creación (Sanh. 97 *b*); otros la esperaban al principio, o al fin, del Jubileo número ochenta y cinco, con el entendido de que podría ocurrir antes; y así sucesivamente, con toda cla-

17. El lector puede hallar estas discusiones resumidas al final del Apéndice IX.
18. Ver, sobre este tema, también Debar. R. 2.
19. Dejamos a un lado, como repudiada universalmente, la opinión expresada por un rabino, de que la era mesiánica de Israel había pasado, pues las promesas habían sido cumplidas al rey Ezequías (Sanh. 98 *b*; 99 *a*).
20. Ver en el Apéndice IX los extractos del Sanh.

se de conjeturas sin base. Una obra relativamente tardía habla de cinco monarquías: Babilonia, Medo-Persia, Grecia, Roma e Ismael. Durante la última de ellas, Dios oiría el clamor de Israel (Pirqé del rab. Elies. 32) y vendría el Mesías, después de una guerra terrible entre Roma e Ismael (Occidente y Oriente) (u.s. 30). Pero como el régimen de estas monarquías había de durar en conjunto un día (= 1.000 años), menos los de dos tercios de una hora (1 hora = 83 1/2 años) (comp. Pirqé del rab. El. 48), se sigue que su dominación duraría 944 4/9 años.[21] Además, según la tradición judía, el régimen de Babilonia había durado 70 años, el de Medo-Persia 34 y el de Grecia 180 años, dejando 660 4/9 para Roma e Ismael. Así que la fecha para el esperado Advenimiento del Mesías tenía que ser unos 661 años después de la destrucción de Jerusalén, o sea el 729 de la era cristiana (comp. Zunz, Gottesd. Vortr. p. 277).

En la categoría de barruntos podemos colocar toda clase de afirmaciones vagas, como que el Mesías vendría cuando todos fueran justos, o todos malvados; o bien nueve meses después que el imperio de Roma se hubiese extendido por todo el mundo (Sanh. 98 *b*); o cuando todas las almas, predestinadas a ocupar cuerpos, hubieran estado sobre la tierra (Ab. Z. 5. *a*; Ber. R. 24). Pero como después de años de sufrimiento sin alivio o remisión la Sinagoga tuvo que reconocer que, una tras otra, todas las fechas habían pasado, y se extendió el abatimiento en el corazón de Israel, se llegó a pensar de modo general que el tiempo del Advenimiento del Mesías no podía ser conocido de antemano (Targum Pseudo-Jon. sobre Génesis 49); ver Apéndice IX), y que la especulación sobre el tema era peligrosa, pecaminosa y digna de condenación. El tema del fin, ciertamente, había sido revelado a los dos hijos de Adán, Jacob y David; pero ni uno ni otro había recibido permiso para darlo a conocer.[22] En vista de ello, no puede por menos que ser considerado simbólica, aunque significativa, la sugerencia de que se diga que la futura redención de Israel se espera en el día pascual, el quinceavo de Nisán[23] (Pesiqta, ed. Buber, 47 *b*, 48 *a*; Sopher. xxi. Hal. 2. Shir. haShir. R. ii. 8., ed. Vars., vol. iii., p. 15 *a*).

6. Nos acercamos ahora a la cuestión más difícil y delicada: ¿Cuál era la expectativa de la antigua Sinagoga, referente a la naturaleza, persona y calificaciones del Mesías? Como respuesta a ello —en este momento no desde el Antiguo Testamento, sino por medio de las opiniones expresadas en la literatura rabínica, y hasta donde podemos colegirlo por los relatos del Evangelio, que sustentaban

21. Pirqé del rab. El. 28. El razonamiento por el cual se deriva la duración de las monarquías de Lamentaciones 1:13 y Zacarías 14:7 es un ejemplo curioso de argumentación rabínica.

22. Midrash sobre el Salmo 31, ed. Varsovia, p. 41 *a*, líneas 18 a 15 desde la base.

23. Opiniones aisladas, sin embargo, colocan la futura redención en el mes de Tishri (Tanch. sobre Éxodo 12:37, ed. Varsov., p. 81 *b*, línea 2 desde la base).

los contemporáneos de Cristo— podemos hacer dos inferencias que parecen evidentes. Primero, la idea de una personalidad divina, y la de la unión de dos Naturalezas en el Mesías, parece que era extraña a los oyentes judíos de Jesús de Nazaret, y aun al principio a sus discípulos. Segundo, parece que ellos consideraban al Mesías muy por encima de un mortal ordinario, real, profético o incluso un tipo angélico, hasta el extremo de que el límite de separación del mismo de la Personalidad divina es estrechísimo, de modo que cuando la convicción de la realidad de la manifestación mesiánica en Jesús entró en su mente, esta línea fronteriza fue sobrepasada fácilmente, y casi de modo natural, y los que se habían abstenido de enmarcar su creencia en una forma dogmática así, al punto le confesaron y le adoraron como el Hijo de Dios. Y no hay que maravillarse de esto, incluso hablando desde el punto de vista más elevado de la profecía del Antiguo Testamento. Porque aquí también se aplica el principio que subraya una de las declaraciones más importantes y abarcativas de san Pablo: «En parte profetizamos»[24] (ἐκ μέρους προφητεύομεν) (1.ª Corintios 13:9). Dada la naturaleza de la misma, toda profecía sólo presenta *disjecta membra*, y, casi siempre, como si tuviéramos que situarnos en el valle de visión del profeta (Ezequiel 37), esperando todavía, a la indicación del Señor, que los huesos esparcidos se junten en un cuerpo, al cual el Espíritu dé aliento de vida.

Estas dos inferencias, derivadas de los relatos evangélicos, están en perfecto acuerdo con toda la línea de la antigua enseñanza judaica. Empezando con la traducción de la Septuaginta de Génesis 49:10, y especialmente de Números 24:7, 17, colegimos que el Reino del Mesías[25] era más elevado que ninguno de los de la tierra, y destinado a someterlos a todos. Pero la traducción del Salmo 72:5, 7; Salmo 110:3 y, especialmente, Isaías 9 nos lleva mucho más allá. Estos pasajes transmiten la idea de que la existencia de este Mesías tenía que ser considerada como premundana (antes que la luna, antes que la estrella de la mañana) y eterna, y que su Persona y dignidad eran superiores a las de los ángeles: el ángel del gran consejo (Salmos 72; 110; 72; Isaías 9:6, respectivamente), y es probable que incluso «el ángel del Rostro»; un punto de vista confirmado por la traducción del Targum.[26] El silencio de los Apócrifos sobre la per-

24. Ver los notables comentarios de Oehler en Herzog, Real-Encykl., vol. ix, p. 417. Podríamos añadir que siempre hay «más allá» del desarrollo ulterior en la historia del creyente individual, como en el de la Iglesia; un crecimiento cada vez más brillante, con una comunicación y un conocimiento espiritual incrementado, hasta que al fin es alcanzada la luz perfecta.

25. No hay dudas razonables de que los traductores de la Septuaginta estaban pensando aquí en el Mesías.

26. Hay tres, si no cuatro, traducciones diferentes posibles del Targum sobre Isaías 9:6. Pero lo mínimo que yo entiendo en ellas implica la existencia premundana, la continuidad eterna, y la dignidad sobrehumana del Mesías (ver también el Targum sobre Miqueas 5:2).

sona del Mesías es tan extraño, que apenas se puede explicar por la consideración de que estos libros fueron compuestos cuando la necesidad de un Mesías para la liberación de Israel no se consideraba muy aguda.[27] Y aún más sorprendentes son las alusiones de los Pseudoepígrafos, aunque éstos tampoco nos llevan más allá de nuestras dos inferencias. Así, el tercer libro de los Oráculos de la Sibila —que, con pocas excepciones,[28] es de fecha un siglo y medio a. de J. C.— presenta un cuadro de los tiempos mesiánicos (vv. 652-807), que generalmente se admite forma la base de la descripción que da Virgilio de la Edad de Oro, y de expectativas similares paganas. En estos Oráculos, 170 años antes de Cristo, el Mesías es «el Rey enviado desde el cielo» que juzgará (vv. 285, 286) a todo hombre en sangre y esplendor de fuego. De modo similar, la visión de los tiempos mesiánicos se inicia con una referencia (v. 652) «al Rey a quien Dios enviará desde el sol».[29] El que un Reino sobrehumano de duración eterna, como el que pinta esta visión (vv. 652-807), debería requerir un Rey sobrehumano es un corolario casi necesario.[30]

Aún son más claras las afirmaciones del llamado «Libro de Enoc». Los críticos, en lo sustancial, están de acuerdo en que las partes más antiguas del mismo (caps. i.-xxxvi. y lxxxii.-cv.) datan de entre 150 a 130 a. de J. C.[31] La parte que sigue en fecha está llena de alusiones mesiánicas; pero como cierta clase de escritores modernos lo han adscrito a un período poscristiano y, aunque la afirmación no tenga base,[32] a una paternidad cristiana, es preferible no

27. Éste es el modo de ver de Grimm y ampliado por Oehler. El argumento de Hengstenberg de que la mención de un Mesías así era restringida por medio de los paganos, ni merece la pena de ser refutada.

28. Estas excepciones son, según Friedlieb (Die Sibyllin. Weissag.): vv. 1-45; vv. 47-96 (fechados en 40-31 a. de J. C.) y vv. 818-828. Sobre el tema, de modo general, ver nuestros comentarios previos en el Libro I.

29. Mr. Drummond defiende el punto de vista de Holtzmann (en pp. 274, 275, Jewish Messiah) de que la expresión se aplica a Simón el Macabeo, aunque en la p. 291 argumenta en la suposición opuesta de que el texto se refiere al Mesías. Es difícil comprender, al leer todo el pasaje, cómo se puede defender la hipótesis de Holtzmann. Cuando se lee el 3.er libro de los Oráculos de la Sibila aparece otro punto de interés. Según la teoría que coloca la paternidad de Daniel al tiempo de Antíoco Epífanes (o sea, alrededor de 165 a. de J. C.), el «cuarto reinado» de Daniel tiene que ser griego. Pero, por otra parte, esta certeza no era el punto de vista de los apocalípticos del año 165, puesto que el 3.er libro de los Oráculos de la Sibila, que data precisamente del mismo período, no sólo hace notar el poder creciente de Roma, sino que ve con antelación la destrucción del gran imperio griego por Roma, que a su vez ha de ser vencida por Israel (vv. 175-195; 520-544; 638-807). Es un hecho de gran importancia que debería ser tenido en cuenta por los que se oponen a la autenticidad de Daniel.

30. Me he propuesto omitir toda referencia a pasajes controvertidos. Pero ver Langen, D. Judenth. in Palest., p. 401 y ss.

31. Las porciones que siguen en antigüedad, consistentes en las llamadas Similitudes (caps. xxxvii.-lxxi.), exceptuando lo que son las llamadas «partes Noáquicas», que datan del tiempo de Herodes el Grande, aproximadamente.

32. Schürer (Lehrb. d. Neutest. Zeitg., pp. 534, 535) ha demostrado de modo con-

referirse a ella en la presente discusión, más aún por el hecho de que tenemos otro testimonio del tiempo de Herodes. No hablaremos, pues, de designaciones tan peculiares del Mesías como «el Hijo de la mujer» (lxii. 5), «el Hijo del hombre» (p. ej., xlviii. 2; lxii. 7; lxix. 29), «el Elegido» y el «Justo», y pasaremos a indicar que el Mesías es designado expresamente en la porción más antigua como «el Hijo de Dios» («Yo y mi Hijo») (cv. 2). Que esto implica, no ya filiación esencial, sino una infinita superioridad sobre todos los demás siervos de Dios, y que los gobierna, se ve por la descripción mística del Mesías como «el primero de (ahora cambiado) los becerros blancos», «el gran Animal entre ellos, que tiene cuernos grandes y negros en la cabeza» (xc. 38), a quien «todas las bestias del campo, y todas las aves del cielo, temen, y a quien claman en todo tiempo».

Todavía más explícita es la hermosa colección de dieciocho Salmos, fechados alrededor de medio siglo antes de Cristo, que lleva el nombre de «Salterio de Salomón». Una clara anticipación del reinado mesiánico (Salmo xi), viene seguida de la descripción plena de su necesidad y sus bendiciones (Salmo xvii), a lo cual el Salmo final (xviii) forma un epílogo apropiado. El Rey que reina es de la casa de David (xvii. 5). Es el Hijo de David, que viene al tiempo conocido sólo por Dios, para reinar sobre Israel (v. 23). Él es un rey justo, enseñado por Dios (v. 35); es el Cristo del Señor (Χριστὸς Κύριος, [v. 36], según la traducción de la Septuaginta de Lamentaciones 4:20). «Él es puro de pecado», lo cual le califica para reinar sobre su pueblo y desterrar a los pecadores de su mundo (v. 41). «Nunca en sus días será Él débil respecto a su Dios, puesto que Dios le hace fuerte en el Espíritu Santo», sabio en consejo, con poder y justicia («poderoso en hecho y palabra»). La bendición del Señor es sobre Él, por

cluyente, creo, que esta porción del Libro de Enoc es de autor judío y de fecha precristiana. Si es así, es muy interesante seguir el relato que da del Mesías. Aparece junto al Anciano de Días, su rostro es como el de un hombre, y, con todo, tan hermoso, que es como el de uno de los santos ángeles. Este «Hijo del Hombre» tiene, y con Él reside, toda justicia; revela los tesoros de todo lo que está escondido; siendo escogido por el Señor, es superior a todos, y destinado a someter y destruir a todos los poderes y reinos de la maldad (cap. xlvi.). Aunque sólo se revela al final, su nombre ha sido nombrado delante de Dios, antes que el sol y las estrellas fueran creadas. Él es el cayado en que se apoya el justo, la luz de las naciones, y la esperanza de todos los que gimen en el espíritu. Todos han de inclinarse ante Él, adorarle, y para esto Él los ha escogido y resguardado con Dios desde antes que el mundo fuera creado, y continuará delante de Él para siempre (cap. xlviii.). Este «elegido» ha de sentarse en el trono de gloria, y morar entre sus santos. Cielo y tierra serán quitados, y sólo los santos habitarán en la tierra renovada (cap. xlv.). Él es poderoso en todos los secretos de la justicia, y la injusticia huirá de delante de Él como una sombra, porque su gloria durará de eternidad a eternidad, y su poder de generación a generación (cap. xlix.). Entonces la tierra, el Hades y el infierno darán sus muertos, y el Mesías, sentado en su trono, seleccionará y poseerá a los justos, y abrirá todos los secretos de la sabiduría, entre el regocijo universal de la tierra redimida (cap. li., lxi., lxii.).

lo que no falla (vv. 42, 43). «Ésta es la hermosura del Rey de Israel, a quien Dios ha escogido, ha puesto sobre la casa de Israel para regirla» (v. 47). Siendo invencible, no por fuerza exterior, sino en su Dios, puede traer a su pueblo las bendiciones de restauración de las posesiones de las tribus, y de justicia, pero hace pedazos a sus enemigos, no por medio de armas externas, sino por la palabra de su boca; purifica a Jerusalén, y juzga a las naciones que no se sujetan a su gobierno y contemplan y reconocen su gloria (vv. 25-35). De modo manifiesto, éste no es un reinado terrenal, ni se trata de un rey terrenal.

Vayamos ahora a obras que datan de nuestra era, por lo que podríamos esperar que, o bien reproduzcan simplemente opiniones anteriores, o, por oposición a Cristo, presenten al Mesías como en una forma menos exaltada.[33] Pero como, por extraño que parezca, aún afirman de modo más fuerte la alta dignidad del Mesías, tenemos base para considerar que esto era la opinión arraigada de la Sinagoga.[34] Esta evaluación del Mesías se puede sacar del IV Esdras,[35] con la cual es posible comparar la del Mesías y su Reino que da el Apocalipsis de Baruc (lxx. 9-lxxiv). Pero incluso en documentos estrictamente rabínicos, la existencia premundana, si no eterna, del Mesías aparece como cosa de creencia común. Este punto de vista se expresa en el Targum sobre Isaías 9:6, y el de Miqueas 5:2. Pero la Midrash sobre Proverbios 8:9 (ed. Lemb. p. 7 *a*) menciona de modo expreso al Mesías entre las siete cosas creadas antes que el mundo.[36] El pasaje es más importante aún, porque arroja luz sobre una serie de otros pasajes, en los cuales el nombre del Mesías se dice que ha sido creado desde antes del mundo.[37] Aun en el caso de

33. Como ilustración de esta tendencia se puede citar lo dicho, evidentemente polémico, del rabino Abbahu: «Si algún hombre te dice: "Yo soy Dios", es un mentiroso; o bien: "Yo soy el Hijo de Dios", al fin tendrá que arrepentirse de ello; si ha dicho: "Voy al cielo", ¿no irá?» (o bien él lo ha dicho, ¿y no lo cumplirá?) (Taan. Jer. p. 65 *b*, línea 7 desde el final). Este rabino Abbahu (279-320 de nuestra era) parece haberse ocupado especialmente de controversia con los cristianos judíos. Así, procuraba argumentar contra la Filiación de Cristo, comentando como sigue, sobre Isaías 44:6: «"Yo soy el primero" —porque Él no tiene padre—; "yo soy el último" —porque no tiene Hijo—; "y junto a mí no hay Dios" —porque no tiene hermano (igual)» (Shem. R. 29, ed. Varsov., vol. ii., p. 41 *a*, línea 8 desde el final.

34. Es lástima que Mr. Drummond pueda haber pensado que la cuestión no se podía resolver fácilmente sobre las premisas que presenta él mismo.

35. El 4.º libro de Esdras (II Esdras en nuestros Apócrifos) data del fin del primer siglo de nuestra era, y lo mismo el Apocalipsis de Baruc.

36. Éstas son: el Trono de Gloria, el Mesías el Rey, la Torah (ideal), Israel, el Templo, el arrepentimiento y la Gehena.

37. En Pirqé del rab. El. y en otras autoridades estas siete cosas son: la Torah, Gehena, Paraíso, el Trono de Gloria, el Templo, el arrepentimiento y el Nombre del Mesías. Pirqé de R. E. 3; Midr. sobre Salmo 93:1; Salmo 54 *a*; Nedar. 39 *b*; Ber. R. 1. (En Ber. R. son mencionadas seis cosas: dos realmente creadas [la Torah y el Trono de Gloria], y cuatro que vinieron de su mente para crearlas [los Padres, Israel, el Templo, y el Nombre del Mesías].) Tanch. sobre Números 7:14, ed. Varsov., vol. ii., p. 56 *b* en la base.

que esto sea una concepción ideal, prueba que el Mesías ha de ser elevado por encima de las condiciones ordinarias de la humanidad. Pero significa mucho más que esto, puesto que tanto la existencia del Mesías mucho antes de su aparición real, como su estado premundano, era enseñado de modo claro en otros lugares. En el Talmud (Jer. Ber. ii. 4, p. 5 *a*), no sólo se implica que el Mesías puede ya estar entre los vivos, sino que se relata una historia extraña, según la cual había realmente nacido en el palacio real de Belén, llevaba el nombre *Menachem* (Consolador), había sido descubierto por un tal rabino Judan mediante un método peculiar, pero se lo había llevado una tempestad. De modo similar, el Talmud de Babilonia lo representa sentado a la puerta de la Roma Imperial.[38] En general, la idea de la aparición del Mesías y su encubrimiento es familiar en la tradición judía (ver, p. ej., Pesiqta, ed. Buber, p. 49 *b*).[39] Pero los rabinos van mucho más hacia atrás y declaran que desde el tiempo del matrimonio de Judá (Génesis 38:1, 2), «Dios estaba ocupado en la creación de la luz del Mesías», siendo significativo añadir que «antes de que hubiera nacido el primer opresor (Faraón), el libertador final (Mesías, el hijo de David) ya había nacido» (Ber. R. 85, ed. Vars. p. 151 *b*). En otro pasaje el Mesías es identificado de modo expreso con *Ananí* (mencionado en 1.º Crónicas 3:24),[40] y por tanto representado como preexistente desde mucho antes de su manifestación real (Tanch. Par. Toledoth. 14, ed. Vars. p. 37 *b*). La misma indiferencia puede sacarse de su enfática designación como Primero (Ber. R. 63, ed. Vars. p. 114 *b*; Vayyikra R. 30, ed. Vars., vol. iii. p. 47 *a*; Pes. 5 *a*). Finalmente, en Yalkut sobre Isaías 60, las palabras: «En tu luz veremos la luz» (Salmo 36:9) son explicadas, en cuanto a su significado, diciendo que es la luz del Mesías: el mismo que Dios había pronunciado primero como muy bueno, y que, antes que fuera creado el mundo, Él había escondido bajo el trono de su gloria para ser el Mesías y para su edad. Cuando Satanás preguntó para qué se le había reservado, se le contestó que estaba destinado a ser Aquel que le avergonzaría y le destruiría. Y cuando, a petición suya, se le mostró el Mesías, cayó sobre su rostro y confesó que el Mesías en el futuro le echaría a él y a los gentiles a la Gehena (Yalkut ii. p. 56 *c*). Sáquese lo que se quiera de ellos, este pasaje implica claramente no sólo su preexistencia, sino la existencia premundana del Mesías.[41]

Pero, realmente, la cosa nos lleva más lejos aún. Porque un Me-

38. Sanh. 98 *a*; comp. también Targ. Jer. sobre Éxodo 12:42; Pirqé del rab. El. 30, y otros pasajes.

39. En este pasaje el tiempo del encubrimiento del Mesías es calculado en 45 días, por una comparación con Daniel 12:11 con 5:12.

40. El comentario a este pasaje es curiosamente místico, pero claramente implica no sólo la preexistencia del Mesías, sino su carácter sobrehumano.

41. Todo este pasaje, tan notable, se da en el Apéndice IX, en las notas sobre Isaías 25:8; 60:1; 64:4; Jeremías 31:8.

sías preexistente en la Presencia de Dios, y destinado a subyugar a Satán y echarle en el infierno, no podía ser considerado como un hombre ordinario. Es verdad que, como la historia de Elías, lo mismo la del Mesías es comparada en todo momento con la de Moisés, el «primero» Redentor, con «el último». Como Moisés había sido educado en la corte de Faraón, así el Mesías habitará en Roma (o Edom) entre sus enemigos.[42] Como Moisés, viene, va y viene otra vez.[43] Como Moisés efectúa liberación. Pero aquí termina la analogía, porque mientras la redención de Moisés era temporal y relativamente pequeña, la del Mesías será eterna y absoluta. Todas las maravillas conectadas con Moisés serán intensificadas en el Mesías. El asno en que cabalgaría el Mesías —y este humilde estado sólo era causado por el pecado de Israel (Sanh. 98 *a*)— no sólo sería aquel en el que Moisés había vuelto a Egipto, sino también el que usó Abraham cuando fue a ofrecer a Isaac, y que había sido creado la víspera del primer Sábado del mundo (Pirqé del rab. El. 31, ed. Lemb., p. 38 *a*). De modo similar, los cuernos del carnero trabados en un zarzal, que fue ofrecido en vez de Isaac, estaban destinados para dar la llamada: el izquierdo, por el Todopoderoso, en el monte Sinaí; el derecho y mayor, por el Mesías, cuando reuniría a los expatriados de Israel (Isaías 27:13; Pirqé del rab. El., u.s., p. 39 al final). Asimismo, la vara del Mesías sería la de Aarón, que floreció, y dio fruto; como también aquella en que se había apoyado Jacob y que, por medio de Judá, había pasado a todos los reyes de Israel hasta la destrucción del Templo (Bemid. R. 18, fin del Par.). Y, así, el principio de que «el último Libertador será como el primero» fue establecido en todos los detalles. Como el primer Libertador hizo descender el Maná, así también el Mesías (Salmo 72:16); como el primer Libertador había hecho brotar agua, lo mismo el segundo (según la última cláusula de Joel 3:18; Midr. sobre Eclesiastés 1:9, ed. Vars., vol. iv., p. 80 *b*).

Pero ni aun basta con esto. El que el Mesías hubiera llegado al conocimiento de Dios sin ninguna instrucción (Bemid. R. 14, ed. Vars. p. 55 *a*), y que hubiera recibido, directamente de Él, toda sabiduría, conocimiento, consejo y gracia (Bemid. R. 13) es relativamente poco, puesto que lo mismo se decía de Abraham, Job y Ezequías. Pero se nos dice que, cuando Dios mostró a Moisés todos sus sucesores, el espíritu de sabiduría y conocimiento en el Mesías igualaba al de todos los demás juntos (Yalkut sobre Números 27:16, vol. i., p. 247 *d*). El Mesías sería «mayor que todos los patriarcas», más alto que Moisés,[44] y aún más elevado que los ángeles ministrantes

42. Shem. R. i., ed. Varsov., vol. ii., p. 5 *b*; Tanch. Par. Tazrya, 8, ed. Varsov., vol. ii., p. 20 *a*.
43. Pesiqta, ed. Buber, p. 49 *b*; Midr. Rut. Par. 5, ed. Varsov., p. 43 *b*.
44. Esto es más notable, pues, según la Sotah 9 *b*, ninguno en Israel era tan grande como Moisés, que sólo era inferior al Todopoderoso.

(Tanch. Par. Toledoth. 14). A la vista de esto podemos entender en qué forma la Midrash sobre Salmo 21:3 debería aplicarse al Mesías, de modo completamente literal, que «Dios pondría su propia corona sobre su cabeza», y le vestiría de su «honor y majestad». Es congruente el que la misma Midrash asigne al Mesías las designaciones divinas: «Jehová es hombre de guerra», y «Jehová nuestra justicia» (Midr. Tehil., ed. Vars. p. 30 *b*). Hay que añadir otra cita, quizá del comentario más espiritual judío, que nos recuerda el entusiasmo de adoración que una vez recibió Jesús de Nazaret. El pasaje primero se refiere a los siete vestidos con que Dios le vistió sucesivamente: el primero, de «honor y gloria», cuando la creación (Salmo 104:1); el segundo, de «majestad», en el mar Rojo (Salmo 93:1); el tercero, de «fuerza» (Salmo 93:1), al dar la Ley; el cuarto, «blanco», cuando borró los pecados de Israel (Daniel 7:9); el quinto, de «celo», cuando se vengó de todos sus enemigos (Isaías 59:17); el sexto, de «justicia», al tiempo en que será revelado el Mesías (Isaías 59:17), y el séptimo, «rojo», cuando vuelva a tomar venganza sobre Edom (Roma) (Isaías 63). «Pero —continúa el comentario— en cuanto al vestido con el que en el futuro Él vestirá al Mesías, su esplendor se extenderá desde un extremo de la tierra al otro, como está escrito: "Como un novio se pone su diadema" (Isaías 61:10). E Israel está asombrado de su luz, y dice: Bienaventurada la hora en que fue creado el Mesías; bienaventurada la matriz de donde saliste; bienaventurada la generación que le vea; bienaventurado el ojo digno de contemplarle; porque al abrir sus labios pronuncia bendición y paz, y sus palabras son sosiego para el espíritu. Gloria y majestad hay en su apariencia (vestidura), y confianza y tranquilidad en sus palabras; y en su lengua compasión y perdón; su oración es fragancia suave, y su súplica, santidad y pureza. ¡Feliz Israel por lo que te está reservado! Así está escrito: "¡Cuán grande es tu bondad que has guardado para los que te temen!"» (Salmo 31:19) (Pesiqta, ed. Buber, pp. 149 *a*, *b*). Un Mesías Rey así podría muy bien ser representado sentado a la diestra de Dios, mientras que Abraham está solo a su izquierda (Midr. sobre Salmo 18:36, ed. Vars., p. 27 *a*); es más, como extendiendo su diestra, mientras Dios se levanta para guerrear por Él (Midr. sobre Salmo 110:1, ed. Vars., p. 80 *b*).

No es sin vacilación que hacemos referencia a las alusiones judaicas sobre el nacimiento milagroso del Salvador. Con todo, hay dos expresiones que transmiten la idea, si no de un origen sobrehumano, por lo menos de algún gran misterio adherido a su nacimiento. La primera ocurre en relación con el nacimiento de Set. «El rabino Tanchuma dijo, en el nombre del rabino Samuel: Eva tuvo respeto (esperaba) a la Simiente que había de venir de otro lugar. Y ¿quién es éste? Éste es el Mesías el Rey» (Ber. R. 23, ed. Vars., p. 45 *b*). La segunda aparece en la del relato del crimen de las hijas de Lot (Génesis 19:32): «No está escrito: "para que podamos preser-

var un hijo de nuestro padre", sino "descendencia a nuestro padre". Ésta es la simiente que viene de otro lugar. Y ¿quién es éste? Éste es el Mesías Rey» (Ber. R. 51, ed. Vars. p. 95 *a*).[45]

Que se le da un carácter sobrehumano, si no a la personalidad, por lo menos a la misión del Mesías, se deduce de tres pasajes en que la expresión: «El Espíritu del Señor se movió sobre la faz de la profundidad» es parafraseada así: «Éste es el Espíritu del Mesías Rey» (Ber. R. 2 y 8; Vayyikra R. 14, ed. Vars., vol. iii., p. 21 *b*).[46] Tanto si esto implica alguna actividad del Mesías respecto al acto de la creación,[47] o bien si, desde el principio, su misión era hacer impacto sobre toda la creación, eleva su carácter y su obra por encima de la de cualquier otro ser humano o angélico. Y, sin insistir en el argumento, es por lo menos notable que incluso el nombre inefable Jehová sea atribuido al Mesías.[48] El hecho es más significativo cuando recordamos que uno de los nombres más familiares del Mesías es *Ananí*: El que viene en las nubes del cielo (Daniel 7:13).

En lo que hemos dicho, no se ha hecho referencia alguna a las conquistas finales del Mesías, a su reino con todas sus maravillas, o a la subyugación de todas las naciones; en resumen, a lo que suele ser llamado «las postrimerías». Esto será tratado en otro punto. Ni tampoco se implica que, al margen de lo que esperaron ciertos individuos, la Sinagoga enseñara la doctrina de la Personalidad divina del Mesías tal como la enseña la Iglesia Cristiana. Por otra parte,

45. Ya me hago cargo de que ciertos rabinistas explican la expresión «Simiente de otro lugar», refiriéndose a la ascendencia del Mesías en Rut, como no israelita. Pero si se ofrece esta explicación con referencia a las hijas de Lot, es difícil ver su significado con referencia a Eva y el nacimiento de Set. La conexión allí con las palabras (Génesis 4:25) «Dios me ha sustituido otro hijo en lugar de Abel» («Dios me ha designado otra simiente») sería muy suelta.

46. Me sorprende que Castelli (u.s., p. 207) diga que Ber. R. 8 y Vay. R. 14 signifiquen «el Espíritu de Adán». Porque: 1) La corrección que se intenta, ni tiene sentido, ni significado propio. 2) El pasaje Ber. R. 1 no es impugnado; con todo, este pasaje es la base de los otros dos. 3) Ber. R. 8 ha de decir: «El Espíritu de Dios se movía sobre la profundidad; esto es, el Espíritu del Mesías el Rey», porque el pasaje prueba es añadido inmediatamente: «y el espíritu del Señor descansaba sobre Él», que es un pasaje mesiánico; y porque sólo dos líneas antes del pasaje impugnado se nos dice que Génesis 1:26, 1.ª cláusula, se refiere al «espíritu del primer hombre». Esta última aclaración se aplica también a Vayyikra R. 14, en que el contexto impide igualmente la corrección propuesta.

47. Sería interesante comparar con esto las afirmaciones de Filón en cuanto a la actividad del *Logos* en la Creación. El tema es tratado muy bien por Riehm (Lehrbegr. d. Hebr. Br., pp. 414-420), aunque no estoy de acuerdo con sus conclusiones.

48. Midr. sobre Lamentaciones 1:16, ed. Varsov., p. 64 *a*, última línea. Comp. Pesiqta, p. 148 *a*; Midr. sobre el Salmo 21 y las muy curiosas concesiones en una controversia con un cristiano, registradas en Sanh. 38 *b*.

El conjunto de este pasaje, empezando en p. 147 *b*, es muy curioso y verdaderamente interesante. Nos llevaría muy lejos citarlo o citar otros pasajes paralelos que podríamos aducir. El pasaje en la Midrash sobre Lamentaciones 1:16 es también en extremo interesante. Después de citar el texto, sigue una discusión sobre los nombres del Mesías, y en ella la historia curiosa sobre el hecho de que ya ha nacido en Belén.

la evidencia acumulativa que hemos presentado tiene que dejar en la mente por lo menos esta convicción: que el Mesías esperado estaba muy por encima de las condiciones del más exaltado de los siervos de Dios, incluso de sus ángeles; en resumen, tan cerca de lo divino, que era casi imposible distinguirlo como distinto. En tales circunstancias, sólo faltaba la convicción personal de que Él, que había enseñado y obrado lo que ningún otro, era realmente el Mesías, para impulsar con su palabra a la confesión de adoración de que Él era realmente «el Hijo de Dios viviente». Y, una vez alcanzado este punto, la mente, mirando hacia atrás, a través de la enseñanza de la Sinagoga, podía percibir con claridad creciente que, a pesar de haberlo entendido mal en el pasado, ésta ha sido en todo momento la suma de todo el Antiguo Testamento. Así podemos entender al mismo tiempo la preparación para la convicción, y, además, lo gradual de la misma sobre este punto; luego, la claridad creciente con que fue apareciendo esta convicción en la consciencia de sus discípulos, y, finalmente, la claridad sin vacilación con que fue proclamada en la enseñanza apostólica como el artículo fundamental de las creencias de la Iglesia Católica.[49]

49. Puede notarse que el argumento cumulativo presentado en las páginas anteriores sigue de cerca el del primer capítulo de la Epístola a los Hebreos; sólo que esta última lo lleva hasta su conclusión final, que el Mesías era verdaderamente el Hijo de Dios, mientras que nuestro propósito es simplemente dilucidar cuál era la expectativa de la antigua Sinagoga, no lo que debía haber sido según el Antiguo Testamento.

VI

La Natividad de Jesús el Mesías

Mateo 1:25; Lucas 2:1-20

Ésta es, pues, «la esperanza de la promesa hecha por Dios a los padres», por la cual las doce tribus, «sirviendo constantemente a Dios de noche y de día», anhelaban con tal viveza y claridad, que la veían en casi cada suceso y promesa; con tal sinceridad, que era siempre la esencia de sus oraciones; con tal intensidad, que muchos siglos de desengaños no la han apagado aún. Su luz, relativamente incierta en los días de sol y de calma, parecía arder más brillante en la oscuridad de la noche de soledad y sufrimiento, como si cada ráfaga que sopla sobre Israel sirviera sólo para encandilarla en llama viva.

A la pregunta de si esta esperanza ha sido alguna vez realizada —o, mejor, si ha aparecido Alguno que proclamara su derecho a la mesianidad y cuyas pretensiones hayan resistido la prueba de la investigación y del tiempo—, la historia imparcial sólo tiene una respuesta. Señala a Belén y a Nazaret. Si bien las pretensiones de Jesús fueron rechazadas por la nación judía, Él, por lo menos, sin duda, ha cumplido una parte de la misión proféticamente asignada al Mesías. Tanto si es o no el León de la tribu de Judá, a su alrededor, indudablemente, se han reunido las naciones, y las islas han esperado su ley. Pasando los límites estrechos de la oscura Judea, y allanando los muros de los prejuicios nacionales y el aislamiento, ha hecho de las más sublimes enseñanzas del Antiguo Testamento la posesión común del mundo, y ha fundado la gran hermandad, en la cual el Padre es el Dios de Israel. Él solo también ha exhibido una vida en la cual no se ha hallado absolutamente una falta; y promulgado una enseñanza a la cual no puede hacerse objeción alguna. Se le reconoce como el *Hombre perfecto*, el ideal de la humanidad;

sus doctrinas, la única enseñanza absoluta. El mundo no ha conocido otro igual. Y el mundo ha reconocido, si no el testimonio de sus palabras, por lo menos la evidencia de los hechos. Procediendo de un pueblo así; nacido, viviendo y muriendo en circunstancias —y usando medios— que son las menos apropiadas para conseguir tales resultados, el Hombre de Nazaret, por consentimiento universal, ha sido el factor más poderoso en la historia de nuestro mundo: tanto política, social e intelectual como moralmente. Si no es el Mesías, por lo menos ha hecho la obra del Mesías. Si no es el Mesías, por lo menos no ha habido otro alguno antes o después de Él. Si no es el Mesías, el mundo no ha tenido ni tendrá nunca ningún Mesías.

No sólo la predicción del Antiguo Testamento (Miqueas 5:2), sino también el testimonio rabínico, sin vacilar, indicaban que Belén era el lugar del nacimiento del Mesías. Sin embargo, no puede imaginarse nada más directamente contrario a los pensamientos y sentimientos judíos que las circunstancias que, según el relato del Evangelio, dieron como resultado el nacimiento del Mesías en Belén, por lo que no hay la menor probabilidad de que se tratara de una patraña judaica.[1] Un censo de la población; y este censo tomado por orden del emperador pagano, y puesto en vigor por alguien tan odiado por todos como Herodes, representaría el *ne plus ultra* de todo lo que era repugnante al sentimiento judío.[2] Si el relato de las circunstancias que trajeron a José y a María a Belén no tiene base en los hechos, sino que es una leyenda inventada para localizar el nacimiento del Nazareno en la ciudad real de David, tiene que decirse que fue un plan muy torpe. No hay absolutamente nada para explicar su origen, sea como sucesos paralelos en el pasado o de lo que podía esperarse en el presente. ¿Por qué, pues, relacionar el nacimiento de su Mesías con lo que era más repugnante a Israel, especialmente si, como los abogados de la hipótesis legendaria sostienen, no ocurrió al tiempo en que se tomó algún censo judío, sino diez años antes?

Pero si es imposible racionalmente explicar por medio de un origen legendario el relato del viaje de José y María a Belén, la base histórica que ha servido de impugnación a su exactitud es igualmente insuficiente. Razonan de este modo: que (aparte del relato del Evangelio) no tenemos evidencia sólida de que Cirenio estaba

1. Los abogados de la teoría mítica no han contestado, ni aun hecho frente o comprendido, lo que nos parece ser, en esta hipótesis, una dificultad insuperable. Concediendo que la expectación judaica sugiriera el nacimiento de Jesús en Belén, ¿por qué inventar circunstancias tales para llevar a María a Belén? Keim puede tener razón al decir: «La creencia en el nacimiento en Belén se originó muy simplemente (Leben Jesu i. 2, p. 393); pero mucho más complicado e inexplicable es el origen de la leyenda que da cuenta del viaje allí de María y José.»

2. Como evidencia de estos sentimientos tenemos el relato de Josefo de las consecuencias de la taxación de Cirenio (Ant. xviii. 1. 1. Comp. Hechos 5:37).

en aquel tiempo ocupando el cargo oficial necesario en el Oriente que le permitiera dar orden de que este empadronamiento fuera realizado por Herodes. Pero incluso esta débil objeción no es en modo alguno inexpugnable históricamente.[3] En todo caso, hay dos hechos que hacen muy difícil creer que Lucas incurriera en algún error histórico en este punto. Primero, se daba perfecta cuenta de que hubo un Censo bajo Cirenio, diez años más tarde (comp. Hechos 5:37); segundo, tradúzcase como se quiera Lucas 2:2, por lo menos hay que admitir que la frase intercalada sobre Cirenio no era necesaria para el relato, y que el escritor tiene que haber intentado con ella poner énfasis para precisar un determinado suceso. Pero un autor no es probable que llame la atención especialmente sobre un hecho del cual sólo tiene un conocimiento impreciso; más bien, si tiene que mencionarlo, lo hará en términos indefinidos. Esta presunción en favor de la afirmación de Lucas es reforzada por la consideración de que un suceso como la tributación de Judea podía ser fácilmente averiguado por él.

Sin embargo, no nos quedamos con el razonamiento presuntivo indicado. El hecho de que el emperador Augusto hizo censos del Imperio Romano, y de los territorios sometidos y tributarios, es algo admitido de modo general. Este registro, para el propósito de una tributación futura, tenía que abarcar a Palestina. Aun cuando no hubiera sido dada una orden real en este sentido durante la vida de Herodes, podemos entender que Herodes consideraría muy conveniente, tanto por el tipo de sus relaciones con el emperador, como por tener en cuenta la probable agitación que un censo pagano podría causar en Palestina, el dar pasos para hacer una registración, y que ésta fuera hecha en conformidad con la costumbre judía en vez de la romana. Este censo, pues, dispuesto por Augusto y tomado por Herodes a su manera, fue, según san Lucas, «primero (realmente) llevado a cabo cuando Cirenio era gobernador de Siria», algunos años después de la muerte de Herodes y cuando Judea había pasado a ser una provincia romana.[4]

Ahora estamos preparados para seguir el curso del relato del

3. Los argumentos sobre lo que podemos llamar el lado ortodoxo han sido presentados, con frecuencia y bien, últimamente por Wieseler, Huschke, Zumpt y Steinmeyer; y sobre el otro lado, casi *ad nauseam*, por críticos negativos de toda clase de escuelas, de modo que parece innecesario repetirlos. El lector hallará todo el tema presentado por el Canon Cook (cuyos puntos de vista adoptamos en lo sustancial), en el «Speaker's Commentary» (N. T. i., pp. 326-329). El razonamiento de Mommsen (Res gestae D. Aug., pp. 175, 176) no me parece afectar el modo de ver adoptado en el texto.

4. Para la explicación textual nos referimos de nuevo al Canon Cook, y sólo quisiéramos indicar, con Steinmeyer, que el significado de la expresión *ἐγένετο*, en Lucas 2:2 es determinado por el uso similar del mismo en Hechos 11:28, donde lo que se predice se dice como si ya hubiera tenido lugar (*ἐγένετο*) en el tiempo de Claudio César.

Evangelio. Como consecuencia del «decreto de César Augusto», Herodes ordenó la registración general que había de ser hecha a modo judaico, en vez de romano. Prácticamente, en este caso, las dos habrían sido realmente muy similares. Según la ley romana, todo el pueblo tenía que ser registrado en su «propia ciudad», significando con ello la ciudad a la cual estaba adherido el pueblo o lugar en que el individuo había nacido. Al hacerlo así, se registraba la «casa y linaje» (*nomen* y *cognomen*) de cada uno.[5] Según el modo judío de registración, el pueblo tenía que ser empadronado según las *tribus* (מטות), *familias* o clanes (משפחות) y la *casa* de sus padres (בית אבות). Pero como las diez tribus no habían regresado a Palestina, esto sólo podía tener lugar en forma limitada,[6] en tanto que sería fácil para cada uno registrarse en «su propia ciudad». En el caso de José y María, cuyo linaje de David no sólo era conocido sino que, además, por amor del Mesías no nacido, era muy importante que el hecho quedara anotado de modo muy claro, es natural que, en conformidad con la ley judaica, fueran a Belén. Quizá también, por muchas razones que se sugieren por sí mismas, José y María podían estar contentos de dejar Nazaret y buscar, si fuera posible, un hogar en Belén. En realidad, tan fuerte era este sentimiento, que después se requirió una instrucción especial divina para inducir a José a que saliera de este lugar escogido como residencia y regresara a Galilea (Mateo 2:22). En estas circunstancias, María, ahora la «esposa» de José, aunque manteniendo sólo para él, en los hechos, la relación de «desposada» (Lucas 2:5), acompañaría, naturalmente, a su marido a Belén. Al margen de esto, todo sentimiento y esperanza tiene que haberla inducido a seguir este curso, y no hay necesidad de discutir si un censo romano o judío hacía necesaria su presencia; una pregunta que, si se pone, tiene que contestarse de forma negativa.

El corto día invernal probablemente estaría al terminar[7] cuando los dos viajeros de Nazaret, llevando consigo los pocos útiles necesarios en una casa pobre oriental, se acercaron al fin de su jornada. Si pensamos en Jesús como el Mesías del cielo, el ambiente de extrema pobreza, lejos de detraer de su carácter divino, parece muy congruente con él. El esplendor terreno aquí habría parecido oropel deleznable, y la simplicidad completa, como el vestido de los lirios,

5. Comp. Huschke, Ueber d. z. Zeit d. Geb. J.C. gehalt. Census, pp. 119, 120. Muchos críticos han escrito de modo confuso sobre este punto.

6. El lector podrá apreciar ahora el valor de las objeciones de Keim contra un Censo así, como implicando un «wahre Volkswanderung» (!) y que era «eine Sache der Unmöglichkeit».

7. El lector se dará cuenta, naturalmente, que esto sólo es una conjetura; pero digo «probablemente», en parte porque uno dispondría un viaje de varios días, de modo que las etapas fueran lentas y fáciles, y en parte por la circunstancia de que al llegar hallaron el mesón lleno, cosa que no habría sucedido si hubieran llegado a Belén más temprano durante el día.

que sobrepasa con mucho la gloria de la corte de Salomón. Pero sólo en el Oriente habría sido posible la más absoluta simplicidad, y, con todo, ni ella, ni la pobreza de la que procedía, implicaban por necesidad el más mínimo desdoro en lo social. El viaje había sido largo y cansado —tres días de camino, por lo menos, no importa la ruta que hubieran seguido desde Galilea—. Lo más probable es que siguieron la más común, por el desierto para evitar Samaria, a lo largo de las riberas orientales del Jordán, y por los vados de Jericó.[8] Aunque, al pasar por una de las regiones más calurosas del país, la temporada del año, aun aceptando las condiciones más favorables presentes, tenía que haber aumentado las dificultades de un viaje así. Al alcanzar los ricos campos que rodeaban la antigua «Casa del Pan», y pasar por el valle que, como un anfiteatro, se alarga entre las dos colinas por las que se extiende Belén (2.704 pies sobre el mar), subiendo por viñas y huertos dispuestos en bancales, ya al final del día, tiene que haberles inundado un sentimiento de descanso y paz a los viajeros. Aunque era invierno, el follaje verde plateado del olivo, incluso en esta temporada se mezclaría con el pálido rosado o blanco del almendro —el despertador temprano de la naturaleza—[9] y con los brotes oscuros de los melocotoneros. La casta belleza y dulce quietud del lugar les recordarían a Booz, a Isaí y a David. Mucho más les serían sugeridos estos pensamientos por el contraste entre el pasado y el presente. Porque cuando los viajeros hubieron alcanzado las alturas de Belén —y, ciertamente, mucho antes—, el objeto más prominente a la vista tiene que haber sido el gran castillo que Herodes había construido, y que se llamaba por su propio nombre. Encaramado en la colina más alta al sudeste de Belén, era, al mismo tiempo que un magnífico palacio, una fortaleza ingente y una ciudad para cortesanos (Jos. Ant. xiv. 13. 9; xv. 9. 4; Guerra, i. 13. 8; 21. 10). ¡Con qué sentimiento de alivio los viajeros pasarían adelante para notar los perfiles ondulantes de la región montuosa de Judea, hasta que el horizonte era ceñido por las cordilleras de Tecoa! Por un corte entre las colinas hacia el Este, la superficie pesada y plomiza del mar del Juicio aparecería a su vista; hacia el Oeste culebreaba la carretera hacia el Hebrón; detrás de ellos había los valles y colinas que separaban Belén de Jerusalén, y escondían de la vista la Ciudad Santa.

Pero de momento estos pensamientos cederían el paso a la necesidad inmediata de hallar cobijo y descanso. La pequeña ciudad de Belén estaba llena por los que habían venido de los distritos cerca-

8. Comp. el relato de las carreteras, posadas, etc., en la «History of the Jewish Nation», p. 275, y el capítulo de viajes en Palestina, en «Sketches of Jewish Social Life in the Days of Christ».

9. El almendro es llamado en hebreo שָׁקֵד «el despertador», de la palabra «despertar». Es muy posible que muchas de las flores del mismo ya blanquearan el paisaje.

nos para registrar sus nombres. Incluso si los forasteros de la lejana Galilea conocieran a alguno en Belén que pudiera haberles ofrecido hospitalidad, habrían encontrado su casa ocupada. La misma posada o mesón estaba llena, y el único lugar disponible era el establo, en el cual se resguardaba el ganado.[10] Si recordamos los hábitos simples del Oriente, esto apenas implica lo que significaría en el Occidente; y quizás este retiro y quietud de la multitud parlanchina y ruidosa, que llenaba el mesón, serían aún más bienvenidos. Aunque los detalles son escasos, esto sólo ya se puede colegir por inferencia, aunque no lo diga el relato. Ya al principio, en esta historia, la ausencia de detalles, que aumenta penosamente al ir avanzando, nos recuerda que los Evangelios no fueron escritos para proporcionar una biografía de Jesús, ni aun como materiales para ella; sino con sólo este doble objeto: que aquellos que los leyeran «pudieran creer que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios», y que, creyendo, «puedan tener vida por medio de su Nombre» (Juan 20:31; comp. Lucas 1). El corazón y la imaginación del cristiano, como es natural, anhelan poder localizar la escena de tan gran importancia, y se detienen con reverencia afectuosa sobre esta cueva que ahora está cubierta por «la Iglesia de la Natividad». Puede ser —es más, parece probable— que este punto, al cual señala la tradición más venerable, fuera el lugar sagrado del mayor suceso de la historia del mundo.[11] Pero con certeza no lo sabemos. Es mejor que sea así. En cuanto a lo que pasó en la quietud de aquel «establo», las circunstancias de la «Natividad», incluso el momento exacto después de la llegada de María (el período de espera debe haber sido corto), el relato del Evangelio no nos dice nada. Esto sólo se nos dice: que entonces, y allí, la Virgen-Madre «dio a luz a su hijo primogénito, lo envolvió en pañales, y lo acostó en un pesebre». Más allá de este anuncio de los hechos escuetos, las Sagradas Escrituras, con propiedad y deli-

10. El Dr. Geikie realmente «está seguro» de que la κατάλυμα no era una posada, sino una habitación para invitados, porque la palabra es usada en este sentido en Marcos 14:14; Lucas 22:11. Pero esta inferencia es críticamente insostenible. La palabra griega es de muy amplia aplicación, y significa (según indica Schleusner) «omnis locus quieti aptus». En la Septuaginta, κατάλυμα es el equivalente de no menos de cinco palabras hebreas, que tienen significados muy diversos. En la Septuaginta, la traducción de Éxodo 4:24 es usada para el hebreo מָלוֹן, que ciertamente no puede significar habitación de invitados, sino una posada. Nadie puede imaginarse que, si se hubiera ofrecido hospitalidad particular a la Virgen-Madre, se la hubiera alojado, en sus circunstancias, en un establo. El mismo término ocurre en forma aramaica, en los escritos rabínicos, como אטלים o בטליז=צטלין κατάλυμα, una posada. Delitzsch, en su N. T. hebreo, usa la palabra más común מָלוֹן. Se celebraban también mercados y bazares en estas hosterías; se mataban animales y se vendía la carne allí; también se vendía vino y sidra; de modo que estaban en un lugar mucho más público de lo que uno puede imaginarse al principio. Comp. Herzfeld., Handelsgesch., p. 325.

11. Quizá la más auténtica de todas las tradiciones locales es la que fija en esta cueva el lugar de la Natividad. La evidencia en favor suyo la da el doctor Farrar en su «Life of Christ». El decano Stanley, sin embargo, y otros, lo ponen en duda.

cadeza inefables, corren un velo sobre el misterio más sagrado. Nos quedan dos impresiones en la mente: la de la más extrema humildad terrena, en las circunstancias que los rodeaban; y el de una adecuación interna, en el contraste sugerido por ellas. De modo reverente, sentimos que está bien que sea así. Es lo que corresponde al nacimiento del Cristo, si Él es lo que el Nuevo Testamento declara que es.

Por otra parte, las circunstancias acabadas de mencionar nos proporcionan la más fuerte evidencia indirecta de la veracidad del relato. Porque, si fuera el producto de la imaginación judía, ¿cuál sería la base de ella en la expectación de aquellos tiempos? ¿Habría la leyenda judaica presentado a su Mesías naciendo en un establo, al cual la casualidad había consignado a su madre? Toda la corriente de la opinión judaica se opone rotundamente. Los oponentes a la autenticidad de este relato se ven obligados a hacer frente a este hecho. Además, se puede afirmar con seguridad, que no hay relato apócrifo o legendario de un suceso (legendario) que pudiera estar caracterizado por esta escasez o, mejor aún, ausencia de detalles. Porque los dos rasgos esenciales, tanto de la leyenda como de la tradición, son que procuran rodear a sus héroes de un halo de gloria, e intentan proporcionar detalles que no se puden obtener de otra forma. Y, en estos dos aspectos, no es posible que se dé un contraste más marcado con esto que en el relato del Evangelio.

Pero al pasar de la penumbra de la cueva al exterior, al aire libre, en plena noche, el cielo resplandece con el fulgor de las estrellas, su soledad es poblada de repente y su silencio hecho sonoro desde arriba. Ahora ya no hay nada que esconder, sino mucho que revelar, aunque la manera de hacerlo sería extrañamente incongruente con el modo de pensar judaico. Y, con todo, la tradición judía puede demostrarse aquí útil e ilustrativa. El que el Mesías había de nacer en Belén[12] era una convicción establecida. Igualmente lo era la creencia de que Él se revelaría desde la *Migdal Eder*, «la torre del ganado» (Targum Pseudo-Jon. sobre Génesis 35:21). Esta *Migdal Eder* no era la torre de vigía para los ganados ordinarios que pastaban por los yermos más allá de Belén, sino los que yacían cerca de la ciudad, junto a la carretera de Jerusalén. Un pasaje en la Mishnah (Sheck. vii. 4) nos lleva a la conclusión de que los ganados que pastaban allí, estaban destinados al sacrificio en el Templo,[13] y,

12. En la curiosa historia de su nacimiento, referida en el Talmud Jer. (Ber. ii. 3), se dice que había de nacer en «el castillo real de Belén», mientras que en la del relato paralelo en la Midr. sobre Lamentaciones 1:16, ed. Varsov., p. 64 *b*, se usa la expresión algo misteriosa בבירת ערבא. Pero hemos de tener a la vista la afirmación rabínica de que, incluso si un castillo se derrumba, todavía se le llama un castillo (Yalkut, vol. ii., p. 60 *b*).

13. De hecho la Mishnah (Baba K. vii. 7) prohíbe expresamente guardar ganados por toda la tierra de Israel, excepto en los yermos; y los únicos ganados que podían pastar en otros sitios, eran los destinados a los servicios del Templo (Baba K. 80 *a*).

en consecuencia, los pastores que velaban sobre ellos no eran pastores ordinarios. Éstos se hallaban bajo el bando del Rabinismo,[14] a causa de su aislamiento necesario que hacía las observancias legales estrictas muy difíciles, si no absolutamente imposibles. El mismo pasaje de la Mishnah también lleva a inferir que estos ganados pastaban allí «durante todo el año», puesto que se dice que estaban en el campo treinta días antes de la Pascua: esto es, en el mes de febrero, cuando en Palestina cae la lluvia en mayor cantidad.[15] Así, la tradición judía, en una forma vaga, captó la primera revelación del Mesías desde la *Migdal Eder*, donde los pastores velaban los ganados del Templo todo el año. No hay necesidad de poner énfasis sobre el profundo significado simbólico de una coincidencia así.

Fue, pues, entonces, en aquella «noche de invierno» el 25 de diciembre[16] que los pastores velaban los ganados destinados a los servicios sacrificiales, en el mismo lugar consagrado por la tradición como el punto en que el Mesías tenía que ser revelado por primera vez. De repente llegó el anuncio tanto tiempo demorado, impensadamente. El cielo y la tierra parecieron confundirse cuando súbitamente un ángel se presentó ante sus ojos deslumbrados, mientras la

14. Esto elimina la cita poco apta (de Delitzsch) hecha por el doctor Geikie. Nadie puede imaginar que los pasajes talmúdicos en cuestión se pudieran aplicar a pastores así.

15. El promedio de lluvia de las 22 temporadas observadas en Jerusalén, expresado en pulgadas, alcanzó 4.718 pulgadas en diciembre, 5.479 pulgadas en enero, y 5.207 en febrero (ver el interesante artículo por el Dr. Chaplin en Quart. Stat. of Pal. Explor. Fund., enero de 1883). Para el año 1876-77 tenemos estas cifras sorprendentes: promedio para diciembre, 490; para enero, 1.595; para febrero, 8.750, y de modo similar en otros años. Así, leemos: «Bueno el año en que *Tebheth* (diciembre) no tiene lluvia» (Taan. 6 *b*). Los que han copiado las citas de Lightfoot indicando que los ganados no están fuera durante los meses de invierno, deberían por lo menos haber sabido que la referencia en los pasajes talmúdicos es expresamente para los ganados que pastan en «los yermos» (אלו הן מדבריות). Pero, aun así, la afirmación, como tantas otras de este estilo, no es correcta. Porque en el Talmud se expresan dos opiniones. Según una, los «Midbariyot», o «animales del yermo», son los que salen al campo, o sea, al aire libre, por la Pascua, y regresan con las primeras lluvias (para noviembre); mientras que, por otra parte, Rabbi sostiene —y, al parecer, con más autoridad— que los rebaños del yermo permanecen al aire libre tanto en los días más calurosos como en la temporada de las lluvias; es decir, todo el año (Bezah iv. 6). Una explicación algo distinta se da en Jer. Bezah 63 *b*.

16. No hay razón adecuada para poner en duda la exactitud histórica de esta fecha. Las objeciones que se le hacen me parece a mí que no tienen base histórica. El tema ha sido discutido en un artículo por Cassel en Herzog, Real-Encyc. xvii., pp. 588-594. Pero nos llega una evidencia curiosa de origen judío. En la adición a la Megillath Taanith (ed. Varsov., p. 20 *a*) el 9.º de Tebheth está marcado como día de ayuno, y se añade que la razón para ello no se especifica. Ahora bien, los cronistas judíos han fijado este día como el del nacimiento de Cristo, y es notable que, entre los años 500 y 816 d. de J.C. el veinticinco de diciembre cayó no menos de doce veces en el 9.º de Tebheth. Si el 9.º de Tebheth, o 25 de diciembre, era considerado como el día del nacimiento de Cristo, podemos entender el encubrimiento del mismo. Comp. Zunz, Ritus d. Synag. Gottesd., p. 126.

gloria del Señor parecía envolverlo todo como un manto de luz.[17] Sorpresa, temor, asombro, todo ello quedó acallado en calma y expectación cuando se oyó la voz del ángel diciendo que aquello que veían no implicaba el juicio, sino que traía a los que esperaban en Israel el gran gozo de las buenas noticias que él llevaba: que el Salvador, Mesías, Señor, prometido desde hacía tanto tiempo, había nacido en la ciudad de David, y que ellos mismos podían ir a verle y reconocerle por la humildad de las circunstancias que rodeaban su Natividad.

Fue como si los ángeles acompañantes hubieran esperado la señal. Tal como cuando se ponía el sacrificio sobre el altar, y la música del Templo prorrumpía en tres secciones, cada una marcada por el sonido de las trompetas de plata de los sacerdotes, como si cada Salmo hubiera de ser un *Tris-Hagion*,[18] así también, cuando hubo hablado el ángel heraldo, una multitud de los ejércitos celestiales[19] apareció a su lado para acompañar con himnos las buenas noticias que él había dado. Lo que cantaban no era sino el reflejo de lo que había sido anunciado. Proclamaba en el lenguaje de la alabanza el carácter, el significado, el resultado de lo que acababa de tener lugar. Los cielos entonaban el cántico de «gloria»; la tierra se hacía eco como «paz»; y caía en los oídos y corazones de los hombres como «gran gozo»:

¡Gloria a Dios en las alturas,
Y sobre la tierra paz,
Entre los hombres gran gozo![20]

17. Como ilustración podemos citar aquí Shem. R. 2 (ed. Varsov., vol. ii, p. 8 *a*), en que se dice que, siempre que aparece Miguel, allí hay también la gloria de la Shekhinah. En la misma sección leemos, con referencia a la aparición en la zarza, que primero vino sólo un ángel, que estaba de pie en la zarza ardiendo, y después vino la Shekhinah y habló a Moisés desde la zarza. (Es una ilustración curiosa de Hechos 9:7 que en la tradición judía se diga que sólo Moisés vio la visión, pero no los hombres que estaban con él.) Wetstein da una referencia errónea a la afirmación talmúdica en el sentido de que, al nacimiento de Moisés, la habitación se llenó de una luz celestial. La afirmación se halla realmente en Sotah 12 *a*; Shem. R. 1; Yalkut i. 51 *c*. Esto ha de ser el fundamento de la leyenda cristiana de que la cueva en que nació Cristo estaba llena de luz celestial. De modo similar, la leyenda romana sobre el hecho de que la Virgen-Madre no sintió los dolores de la maternidad, se deriva de la leyenda judía que afirma lo mismo de la madre de Moisés. La misma autoridad sostiene que el nacimiento de Moisés permaneció desconocido durante tres meses porque era sietemesino. Hay otras leyendas sobre la ausencia de pecado en el padre de Moisés y la virginidad de su madre (a los 103 años) que nos recuerdan tradiciones cristianas.

18. Según la tradición, los tres golpes sonoros simbólicamente proclamaban el Reino de Dios, la providencia de Dios y el juicio final.

19. Es curioso que la palabra *στρατιά* es hebraizada en el mismo sentido אסטרטיא של מעלה· Ver Yalkut sobre Salmo 45 (vol. ii., p. 105 *a*, hacia la mitad).

20. Sin la menor vacilación he retenido las palabras del *textus receptus*. Los argumentos en favor de ello los presenta de modo satisfactorio el Canon Cook en su «Revised Version of the First Three Gospels», pp. 27-32.

Sólo una vez, con anterioridad, habían caído las palabras del himno de los ángeles sobre los oídos de los mortales, cuando, ante la visión extática de Isaías, el alto Templo del cielo se había abierto y la gloria de Jehová había inundado sus patios, casi derribando los postes trémulos que sostenían sus puertas. Ahora la misma gloria había envuelto a los pastores de los llanos de Belén. Entonces el himno de los ángeles había anunciado la venida del Reino; ahora, que el Rey había llegado. Entonces había sido el *Tris-Hagion* de la visión profética anticipada; ahora, el cumplimiento del Evangelio.

El himno había cesado; la luz, desaparecido del cielo; y los pastores habían quedado solos. Pero el mensaje angélico estaba con ellos; y la señal, que había de guiarles al Cristo niño, iluminó su camino apresurado por la cuesta hacia el punto en que, a la entrada a Belén, la lámpara, oscilando sobre el mesón, los dirigió a los forasteros de la ciudad de David, quienes habían venido de Nazaret. Aunque parece como si en la hora de su máxima necesidad la Virgen-Madre no hubiera sido ministrada por manos amantes,[21] no obstante, lo que había sucedido en el establo pronto sería conocido por todo el mesón. Quizá mujeres amables iban de acá para allá en sus recados de misericordia cuando los pastores llegaron al «establo».[22] Allí hallaron, quizá, no lo que ellos estaban esperando, pero sí lo que se les había dicho. El grupo santo consistía sólo de la humilde Virgen-Madre, el humilde carpintero de Nazaret y el niño que yacía en el pesebre. Lo que pasó después no lo sabemos, excepto que, habiéndolo visto por sí mismos, los pastores dijeron lo que se les había dicho acerca del niño a todos los que les rodeaban:[23] en el «establo», en los campos, probablemente también en el Templo, al cual debían llevar sus ganados, con lo cual prepararían la mente de Simeón, de Ana y de todos aquellos que esperaban la salvación de Israel.[24]

Y ahora la expectación estimulada se apoderó más aún de todos los que habían oído lo que contaron los pastores; esta vez no sólo en la región montañosa de Judea, sino dentro del círculo más amplio que alcanzaba Belén y la Santa Ciudad. Y, sin embargo, todo

21. Esto parece estar implicado en la afirmación enfática de que María —como si lo hubiera hecho ella misma— «envolvió al niño en pañales» (Lucas 2:7, 12). De otro modo, el comentario parece que habría sido innecesario y sin sentido.

22. Parece difícil comprender, si seguimos la teoría del Dr. Geikie, cómo los pastores podían haber hallado al Niño-Salvador, teniendo en cuenta que no podían, evidentemente, haber despertado cada casa de Belén para inquirir el lugar en que había nacido entre los forasteros.

23. El término διαγνωρίζω implica más que «dar a conocer». Wahl lo traduce por *ultro citroque narro*; Schleusner: *divulgo aliquid ut aliis innotescat, spargo rumorem*.

24. Esto puede que hubiera preparado no sólo a aquellos que esperaron con alegría a Jesús en su presentación al Templo, sino que llenó a muchos otros de expectación.

parecía tan súbito, tan extraño. ¡Qué extraño que la salvación del mundo dependiera de un hilo tan delgado como el latido débil de la vida de un niño, sin que hubiera ningún cuidado especial sobre su seguridad, no se le proveyera abrigo mejor que el de un «establo», ni otra cuna que un pesebre! Pero siempre ha seguido siendo así. De qué hilos tan delgados la vida continuada de la Iglesia parece con frecuencia haber pendido; qué latidos tan débiles los de cada hijo de Dios, sin medios de defensa externos para repeler el peligro, sin hogar confortable, sin descanso restaurador. Pero: «He aquí, los hijos son la herencia de Jehová», y: «Así guarda Él a sus amados en su sueño.»[25]

25. El extracto siguiente, muy notable, es del Targum de Jerusalén sobre Éxodo 12:42. Puede interesar al lector:

«Es una noche digna de ser observada y enaltecida... Hay cuatro noches mencionadas en el Libro de los Recuerdos. Noche primera: cuando el Memra de Jehová se reveló sobre el mundo para su creación; cuando el mundo estaba sin forma y vacío, y la oscuridad se esparcía sobre la faz del abismo, y el Memra de Jehová la iluminó e hizo de ella luz; y Él la llamó la primera noche. Noche segunda: cuando el Memra de Jehová fue revelado a Abraham entre los animales divididos; cuando Abraham tenía cien años y Sara noventa, y para confirmar con ello lo que decía la Escritura; Abraham, de cien años, ¿puede engendrar?, y Sara, de noventa, ¿puede concebir? ¿No tenía nuestro padre Isaac treinta y siete años cuando fue ofrecido sobre el altar? Entonces los cielos se inclinaron, y descendieron, e Isaac vio sus fundamentos, y sus ojos quedaron cegados debido a aquella visión; y Él lo llamó la segunda noche. La tercera noche: cuando el Memra de Jehová fue revelado sobre los egipcios, al dividirse la noche; su diestra mató al primogénito de los egipcios, y su diestra eximió al primogénito de Israel; para cumplir lo que la Escritura había dicho: Israel es mi primogénito y mi hijo amado. Y Él lo llamó la tercera noche. Noche cuarta: cuando el fin del mundo tendrá lugar, para ser disuelto, los lazos de maldad serán destruidos, y el yugo de hierro quebrantado. Moisés salió de en medio del desierto, y el Mesías Rey de en medio de Roma. Éste guiará al frente de una nube, y aquél guiará al frente de una nube; y el Memra de Jehová guiará entre ambos, y vendrán como uno (Cachada).» (Ver la explicación en el vol. ii., Libro IV, cap. I, nota).

VII

La purificación de la Virgen y la presentación en el Templo

Lucas 2:21-38

La persona más destacada entre los que habían oído lo que contaron los pastores era aquella a la cual más afectaba el hecho, que lo había guardado en lo profundo de su corazón y traía al mismo los tesoros acariciados del recuerdo. Era la madre de Jesús. Durante estos meses todo lo relacionado con el niño apenas podía apartarse de sus pensamientos. Y ahora que era suyo, aunque no suyo —le pertenecía, aunque no parecía pertenecerle—, el niño sería más querido a su corazón de madre, por lo que lo hacía tan cercano, y al mismo tiempo lo apartaba tanto de ella. Y sobre toda su historia parece que se vertía una luz tan maravillosa, que ella sólo podía ver el camino que quedaba atrás, el punto hasta donde había avanzado, mientras que el camino que ahora debía seguir, brillaba con una luz tan deslumbradora, que ella apenas podía mirar al presente, y no se atrevía a hacerlo hacia el futuro.

Al mismo comienzo de esta historia, y más y más a medida que avanzaba en su curso, tenemos que enfrentarnos con la siguiente pregunta: si el mensaje angélico a la Virgen fue una realidad, y su maternidad tan supernatural, ¿cómo podía María haberse mostrado, al parecer, tan ignorante de lo que iba a venir; es más, cómo podía haberlo entendido tan mal con frecuencia? Parece extraño que ella «ponderara en su corazón» el relato de los pastores; más extraño aún, que después se hubiera maravillado de su demora en el Templo entre los maestros de Israel; más extraño todavía, el que, al mismo comienzo de sus milagros, el orgullo de su corazón de madre

pudiera tan bruscamente haberse introducido en la divina melodía de su obra, al dar una nota tan distinta de la nota clave a la vida de Él, que había sido afinada; o que después, en la plenitud de su actividad, sus temores amorosos, si no dudas, la habían impulsado a interrumpir lo que evidentemente no había comprendido todavía en la plenitud de su significado. ¿No podríamos haber esperado, más bien, que la Virgen-Madre, desde el comienzo de la vida de este niño, hubiera comprendido que Él era verdaderamente Hijo de Dios? Esta pregunta, como muchas otras, sólo requiere ser formulada claramente para poder tener una respuesta enfática. Porque si hubiera sido así, la historia del niño, su vida humana, cada paso de la cual era de una importancia tan infinita para la humanidad, no habría sido posible. Aparte del hecho de la necesidad profunda, tanto por lo que se refiere a su misión como a la salvación del mundo, de que tuviera un verdadero desarrollo gradual humano, tanto en su consciencia como en su vida personal. Cristo no podía, en ningún sentido real, haber estado sujeto a sus padres si ellos hubieran comprendido plenamente que el niño era divino; ni Él podía, en este caso, haber sido vigilado mientras «crecía en sabiduría y en el favor con Dios y los hombres». Un conocimiento así habría roto el lazo de su humanidad con la nuestra, al dividir lo que le unía a Él como niño a su madre. Nosotros no habríamos podido llegar a ser sus hermanos si Él no hubiera sido verdaderamente el Hijo de la Virgen. El misterio de la Encarnación habría sido innecesario e infructuoso si su humanidad no se hubiera sometido a todas sus condiciones apropiadas y corrientes. Y, aplicando el mismo principio de modo más amplio, nosotros podemos de esta manera, hasta cierto punto, comprender por qué el misterio de su Divinidad tenía que seguir velado mientras estaba en la tierra. De otro modo, el pensamiento de su Divinidad se habría demostrado absorbente de forma total, de manera que se hubiera hecho imposible el de su humanidad, con todas sus lecciones. El Hijo del Altísimo, a quien ellos adoraban, no podía haber sido nunca el Hombre lleno de amor, con el cual podían tener una conversación íntima. El lazo que unía al Maestro con sus discípulos —el Hijo del Hombre a la humanidad— se habría disuelto; sus enseñanzas como Hombre, la Encarnación y el habitar entre los hombres, hacer su Tabernáculo entre ellos, en lugar de la anterior revelación del Antiguo Testamento desde el cielo, habría sido totalmente imposible. En resumen, un elemento de nuestra salvación, y el distintivo del Nuevo Testamento, habría sido eliminado. Al principio de su vida Él habría vivido ya con antelación las lecciones de su fin; es más, no sólo las de su muerte, sino las de su Resurrección y Ascensión, y las de la venida del Espíritu Santo.

En todo esto hemos estado considerando sólo el lado subjetivo de la cuestión, no el objetivo; hemos considerado el aspecto terreno

de su vida, no el celestial. Este último, aunque muy real, se halla más allá de nuestro horizonte presente. No es así con la cuestión que se refiere al desarrollo del conocimiento espiritual de la Virgen-Madre. Asumiendo que ella había participado, en su sentido más pleno, del punto de vista de la expectación mesiánica judaica, y recordando, también, que ella había sido tan «altamente favorecida» por parte de Dios, con todo, no había todavía nada, ni podía haberlo durante muchos años, que la llevara más allá de lo que podía ser llamado la cumbre de la creencia judía. Por el contrario, había mucho relacionado con la verdadera humanidad del niño Jesús para frenarla. Por delgada que parezca, a nuestro modo de pensar retrospectivo, la línea de separación entre la creencia judía y la de la unión hipostática de las dos naturalezas, el paso de la una a la otra representaba una revolución mental tan tremenda, que implicaba la enseñanza directa divina (1.ª Corintios 12:3). Un caso ilustrativo va a demostrar esto mejor que el argumento. Leemos, en un comentario a las palabras iniciales de Génesis 15:18 (Ber. R. 44, ed. Vars. p. 81 *b*), que cuando Dios hizo el pacto con Abram, Él «le reveló a él tanto esta *Olam* (dispensación) como la *Olam* siguiente», habiendo sido esta última expresión explicada correctamente como refiriéndose a los días del Mesías. La tradición judaica, por tanto, afirma aquí exactamente lo que Jesús afirmó en estas palabras: «Vuestro padre Abraham se regocijó al ver mi día; y lo vio, y se regocijó» (Juan 8:56). Con todo, sabemos ¡qué tormenta de indignación el decirlo había de causar entre los judíos!

Así que todo suceso relacionado con la manifestación mesiánica de Jesús tenía que llegar a la Virgen-Madre como un descubrimiento nuevo y como una sorpresa. Cada suceso, cuando tenía lugar, estaba aislado en su mente; no como parte de un conjunto que ella podía ver con antelación, no como un eslabón en una cadena, sino como algo aparte en sí mismo. Ella sabía el comienzo, y conocía el fin; pero no conocía el camino que llevaba del uno al otro; y cada paso en el mismo fue una nueva revelación. De aquí que ella fuera tan cuidadosa atesorando en su corazón cada nuevo hecho (Lucas 2:19, 51), poniendo las piezas juntas, hasta que pudo leer en ello el gran misterio de que Aquel cuya Encarnación ella había concebido era verdaderamente el Hijo del Dios vivo. Y, como era natural, también era apropiado que fuera de esta manera. Porque sólo así podía ella verdaderamente, ya que no era consciente de ser otra cosa, ser una mujer y una madre judía, y cumplir todos los requisitos de la Ley, tanto lo que se refería a ella como a su Hijo.

El primero de estos deberes era la Circuncisión, que representaba la sujeción voluntaria a las condiciones de la Ley, y la aceptación de las obligaciones, pero también los privilegios, del Pacto entre Dios y Abraham y su simiente. Todo intento de mostrar el profundo significado de este rito en el caso de Jesús, sólo conseguiría

debilitar la impresión que el hecho en sí transmite. La ceremonia tuvo lugar, como en todas las circunstancias ordinarias, el octavo día, cuando el Niño recibió el nombre dado por el ángel, *Jeshua* (Jesús). Quedaban todavía por observar dos ordenanzas legales más. El primogénito de cada casa, según la Ley, tenía que ser «redimido» del sacerdote al precio de cinco siclos del Santuario (Números 18:16). La casuística rabínica aquí añadía muchos detalles innecesarios e incluso repelentes. Lo siguiente, sin embargo, es de interés práctico. El período de presentación era como mínimo a los treinta y un días después del nacimiento, para hacer el mes legal completo. El niño tenía que ser el primogénito de su madre (según algunos escritores, del padre también);[1] ni el padre ni la madre[2] tenían que ser de linaje levítico; y el niño debía estar libre de los defectos físicos que le hubieran descalificado para el sacerdocio, o como se expresa: «el primogénito para el sacerdocio». Era una cosa muy temida que el hijo muriera antes de su redención; pero si su padre moría en el intervalo, el niño tenía que redimirse a sí mismo cuando llegaba a mayor. Como la ley rabínica declara de modo expreso que los siclos tenían que ser de «peso tirio» (Bechor. xiii. 7), el valor del «dinero de redención» equivalía a unos diez a doce chelines. La redención podía ser hecha por cualquier sacerdote, y la asistencia al Templo no era requerida. Pero con respecto a la «purificación de la madre» (Levítico 12) la cosa era distinta. La ley rabínica establecía esta purificación a los cuarenta y un días después del nacimiento de un hijo, y ochenta y uno para una hija,[3] para hacer los términos bíblicos del todo completos.[4] Pero podía tener lugar en cualquier momento después, especialmente con ocasión de una de las grandes fiestas que llevaban a una familia a Jerusalén. Así, leemos de casos en que una madre ofrecía varios sacrificios de purificación al mismo tiempo (comp. Kerith. i. 7). Pero, verdaderamente, la madre no tenía por qué estar presente personalmente cuando era presentada su ofrenda, o, mejor dicho (como luego veremos), proporcionada, digamos, por los representantes de los legos que diariamente tomaban parte en los servicios en representación de los diversos distritos

1. Según Lundius, Jüd. Alterth., p. 621, y Buxtorf, Lex. Talmud., p. 1699. Pero tengo que decir que esto parece contrario a los dichos de los rabinos.
2. Esto elimina la idea de que la Virgen-Madre era de linaje directo aarónico o levítico.
3. El archidiácono Farrar está equivocado al suponer que los «treinta y tres días» eran contados «después de la circuncisión». La idea tiene que haber surgido de un malentendido en la versión inglesa del texto de Levítico 12:4. No había conexión entre el tiempo de la circuncisión del niño y el de la purificación de la madre. En ciertas circunstancias podía ser necesaria una demora de días; en caso de enfermedad, hasta la recuperación. Es también un error suponer que una madre judía no podía dejar la casa hasta después de los cuarenta días de su purificación.
4. Comp. Sifra, ed. Weiss., p. 59 *a* y *b*; Maimónides, Yad haChaz. Hal. Mechusré Capp., ed. Amst., vol. iii., p. 255 *a* y *b*.

de los que venían. Esto también está provisto especialmente en el Talmud (Jer. Sheq. 50 *b*). Pero las madres que residían a una distancia conveniente del Templo, y especialmente cuando eran muy devotas, naturalmente, asistirían personalmente al Templo;[5] y en estos casos, cuando era practicable la redención del primogénito y la purificación de su madre, se combinaban. Éste, indudablemente, fue el caso de la Virgen-Madre y su Hijo.

Con este doble propósito la Sagrada Familia subió al Templo cuando se completaron los días prescritos.[6] La ceremonia celebrada para la redención de su primogénito, sin duda, era más simple de la actual. Consistía en la presentación formal del niño al sacerdote, acompañado de dos cortas «bendiciones» —la una para la ley de redención, la otra para el don de un primogénito— después que el dinero de redención había sido pagado.[7] Este rito tiene que haber sido muy solemne, por celebrarse en este lugar, y al recordar el significado simbólico como expresión del derecho de Dios sobre cada familia en Israel.

Por lo que se refiere al rito de la purificación de la madre, la escasez de información ha llevado a graves afirmaciones erróneas. Toda comparación con la «presentación en la iglesia» de nuestras mujeres (como hace, por ejemplo, el doctor Geikie) es por completo inaplicable, puesto que esta última consiste en una acción de gracias, y la primera era de modo primario una oferta por el pecado a causa de la contaminación levítica simbólicamente adherida al comienzo de la vida, y un holocausto que marcaba la restauración de la comunión con Dios. Además, como ya se ha dicho, el sacrificio para la purificación podía ser traído por otro en ausencia de la madre. Hay equivocaciones similares que prevalecen con respecto a la rúbrica. No es verdad, como se dice generalmente, que la mujer era rociada con sangre, y luego era pronunciada limpia por el sacerdote, o que se ofrecieran oraciones en aquella ocasión.[8] El servicio consistía simplemente en el sacrificio reglamentario. Éste era lo

5. No hay base alguna para la objeción que presenta el rabino Löw (Lebensalter, p. 112) contra el relato de Lucas. Los documentos judíos sólo prueban que una madre no necesita asistir personalmente al Templo; no que no deba hacerlo cuando la asistencia era posible. La impresión contraria resulta de varias noticias judías.

6. La expresión τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν no puede referirse a la Purificación de la Virgen y su hijo (Farrar), ni a la Virgen y José (Meyer), porque ni el Niño ni José necesitaban ni estaban incluidos en la purificación. Puede sólo referirse a la purificación de «ellos» los judíos. Pero esto no implica ninguna inferencia catolicorromana (Sepp, Leben Jesu, ii. 1, p. 131) en cuanto a la condición sobrehumana y origen de la Bendita Virgen; por el contrario, la ofrenda por el pecado señala la dirección opuesta.

7. Comp. la rúbrica y las oraciones en Maimónides, Yad haChaz. Hilch. Biccur. xi. 5.

8. Así lo dice el doctor Geikie, tomando su informe de Herzog: Real-Encykl. El error sobre el rociar a la madre con sangre sacrificial se originó en Lightfoot (Horae Hebr. en Lucas 2:22). Algunos escritores ulteriores han seguido. Tamid v. 6, citado por Lightfoot, se refiere sólo a la limpieza de un leproso. Las «oraciones» que se su-

que, en lenguaje eclesiástico, se llamaba una ofrenda *oleh veyored*, esto es, «ascendiendo y descendiendo», según los medios del que ofrecía. La ofrenda por el pecado era, en todos los casos, una tórtola o un palomino. Pero aunque los más ricos traían un cordero para el holocausto, los pobres podían sustituirlo por una tórtola o un palomino.[9] La rúbrica ordenaba que el cuello de la ofrenda por el pecado tenía que ser fracturado, pero la cabeza no tenía que ser totalmente separada; que parte de la sangre tenía que ser rociada sobre el ángulo suroeste del altar,[10] debajo de la línea roja[11] que había hacia la mitad del altar, y que el resto debía ser derramada a la base del altar. Toda la carne pertenecía a los sacerdotes, y tenía que ser comida dentro del recinto del Santuario. La rúbrica para el holocausto de una tórtola o un palomino era algo más intrincada (Sebach. vi. 5). La sustitución del cordero por la tórtola o el palomino se designaba de modo expreso como «la ofrenda de los pobres». Y con razón, puesto que mientras el cordero probablemente costaba unos tres chelines, el valor promedio de un par de tórtolas, tanto para la ofrenda por el pecado como para el holocausto, sería de unos ocho peniques (comp. Kerith. i. 7), y en alguna ocasión llegó hasta dos peniques. El precio de la carne y bebida para las ofrendas en el Templo era fijado para un mes; y los empleados especiales instruían a los que iban a ofrendar, y les proporcionaban lo que necesitaban (Sheq. iv. 9). Había también un «superintendente especial de tórtolas y palominos» que eran requeridas para ciertas purificaciones, y el que ocupaba este cargo es mencionado con elogios en la Mishnah (Sheq. v. 1). De su rectitud e integridad dependían ciertamente muchas cosas. Porque, en todo caso, los compradores de tórtolas y palominos, en general, tenían que entrar en tratos con él. En el Patio de las mujeres había trece arcas, en forma de trompa, para las contribuciones pecuniarias, llamadas «trompetas».[12] Los que llevaban la ofrenda de los pobres, dejaban caer en la tercera de estas «trompetas» el precio de los sacrificios que eran necesarios para su purificación.[13] Como podemos suponer, el sacerdote superintendente tenía que estar estacionado allí, tanto para informar al oferente del precio de las tórtolas y palominos, como para ver que todo se

---

pone eran pronunciadas, y la declaración de limpio por los sacerdotes, son adornos de escritores posteriores, de los cuales Lightfoot no es responsable.

9. Según Sifra (Par. Tazria, Per. iv. 3): «Siempre que se cambia la ofrenda por el pecado, precede (como en las ocasiones corrientes) al holocausto; pero cuando es cambiado el holocausto (como en esta ocasión), precede a la ofrenda por el pecado.»

10. Pero este punto preciso no era cosa de necesidad absoluta (Seb. vi. 2). Se dan indicaciones respecto a la manera en que el sacerdote había de realizar el acto sacrificial.

11. Kinnim i. 2. Si la ofrenda por el pecado era de un animal de cuatro patas, la sangre tenía que ser rociada por encima de la línea roja.

12. Comp. Mateo 6:2. Ver «The Temple and its Services», etc., pp. 26, 27.

13. Comp. Shekal. vi. 5, los Comentarios, y Jer. Shek. 50 *b*.

hacía en orden. Porque el oferente de la ofrenda de los pobres no tenía que tratar directamente con el sacerdote que sacrificaba. A cierta hora del día, esta tercera arca se abría, y la mitad de su contenido se aplicaba a las ofrendas por el pecado y la otra a los holocaustos. Así que los sacrificios eran provistos o realizados para un número correspondiente a los que tenían que ser purificados, sin tener que avergonzar a los pobres, o descubrir innecesariamente el carácter de la impureza, o ser causa de trajín, ruido y molestias. Aunque este modo de proceder, como es natural, no era obligatorio, sin duda, era el que generalmente se seguía.

Podemos imaginarnos, ahora, que seguimos a la Virgen-Madre en el Templo.[14] Su hijo ha sido presentado al Señor y le ha sido devuelto. Había entrado en el Patio de las mujeres, probablemente por la «Puerta de las Mujeres»,[15] en el lado norte, y depositaba el precio de sus sacrificios en la trompa n.º 3, que estaba cerca del pabellón elevado o galería en que adoraban las mujeres, aparte de los hombres. Y ahora el sonido del órgano, que anunciaba por todo el edificio del Templo que iba a ser encendido el incienso en el altar de oro, convocaba a todos los que iban a ser purificados. El jefe de los ministrantes representantes legos de Israel en servicio (el llamado «hombre estacionado») ponía en hilera a los que se presentaban delante del Señor como oferentes de sacrificios especiales, dentro de sus cestos, a cada lado de la gran Puerta Nicanor, arriba de los quince peldaños que subían del Patio de las mujeres al de Israel. Era como si se les llevara lo más cerca posible del Santuario; como si las suyas fueran especialmente las «oraciones» que se levantaban en una nube de incienso del altar de oro; como si los sacrificios en el altar de los holocaustos fueran puestos para ellos especialmente; como si ellos fueran a tener una participación mayor en la bendición que, saliendo de los labios de los sacerdotes, parecía como la respuesta de Jehová a las oraciones del pueblo; suya especialmente la expresión de gozo simbolizada en la ofrenda de bebida, y el himno de alabanza, cuyo *Tris-Hagion* llenaba el Templo. Desde donde estaban podían verlo todo,[16] y participar en ello y regocijarse. Después de esto el servicio general había terminado, y sólo se quedaban los que habían traído sacrificios especiales, o que se demoraban cerca de los que los habían traído, o aquellos que se deleitaban

14. Según el doctor Geikie, «la Puerta Dorada, a la cabeza de la larga hilera de peldaños que llevaban al valle de Cedrón, se abría en el Patio de las mujeres». El caso es que no había Puerta Dorada, ni había ninguna serie de peldaños hacia el valle de Cedrón, en tanto que entre el Patio de las mujeres y cualquier otra puerta externa (como la que hubiera podido llevar al Cedrón) intervenía el Patio de los gentiles y una columnata.

15. O bien, «la puerta de los primogénitos». Comp., en general, «The Temple, its Ministry and Services».

16. Esto no habría sido posible desde la plataforma elevada sobre la cual adoraban corrientemente.

estando siempre en el Templo. El servicio de purificación, con la oración y alabanza interior, no pronunciada, que era el fruto de un corazón agradecido,[17] pronto había terminado, y los que habían participado en él estaban levíticamente limpios. Ahora toda mancha había sido quitada, y, como dice la Ley, podían de nuevo participar en las ofrendas sagradas.

Y en una de estas ofrendas sagradas, mejor que en cualquiera de aquellas en que la familia del sacerdote había tomado parte nunca, iba a participar pronto la Virgen-Madre. Se ha observado que junto a cada humillación relacionada con la humanidad del Mesías se hacía manifiesta la gloria de su divinidad. Estas coincidencias no han sido presentadas a propósito por parte de los evangelistas, y de ahí que sean más notables. Así, si había nacido de una humilde doncella de Nazaret, un ángel anunció su nacimiento; si el niño Salvador recibió por cuna un pesebre, la hueste resplandeciente del cielo entonó himnos a su Advenimiento. Y así, después, si había pasado hambre y sido tentado en el desierto, hubo ángeles que le servían, tal como un ángel que le fortaleció en la agonía del huerto. Si se sometió al bautismo, la voz y la visión del cielo atestiguaron su filiación; si sus enemigos le amenazaban, Él podía deslizarse milagrosamente en medio de ellos; si los judíos le atacaban, había una voz de Dios que le glorificaba; si era clavado a la cruz, el sol cubría su brillo y la tierra temblaba; si era puesto en la tumba, los ángeles velaban en el recinto, y luego proclamaron su resurrección. Y así, cuando ahora la Madre de Jesús, en su humillación, sólo pudo traer la «ofrenda de los pobres», el testimonio de la grandeza de Aquel a quien había traído no podía faltar. Fue traída una «ofrenda eucarística» —por así decirlo—, cuyo testimonio es más precioso por el hecho de que los escritos rabínicos no hacen alusión al grupo cuyos representantes encontramos aquí. Con todo, eran el verdadero fruto del espíritu del Antiguo Testamento, y, como tal, en este momento, los receptores especiales del «Espíritu» del Antiguo Testamento.

Los «padres» de Jesús le habían traído al Templo para la presentación y la redención, y en este acto fueron recibidos por uno cuya venerable figura tiene que haber sido conocida por todos en la ciudad y en el Santuario. Simeón combinaba las tres características de la piedad del Antiguo Testamento: «Justicia», por lo que se refería a su relación y valor para Dios y para el hombre;[18] «temor de

17. Éste, afirman los rabinos, era el objeto de los holocaustos. El objeto sugerido por las ofrendas por el pecado es demasiado ridículo para mencionarlo. El lenguaje usado respecto a los holocaustos nos recuerda la exhortación en el oficio para «la presentación de las mujeres»: «que ella pueda ser estimulada a dar gracias al Todopoderoso, que la ha librado de los dolores y peligros del dar a luz (שהצילה מחבלי יולדה), que son cosas milagrosas». (Comp. Hottingerus, Juris Hebr. Leges, ed. Tiguri, p. 233).
18. Comp. Josefo, Ant. xii. 2. 5.

Dios»,[19] en oposición a la jactancia y justicia propias del fariseísmo; y, por encima de todo, la expectativa persistente del próximo cumplimiento de las grandes promesas, y la de su importancia espiritual como «la Consolación de Israel».[20] El Espíritu Santo era sobre él; y por este mismo Espíritu[21] le había sido comunicada la respuesta de la misericordia divina al anhelo de su corazón. Y ahora sucedía tal cual le había sido prometido. «Movido por el Espíritu», vino al Templo cuando sus padres estaban presentando al niño Jesús, y lo tomó en sus brazos y prorrumpió en un éxtasis de acción de gracias. Ahora, verdaderamente, Dios había cumplido su palabra. Él no había de gustar la muerte hasta haber visto a Cristo el Señor. Ahora su Señor «podía despedirle en paz»[22] —dejarle ir[23] en bendito descanso de obra y vigilia—, puesto que él había realmente visto esta salvación que durante tanto tiempo iba siendo preparada para un mundo expectante y cansado: una luz gloriosa que, al ascender y aumentar, iluminaría la oscuridad de los paganos y sería el resplandor deslumbrante de la misión de Israel. Con este niño en sus brazos era como si estuviera en la cumbre de la visión profética, y veía los rayos dorados del amanecer lejano sobre las islas de los gentiles, y luego que se juntaban en su pleno resplandor alrededor de su tierra y pueblo queridos. No había nada judaico en lo que él dijo primero (Lucas 2:29-32), sino al contrario: sólo que era del Antiguo Testamento.

Pero su aparición inesperada, y aún más, lo inesperado de su acto y palabras, y la forma más inesperada aún en que lo que dijo

19. La expresión εὐλαβής, indudablemente se refiere al «temor de Dios». Comp. Delitzsch, Hebr. Br. pp. 191, 192; y Grimm, Clavis N. T., p. 180 *b*.

20. La expresión נחמה, «consolación», para designar la gran esperanza mesiánica —de donde el título mesiánico de *Menachem*—, ocurre con frecuencia (como en el Targum sobre Isaías y Jeremías y en muchos pasajes rabínicos). Es curioso que en varias ocasiones es puesta en boca de un Simeón (Chag. 16 *b*; Macc. 5 *b*; Shev. 34 *a*), aunque, naturalmente, no es el que se menciona en Lucas. La sugerencia de que este último era el hijo del gran Hillel y padre de Gamaliel, el maestro de san Pablo, aunque no es imposible por lo que se refiere al tiempo, no tiene apoyo en parte alguna, aunque es muy extraño que la Mishnah no tenga nada que decir acerca de él: «*lo niscar bamishnah*».

21. La mención del «Espíritu Santo» en el acto de hablar a individuos es frecuente en los escritos rabínicos. Esto, naturalmente, no implica su creencia en la Personalidad del Espíritu Santo (comp. Bemidb. R. 15; 20; Midr. sobre Rut 2:9; Yalkut, vol. i, pp. 221 *b* y 265 *d*).

22. El Talmud (Ber., última pág.) tiene un concepto curioso en el sentido de que, al despedirse de una persona, uno debería decir: «Ve *a* la paz», no «*en* paz» (no בשלום), ya que lo primero había sido dicho por Jetro a Moisés (Exodo 4:18), en lo cual prosperó; lo último, por David a Absalón (2.º Samuel 15:9), con lo que pereció. Por otra parte, al despedirse de un amigo difunto, hemos de decir «Ve *en* paz», según Génesis 15:15, y no «Ve *a* la paz».

23. La expresión ἀπολύειν, *absolvere, liberare, demittere*, es muy gráfica. Corresponde al hebreo פטר que también es usado para la muerte; como con relación a Simeón el Justo, Menach. 109 *b*; comp. Ber. 17 *a*; Targum sobre Cantares 1:7.

del niño Cristo se presentó ante sus mentes, llenó de asombro el corazón de sus padres. Y fue como si su asombro silencioso hubiera sido una pregunta no formulada, a la cual llegaba ahora la respuesta en palabras de bendición del anciano observador. Parecían místicas sus palabras, mas también eran proféticas. Pero ahora era el aspecto personal, o, mejor dicho, judaico, que en expresiones entrecortadas fue puesto ante la Virgen-Madre, como si toda la historia del Cristo sobre la tierra pasara en rápida sucesión ante los ojos de Simeón. Este niño, que ahora estaba otra vez en los brazos de la Virgen-Madre, había de ser una piedra de encrucijada; una piedra de fundamento y angular (Isaías 8:14), para caída y para levantamiento; una señal que iba a ser objeto de disputa; la espada del dolor personal que atravesaría el corazón de la madre; y así hasta el terrible fin, cuando el velo del externalismo que durante tanto tiempo había cubierto los corazones de los líderes de Israel sería rasgado, y el mal profundo de su corazón puesto al descubierto.[24] Ésta, por lo que se refería a Israel, era la historia de Jesús, de su Bautismo a la Cruz; y ésta es todavía la historia de Jesús, presente como siempre en el corazón de los creyentes, la Iglesia que ama.

Y no fue el cántico de Simeón el único himno de alabanza aquel día. Tiene un gran interés la persona que, llegando en aquel mismo momento, respondió en alabanza a Dios[25] por la promesa que veía de la próxima redención. La persona de Ana *(Channah)* va revestida de cierto misterio. Una viuda cuya desolación fue seguida por una larga vida de luto solitario; una de aquellas en cuyo hogar se había preservado la genealogía tribal.[26] Inferimos de esto, y del hecho de que era de una tribu que *no* regresó a Palestina, que la suya era una familia de alguna distinción. Es curioso que la tribu de Aser sola sea celebrada en la tradición por la hermosura de sus mujeres y su aptitud para casarse con Sumos Sacerdotes o reyes (Ber. R. 71, ed. Vars., p. 131 *b*, final; 99, p. 179 *a*, líneas 13 y 12 desde abajo).

Pero Ana tenía un derecho mejor a la distinción que por un linaje de su familia, o por el recuerdo fiel de breves goces de familia. Estos muchos años los había pasado en el Santuario,[27] en oración y ayuno, aunque no la clase del tipo de la justicia y satisfacción propias, que era la esencia de la religión popular. Y tampoco, al revés de los fariseos, era la Sinagoga el punto que amaba y al que recu-

24. *διαλογισμός*, generalmente usado en el sentido de malo.

25. El verbo *ἀνθομολογεῖσθαι* puede significar alabanza responsiva, o simplemente alabanza (הודה), que en este caso, sin embargo, sería igualmente en «respuesta» a la de Simeón, fuera en forma responsiva o no.

26. Todo el tema de las «genealogías» está tratado brevemente, pero bien, por Hamburger, Real-Encykl., sec. ii., pp. 291 y ss. Es lástima que Hamburger trate con tanta frecuencia sus temas desde un punto de vista de apologética judía.

27. No vale la pena discutir la curiosa sugerencia de que Ana vivía realmente en el Templo. Nadie vivía en el Templo, y menos una mujer, aunque el Sumo Sacerdote tenía habitaciones en él.

rría; sino el Templo, con su adoración simbólica e inefable, que el Rabinismo, seguro de sí mismo y racionalista, estaba reemplazando rápidamente, y para cuyos servicios el Rabinismo no podía hallar base real. Ni tampoco eran para ella la «oración y ayuno» la suma y compendio de la religión, suficientes en sí mismos; suficientes también ante Dios. En lo más profundo de su alma había un esperar anhelante de la «redención prometida», y ahora ciertamente cercana. Para su corazón de viuda la gran esperanza de Israel aparecía no tanto, como para Simeón, a la luz de la «consolación», sino más bien de la «redención». El exilio, al parecer sin esperanza, de su propia tribu, el estado político de Judea, la condición —social, moral y religiosa— de su propia Jerusalén: todo ello hacía arder en ella, como en los que pensaban de la misma forma, el anhelo profundo y sincero de que llegara el tiempo de la «redención» prometida. No había lugar tan apropiado para los tales como el Templo y sus servicios, lo único libre, puro, sin mancha y que señalaba hacia arriba y adelante; ninguna ocupación tan apropiada como «el ayuno y la oración». Y, bendito sea Dios, había otros, quizá muchos, así en Jerusalén. Aunque la tradición rabínica no hacía caso de ellos, eran la sal que preservaba la masa de la corrupción pestilente. A ella, como representante, ejemplo, amiga y amonestadora de los tales, le fue concedida, como profetisa, el reconocer a Aquel cuyo advenimiento había sido el deber de Simeón alabar. Y, día tras día, a los que esperaban la redención en Jerusalén, ella les hablaría de lo que sus ojos habían visto, aunque tuviera que ser en susurros y a media voz. Porque se hallaban en la ciudad de Herodes, la fortaleza del fariseísmo.

VIII

La visita y homenaje de los Magos y la huida a Egipto

Mateo 2:1-18

Con la presentación del niño Salvador en el Templo, y su reconocimiento —no ciertamente por los dirigentes de Israel, pero sí, característicamente, por los representantes de los que esperaban su advenimiento, si así puede decirse—, termina el prólogo del tercer Evangelio. Fuera cual fuera la fuente en que se originó la información —quizá, como se ha sugerido, su primera porción de la Virgen-Madre y la segunda de Ana; o bien las dos de aquella que, con amorosa reverencia y asombro, lo iba atesorando todo en su corazón—, sus maravillosos detalles no podían haber sido contados con mayor simplicidad, ni tampoco con una gracia más exquisitamente delicada.[1] Por otra parte, el prólogo al primer Evangelio, aunque los omita, da cuenta de otros incidentes de la infancia del Salvador. El plan de estos relatos, o de las fuentes de los cuales se originaron, puede explicar las omisiones en uno y otro caso. A primera vista puede parecer extraño que el cosmopolita Evangelio de Lucas describa lo que ocurrió en el Templo, y el homenaje de los judíos,

1. Apenas es necesario señalar lo evidencial que es esto de la veracidad del relato del Evangelio. En este sentido, los llamados Evangelios apócrifos forman un contraste burdo, y a veces repelente, con sus adornos de leyenda. Me he abstenido a propósito de reproducir ninguna de estas narraciones, en parte porque lo han hecho otros escritores, y en parte porque el único objeto que se consigue repitiéndolas —lo cual es un choque para la mente del cristiano— es el indicar el contraste entre los Evangelios canónicos y los apócrifos. Pero creo que para hacerlo ver basta una sola frase, sin necesidad de páginas de citas.

mientras que el Evangelio de Mateo, que era primariamente para los hebreos, registre el homenaje de los gentiles; y las circunstancias que determinaron la huida a Egipto. Pero de estos contrastes aparentes hay muchos en la historia de los Evangelios; discordancias que se resuelven en una gloriosa armonía.

La historia del homenaje al niño Salvador por los Magos la cuenta Mateo, en un lenguaje cuya brevedad es su mayor dificultad. Incluso su designación no está libre de ambigüedad. El término *Magos* es usado en la Septuaginta, por Filón, Josefo y por escritores seculares, en un mal sentido, por así decirlo, y en un buen sentido;[2] en el primer caso implicándose la práctica de la magia (ver Hechos 8:9; 13:6, 8); en el último, refiriéndose a los sabios-sacerdotes orientales (especialmente caldeos), cuyas investigaciones, en gran parte todavía misteriosas y desconocidas para nosotros, parece que abarcaban mucho conocimiento profundo, aunque no exento de superstición. Es a estos últimos que pertenecen los Magos de que habla Mateo. Su número —algo que carece de importancia— no puede ser averiguado.[3] Se han hecho varias sugerencias en cuanto al país del «Oriente» de que procedían. En el período de que se trata, la casta sacerdotal de los Medas y Persas estaba dispersada por varias partes del Este (Mill. u.s. p. 303), y la presencia en estas tierras de una diáspora judía importante, a través de la cual podían haber obtenido conocimiento de la gran esperanza de Israel,[4] queda suficientemente atestiguada por la historia judía. La opinión más antigua hace venir a los Magos de Arabia, aunque, en parte, sobre una base insuficiente.[5] Y en favor de ello hay, no sólo el estrecho intercambio

2. La evidencia en este punto la proporciona J. G. Müller en Herzog: Real-Encykl., vol. viii., p. 682. Todo el tema de la visita de los Magos es tratado con la mayor habilidad y erudición (al revés de Strauss) por el doctor Mill («On the Mythical Interpretation of the Gospels», part. ii., pp. 275 y ss.).

3. Se mencionan de varias formas, como doce (Aug. Chrysos.) o tres, esto último debido al número de dones. Existen otras leyendas, pero no vale la pena mencionarlas.

4. No hay evidencia histórica de que al tiempo de Cristo hubiera en las naciones gentiles la expectativa generalizada del Advenimiento de un Mesías en Palestina. Donde existía el conocimiento de una esperanza así, tenía que haberse derivado enteramente de fuentes judías. Las alusiones a ella por Tácito (Hist. v. 13) y Suetonio (Vesp. 4) se derivan evidentemente de Josefo, y sin duda se refieren a la dinastía Flavia y a un período de setenta años o más después del Advenimiento de Cristo. «El espléndido vaticinio en la cuarta Égloga de Virgilio», que el archidiácono Farrar considera como una de las «profecías inconscientes del paganismo», él mismo admite que se deriva de la Sibila Cumea, y se basa en los Oráculos de la Sibila, libro iii., lín. 784-794 (ed. Friedlieb, p. 86; ver Einl. p. xxxix). Casi todo el libro iii, incluyendo estos versos, es de paternidad judaica, y su fecha, probablemente, cerca del 160 a. de J. C. El archidiácono Farrar sostiene que, además de las referencias anteriores, «hay amplia prueba de que tanto en los escritos judíos como paganos, un mundo culpable y cansado estaba vislumbrando el advenimiento de su Libertador». Pero no ofrece evidencia alguna ni de los escritos judíos ni paganos.

5. Comp. Mill, u.s. p. 308, nota 66. La base aducida por algunos son referencias como las de Isaías 8:4; Salmo 72:10, y otros; y el carácter de los dones.

existente entre Palestina y Arabia, sino que desde el año 120 a. de J. C. al siglo sexto de nuestra era, los reyes de Yemen profesaban la fe judaica.[6] Porque si por un lado parece poco probable que algunos Magos orientales de modo espontáneo relacionaran un fenómeno celestial con el nacimiento de un rey judío, por otro se presentará evidencia que relacionará el significado adscrito a la aparición de «la estrella» en aquel tiempo particular, con la expectación judía del Mesías. Pero no adelantemos las cosas.

Poco después de la presentación del niño Salvador en el Templo, ciertos Magos del Oriente llegaron a Jerusalén con noticias extrañas. Habían visto el «ascenso»[7] de una aparición sidérea,[8] que ellos consideraban como señal del nacimiento del Mesías, rey de los judíos, en el sentido que en aquel tiempo se daba a esta designación. En consecuencia, habían acudido a Jerusalén para rendirle homenaje,[9] probablemente no porque se imaginaran que tenía que nacer en la capital judía,[10] sino porque de modo natural esperarían obtener información auténtica respecto a «dónde» podrían hallarle. En su simplicidad de corazón, los Magos se dirigieron en primer lugar al jefe de Estado. El rumor de una encuesta así, por parte de personas semejantes, había de esparcirse rápidamente por toda la ciudad. Pero produjo en el rey Herodes, y en la capital, una impresión muy diferente de los sentimientos de los Magos. El cruel Herodes, sin el menor escrúpulo, como era su costumbre, ante la más leve sospecha de peligro para su reinado —la mera posibilidad del Advenimiento de uno que tenía tales derechos a la lealtad de Israel y que, si era reconocido, evocaría un movimiento intenso en su favor—, debe haber quedado presa de pánico. No que él creyera las noticias, aunque el temor de su posibilidad tenía que introducirse en una naturaleza como la de Herodes, pero el mero pensamiento de que hubiera un Pretendiente con tales derechos, le llenaría de

6. Compárese el relato de esta monarquía judía en la «History of the Jewish Nation», pp. 67-71; también Remond, Vers. e. Gesch. d. Ausbreit. d. Judenth., pp. 81 y ss.; y Jost, Gesch. d. Isr., vol. v., pp. 236 y ss.

7. Ésta es la traducción correcta, y no «en el oriente», como suele traducirse, ya que la palabra ἀνατολή, que se usa en el versículo 1 está en plural, mientras que es usada en singular en los vv. 2 y 9.

8. Schleusner ha demostrado en abundancia que la palabra ἀστήρ, aunque primariamente significa estrella, es usada para constelaciones, meteoros y cometas; en resumen, tiene una aplicación muy extensa: «omne designare, quod aliquem splendorem habet et emittit» (Lex. in N. T., t. i., pp. 390, 391).

9. No como en nuestras versiones, «adorarle», que en este estado de la historia habría sido en absoluto incongruente, sino como un equivalente del hebreo השתחוה, como en Génesis 19:1. Con frecuencia en la Septuaginta y en los escritores profanos (comp. Schleusner, u.s., t. ii., pp. 749, 750, y Vortius, De Hebraismis N. T., pp. 637-641).

10. Ésta es la opinión generalmente, pero yo la creo errónea. Todo judío les habría dicho que el Mesías no había de nacer en Jerusalén. Además, la pregunta de los Magos implica su ignorancia respecto al «dónde» del Mesías.

sospecha, aprensión y rabia impotente. No es difícil hacerse cargo de que la ciudad entera debía haber participado en la «turbación» del rey, aunque sobre una base distinta. No era debido, como algunos han sugerido, por aprensión a los «males» o «calamidades» que, según las nociones populares, iban a acompañar al Advenimiento del Mesías. A lo largo de la historia de Cristo, la ausencia de tales «calamidades» nunca se hizo base de objeción para sus pretensiones mesiánicas; y esto, debido a que las «calamidades» no iban asociadas con el primer advenimiento del Mesías, sino con su manifestación final de poder. Y entre estos dos períodos se suponía que habría un intervalo más o menos largo, durante el cual el Mesías estaría «escondido», fuera en el sentido literal, o quizás en cuanto a su poder, o bien en los dos aspectos.[11] Esto nos permite comprender la pregunta de los discípulos referente a las señales de su venida y el fin del mundo, y la respuesta del Maestro (tal como se informa en Mateo 24:3-29). Pero el pueblo de Jerusalén tenía otra razón para temer. Conocían muy bien el carácter de Herodes, y cuáles serían las consecuencias para ellos, o para aquel de quien sospechara, por injusta que fuera la sospecha, de simpatizar con alguien que pretendiera el trono real de David.[12]

Herodes tomó medidas inmediatas, caracterizadas por su astucia usual. Llamó a todos los Sumos Sacerdotes, pasados y presentes, y a todos los rabinos entendidos,[13] y, sin comprometerse él mismo en cuanto al hecho de si el Mesías había ya nacido o sólo se le esperaba,[14] simplemente les propuso la cuestión del lugar de su nacimiento. Esto le mostraría a él hacia dónde la expectación judía esperaba la aparición de su rival, y, con ello, podía observar tanto el lugar como la gente en general, y, al mismo tiempo, posiblemente sacar a la luz los sentimientos de los líderes de Israel. Además, inquirió con diligencia respecto al tiempo preciso en que la aparición sidérea había atraído la atención de los Magos (Mateo 2:7). Esto le permitiría juzgar hasta qué punto en el tiempo tenía que hacer sus propias averiguaciones, puesto que el nacimiento del Pretendiente podía hacerse sincronizar con la primera aparición del fe-

11. Los escritores cristianos sobre estos temas han hecho coincidir generalmente llamadas «calamidades del Mesías» con su primera aparición. Parece que no se les ha ocurrido que si ésta hubiera sido la expectativa judía, se habría hecho una objeción preliminar a Jesús debido a su ausencia.

12. Sus sentimientos sobre esta materia serían representados, *mutatis mutandis*, por las expresiones en el Sanedrín, recogidas por Juan 11:47-50.

13. Tanto Meyer como Weiss han mostrado que ésta no fue una reunión del Sanedrín, si, realmente, este cuerpo tenía algo más que una existencia espectral durante el reinado de Herodes.

14. La pregunta hecha por Herodes (v. 4), «dónde había de nacer el Cristo», no se pone ni en pasado ni en futuro, sino con carácter intemporal. En otras palabras, les ponía delante un *caso* —un problema teológico—, pero no un *hecho*, pasado o futuro.

nómeno sidéreo. En tanto que viviera alguien nacido en Belén en el período comprendido entre la aparición primera de esta «estrella» y el tiempo de la llegada de los Magos, él no estaba seguro. La conducta subsiguiente de Herodes (v. 16) muestra que los Magos tienen que haberle dicho que su primera observación del fenómeno sidéreo había tenido lugar dos años antes de su llegada a Jerusalén.

Las autoridades de Israel reunidas sólo podían dar una respuesta a la pregunta de Herodes. Como muestra la traducción del Targum Jonatán, la predicción de Miqueas 5:2 era entonces entendida por todos como que indicaba a Belén como lugar de nacimiento del Mesías. Que ésta era la expectativa general se ve en el Talmud (Jer. Ber. ii. 4, p. 5 *a*), en que en una conversación imaginaria entre un árabe y un judío se nombra de modo «oficial» a Belén como lugar del nacimiento del Mesías. Mateo reproduce la declaración profética de Miqueas exactamente tal como estas citas eran hechas popularmente en aquel tiempo. Se recordará que, como el hebreo era una lengua muerta para el pueblo, las Santas Escrituras tenían que ser traducidas al dialecto popular, y la persona encargada de hacerlo era el *Methurgeman (dragoman)* o intérprete. Estas traducciones, que al tiempo de san Mateo no se permitía que fueran escritas, formaron el precedente, si no la misma base, para nuestro Targum ulterior. En resumen, en aquel tiempo cada uno «targumaba» por su cuenta, y estos «targumim» (como muestra el que tenemos sobre los profetas) no eran ni versiones literales[15] ni paráfrasis, sino algo intermedio, una especie de traducción interpretativa. El que, cuando «targumaban» los escritores del Nuevo Testamento, prefirieran hacer uso de una versión tan bien conocida y popular como la Septuaginta, no necesita explicación. El que ellos no se confinaran a ella, sino que, cuando era necesario, literal o «targúmicamente» tradujeran un versículo, se ve por las citas reales que hay en el Nuevo Testamento. Este «targumar» del Antiguo Testamento estaba de completo acuerdo con el método entonces general de poner las Sagradas Escrituras delante de una audiencia popular. No hay que hacer notar que los escritores del Nuevo Testamento «targumaban» como cristianos. Estos comentarios se aplican no sólo al caso que tenemos aquí en consideración (Mateo 2:6), sino de modo general a las citas que hay en el Nuevo Testamento procedentes del Antiguo.[16]

La conducta posterior de Herodes es la que corresponde a sus planes. Llamó a los Magos —por varias razones— secretamente.

15. En realidad, el Talmud establece de modo expreso, que «todo el que "targuma" un versículo en una forma literal (sin debida consideración a su significado) es un mentiroso». (Kidd. 49 *a*; comp., sobre el tema, Deutsch, «Literary Remains», p. 327).

16. El principio general en conformidad con el cual san Mateo tradujo Miqueas 5:2 «targúmicamente», puede, al parecer, cubrir todas las diferencias entre esta cita y el texto hebreo. Pero puede valer la pena —en este caso por lo menos—

Después de averiguar el tiempo preciso en que habían observado por primera vez la «estrella», los envió a Belén con la indicación de que le informaran cuando hubieran hallado al niño, bajo pretexto de que él igualmente deseaba ir a rendirle homenaje. Cuando ellos partieron de Jerusalén [17] para completar el objetivo de su peregrinaje, con gran sorpresa suya la «estrella» que había atraído su atención con su «ascenso» (según ya vimos), y que, según parece en el relato, no habían visto últimamente, una vez más apareció en el horizonte, y parece que se movía delante de ellos, hasta que «se detuvo encima de donde estaba el niño»; esto es, naturalmente, sobre Belén, no en ninguna casa en especial. Fuera que en una vuelta del camino, cerca de Belén, la perdieran de vista, o porque ya no hicieron caso de su posición, puesto que parecía adelantarles en el camino que ya se les había señalado —porque, sin duda, no necesitaban la estrella para que los guiara a Belén—, o porque el fenómeno celestial ahora desapareció, esto no lo indica el relato del Evangelio y no es importante. Bastó para ellos, y para nosotros, que habían sido dirigidos por las autoridades a Belén; cuando emprendieron el camino en dirección a la misma, el fenómeno sidéreo había aparecido una vez más; y, según les había parecido, había ido delante de ellos hasta que realmente estuvo sobre Belén. Y como en tiempos antiguos una «guía» tan extraordinaria por una «estrella» era una cosa de creencia y expectativa,[18] los Magos, desde su punto de vista, considerarían que era una confirmación plena de que habían sido rectamente dirigidos a Belén, y «se regocijaron con enorme gozo». Una vez en Belén no les sería difícil averiguar dónde se hallaba el niño, con motivo de cuyo nacimiento habían ocurrido estas mara-

---

examinar las diferencias de detalles. Dos de ellas son triviales, por ejemplo: «Belén, tierra de Judá», en vez de «Efrata»; «príncipes» en vez de «millares», aunque san Mateo puede haber indicado בְּאַלֻּפֵי («príncipes») en vez de בְּאַלְפֵי, como en *nuestro* texto hebreo. Quizá tradujera la palabra más correctamente de lo que hacemos nosotros, puesto que אֶלֶף significa no sólo un «millar» sino también una parte de una tribu (Isaías 60:22), un clan o *Beth Abh* (Jueces 6:15); comp. también Números 1:16; 10:4, 36; Deuteronomio 33:17; Josué 22:21, 30; 1.º Samuel 10:19; 23:23; en cuyo caso la personificación de estos «millares» (= nuestros «centenares») por sus jefes o «príncipes» sería una traducción «targúmica» muy apta. Dos divergencias más son importantes, por ejemplo: «No eres la menor» en vez de «aunque eres pequeña». Pero las palabras hebreas han sido traducidas también de otra manera: en siríaco, interrogativamente («¿eres tú pequeña?»), lo cual sugiere la traducción de Mateo; y en árabe tal como Mateo (véase Pocock, Porta Mosis, Notae, c. ii.; pero Pocock no da el Targum correctamente). Credner, con ingenio, sugiere que la traducción de Mateo puede haber sido causada por una traducción targúmica del hebreo צָעִיר por כזעיר; pero no parece haber notado que ésta es la traducción real en el Targum Jon. del pasaje. En cuanto a la segunda divergencia más importante en la última parte del versículo, puede ser mejor aquí dar como comparación la traducción del pasaje en el Targum Jonatán: «De ti saldrá delante de mí el Mesías, para ejercer dominio sobre Israel.»

17. No tiene que haber sido *por necesidad* de *noche*.
18. La prueba de esto la da E. Wetstein, Nov. Test., t. i., pp. 247 y 248.

villas. Parece que el abrigo temporal del «establo» había sido cambiado por la Sagrada Familia por una habitación permanente en una «casa» (5:11), y allí los Magos hallaron al niño Salvador con su madre. Con exquisito tacto y reverencia el relato no intenta ninguna descripción de la escena. Es como si el escritor sagrado hubiera entrado plenamente en el espíritu de san Pablo: «Y aun si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así» (2.ª Corintios 5:16). Y así es como debe ser. Es al gran hecho de la manifestación de Cristo —no lo que le rodea externamente, por precioso o conmovedor que pueda ser en relación con ningún ser terreno ordinario— a lo que hemos de dirigir nuestra mirada. Las cosas externas pueden ciertamente atraer nuestra naturaleza sensorial; pero detraen de la gloria incomparable de la gran realidad suprasensorial.[19] Alrededor de la Persona del Hombre-Dios, en la hora en que el homenaje del mundo pagano le era ofrecido por primera vez, no necesitamos, ni queremos, el tapiz de las circunstancias externas. Esta escena se comprende mejor, no por la descripción, sino en silencio, uniéndonos en el homenaje silencioso y en las silenciosas ofrendas de los «magos venidos del Oriente».

Antes de seguir adelante, hemos de hacernos dos preguntas: ¿Qué relación tiene este relato con la expectativa judaica? Y ¿hay alguna confirmación astronómica de este relato? Además de su interés intrínseco, la respuesta a la primera pregunta va a determinar si hay alguna base legendaria para el relato; mientras que de la segunda dependerá si el relato puede ser acusado verdaderamente de que, por parte de Dios, hubiera un acomodo a las supersticiones y los errores de la astrología. Porque si el conjunto era extranatural, y la aparición sidérea producida especialmente para acoplarse a los puntos de vista astrológicos de los Magos, no se daría una respuesta suficiente a la dificultad al decir que «las grandes catástrofes y los fenómenos excepcionales de la naturaleza se han sincronizado de una manera notable con los grandes sucesos de la historia humana» (archidiácono Farrar). Por otra parte, si la aparición sidérea no tiene origen sobrenatural y habría ocurrido igualmente de no haber habido Magos para dirigir a Belén, la dificultad queda eliminada del todo; pero el relato nos da otro ejemplo, a la vez, de la condescendencia de Dios al bajo nivel de mira de los Magos, y de su sabiduría y bondad en la combinación de las circunstancias.

Por lo que se refiere a la expectativa judía, basta con lo que se ha dicho en las páginas precedentes, para mostrar que el Rabinis-

19. En esto parece hallarse la más fuerte condenación de las tendencias romanas y romanizantes, que siempre están procurando presentar —o quizá, más bien, intrusar— las circunstancias externas. No es de este modo que el Evangelio nos presenta más plenamente lo espiritual, ni de esta manera que se hacen las impresiones más profundas y santas. La verdadera religión es siempre *objetivista*; la sensorial, *subjetivista*.

mo esperaba una clase muy distinta de homenaje mundial al Mesías que el de unos pocos Magos guiados por una estrella al hogar del niño. En realidad, lejos de servir como base histórica para el origen de una leyenda así, apenas podría imaginarse una caricatura más burda de la espera mesiánica judía. Igualmente fútil sería el buscar como fondo para este relato la predicción de Balaam (Números 24:17), puesto que es increíble que alguien pudiera haber entendido que se refería a una breve aparición sidérea a unos pocos Magos, a fin de llevarles a ver al Mesías.[20] Ni tampoco se puede representar como un intento de cumplir la profecía de Isaías[21] (Isaías 60:6, últimas cláusulas) de que «traerán oro e incienso y proclamarán las alabanzas de Jehová». Porque, suponiendo que este lenguaje figurado hubiera sido literalizado burdamente,[22] ¿qué habría sucedido a la otra parte de la profecía[23] que, naturalmente, tiene que ser tratada de la misma manera; sin hablar del hecho de que toda ella se refiere evidentemente no al Mesías (y menos aún en su infancia), sino a Jerusalén en su gloria en un día posterior? Así, fallamos en percibir ninguna base histórica para el origen de la leyenda del relato de Mateo, sea en el Antiguo Testamento o, menos aún, en la tradición judía. Y tenemos base para preguntar: Si el relato no es verdad, ¿qué explicación racional se puede dar de su origen, puesto que la invención del mismo no puede haber sido de ningún judío contemporáneo?

Pero esto no es todo. Parece, realmente, que no hay ninguna conexión lógica entre esta interpretación astrológica de los Magos y alguna supuesta práctica de la astrología entre los judíos. Pero, por extraño que parezca, los escritores han insistido mucho en esto.[24] La acusación, para decir lo menos posible, es burdamente exagerada.

20. Strauss (Leben Jesu, i., pp. 224-249) halla una base legendaria para el relato evangélico en Números 24:17, y también apela a las historias legendarias de escritores profanos sobre estrellas que habían aparecido al nacer grandes hombres.

21. Keim (Jesu von Nazara, i. 2, p. 377) abandona la apelación a las leyendas de los escritores profanos, adscribe sólo una influencia secundaria a Números 24:17 y pone énfasis en «la leyenda» de Isaías 60 con el éxito que el lector puede juzgar.

22. ¿Es posible imaginar que alguien haya podido inventar una «leyenda» a base de Isaías 60:6? Por otra parte, si el suceso tuvo realmente lugar, es fácil comprender en qué forma el simbolismo cristiano habría visto —aunque de modo poco crítico— una alumbración de ello en esta profecía.

23. La «multitud de camellos y dromedarios de Madián y de Efa» (v. 6), el «ganado de Cedar y los carneros de Nebayot» (v. 7), y «las islas» y «los navíos de Tarsis» (v. 9).

24. El tema de la astrología judía es tratado bien por el doctor Hamburger, tanto en el primero como en el segundo volumen de su Real-Encykl. El mejor sumario, aunque breve, es del doctor Gideon Brecher, «Das Transcendentale im Talmud». Gfrörer es, como de costumbre, unilateral, y no siempre de confianza en sus traducciones. Un curioso folleto por el rabino Thein (Der Talmud, od. das Prinzip d. planet Einfl.) es uno de los intentos más audaces para no hacer caso de los hechos palpables que se oponen al modo de ver propio. Los dichos de Hausrath sobre este tema, como en muchos otros, son afirmaciones sin apoyo de evidencia histórica.

El que hubiera impostores judíos —u otros orientales— que hicieran ver que tenían conocimientos astrológicos, y que estas investigaciones pueden haber sido llevadas a cabo por ciertos estudiosos judíos, se admite sin dificultad. Pero el lenguaje de desaprobación usado al referirse a estas actividades —tales como el que entre los astrólogos no se halla el conocimiento de la Ley (Deb. R. 8)—, y la afirmación enfática de que el que aprendía aunque fuera sólo una cosa de un Mago merecía la muerte, muestra cuál era el punto de vista oficial sobre este punto (comp. Shabb. 75 *a*). Naturalmente, los judíos (o, por lo menos, muchos en realidad), como ocurría entre los antiguos, creían en la influencia de los planetas sobre el destino de los hombres (ver, p. ej., Jos., Guerra vi. 5. 3). Pero era un principio expresado con vigor, e ilustrado con frecuencia en el Talmud, que esta influencia planetaria *no* se extendía a Israel (Shabb. 156 *a*). Hay que admitir que no siempre se era consecuente en poner en práctica lo que decían, y había rabinos que computaban el futuro de un hombre según la constelación (la *Mazzal*), fuese del día, o la hora, en que el individuo había nacido (Shabb. u.s.). Se suponía que algunas personas tenían una estrella propia (Moed K. 16 *a*), y las estrellas (representativas) de todos los prosélitos se decía que habían estado presentes en el monte Sinaí. En consecuencia, ellos también, como Israel, habían perdido la contaminación de la serpiente (pecado) (Shabb. 145 *b*; 146 *a*, comp. Yeb. 103 *b*). Un rabino dijo, incluso, que el éxito, la sabiduría, la duración de la vida y la posteridad dependían de la constelación (Moed K. 28 *a*). Estos modos de ver fueron sostenidos hasta que acabaron fundiéndose en una especie de fatalismo (comp. Baba K. 2 *b*; Shabb. 121 *b*), o bien en la idea de una «afinidad natal», por la cual las personas nacidas bajo las mismas constelaciones se creía que estaban en afinidad simpática (Ned. 39 *b*). La afirmación siguiente: que la conjunción de los planetas[25] afectaba a los productos de la tierra (Erub. 56 *a*; Ber. R. 10), ya no es astrológica; ni quizá tampoco el que un eclipse de sol pre-

25. La astronomía judaica distingue los siete planetas (las llamadas «estrellas errantes»); los doce signos del Zodíaco, *Mazzaloth* (Aries, Tauro, Géminis, Cáncer, Leo, Virgo, Libra, Escorpio, Sagitario, Capricornio, Acuario, Piscis), ordenados por los astrólogos en cuatro trígonos: el del fuego (1, 5, 9); el de la tierra (2, 6, 10); el del aire (3, 7, 11) y el del agua (4, 8, 12); y las estrellas. El libro cabalístico Raziel (fechado en el siglo once) los ordena en tres cuaternios: Los cometas, que son llamados flechas o «varas estelares», eran los que más dificultades ofrecían a los estudiosos. Los planetas (en su orden) eran: Shabbathai (el Sabático, Saturno); Tsedeq (justicia, Júpiter); Maadim (el rojo, color sangre, Marte); Chammah (el Sol); Nogah (esplendor, Venus); Cokhabh (la estrella, Mercurio); Lebhanah (la Luna). Las obras de la Cábala pintan nuestro sistema como un círculo, el arco inferior del cual consiste en Océanos, y el superior está lleno por la esfera de la tierra; luego viene la de la atmósfera circundante; luego, sucesivamente, los siete semicírculos de los planetas, cada uno acomodado al otro —para usar la ilustración cabalística— como las capas sucesivas de una cebolla (ver Sepher Raziel, ed. Lemb., 1873, pp. 9 *b*, 10 *a*). El día y la noche estaban divididos en doce horas (de 6 de la mañana a las 6 de la tarde, y de las 6 de

sagiaba mal para las naciones, o un eclipse de luna para Israel, porque las primeras calculaban el tiempo por medio del sol, e Israel, por medio de la luna.

Pero hay una declaración judaica ilustrativa que, aunque no astrológica, es de la mayor importancia, aunque parezca haber sido pasada por alto hasta ahora. Desde la aparición del conocido tratado de Münter sobre la estrella de los Magos,[26] los escritores se han esforzado para mostrar que la expectación judía de un Mesías estaba conectada con una conjunción sidérea peculiar, tal como la que ocurrió dos años antes del nacimiento de nuestro Señor (en 747 A.U.C., o 7 a. de J. C.), y esto a base de una cita del bien conocido comentarista judío Abarbanel (o mejor Abrabanel) (nacido en 1434, muerto 1508). En su Comentario sobre Daniel este rabino había dicho que la conjunción de Júpiter y Saturno en la constelación Piscis presagiaba no sólo los sucesos más importantes, sino que se referían especialmente a Israel (para probar lo cual da cinco razones místicas). Además argumenta que, como esta conjunción había tenido lugar tres años antes del nacimiento de Moisés, lo cual anunciaba la primera liberación de Israel, así también precedería al nacimiento del Mesías, y la liberación final de Israel. Pero el argumento falla no porque los cálculos de Abarbanel son inconcluyentes y aun erróneos,[27] sino porque es evidentemente injusto inferir el estado de la creencia judía al tiempo de Cristo de una idea o concepto casual astrológico de un rabino en el siglo quince. Hay, sin embargo, testimonio que nos parece no sólo de confianza, sino que abarca la tradición judaica más antigua. Está contenido en una de las más

---

la tarde a las 6 de la mañana). Cada hora estaba bajo la influencia de planetas sucesivos: así, domingo, 7 mañana, el Sol; 8 mañana, Venus; 9 mañana, Mercurio; 10 mañana, Luna; 11 mañana, Saturno; 12 mañana, Júpiter, y así sucesivamente. De modo similar, tenemos para el lunes, 7 mañana, la Luna, etc.; para el jueves, 7 mañana, Marte; para el miércoles, 7 mañana, Mercurio; para el jueves, 7 mañana, Júpiter; para el viernes, 7 mañana, Venus; y para el sábado, 7 mañana, Saturno. Los más importantes eran los *Tequphoth*, en que el Sol entraba, respectivamente, en Aries (Tek. *Nisan*, equinoccio de primavera, «cosecha»), Cáncer (Tek. *Tammuz*, solsticio de verano, «caluroso»), Libra (Tek. *Tishri*, equinoccio de otoño, «siembra»), Capricornio (Tek. *Tebheth*, solsticio de invierno, «frío»). Comp. Targ. Pseudo-Jon. sobre Génesis 8:22. De una Tequphah a otra había 91 días, 7 ½ horas. Por medio de una hermosa figura el polvo del Sol es llamado «limaduras del día» (como la palabra ξύσμα lo que cae de la rueda del Sol cuando éste gira, Yoma 20 *b*).

26. «Der Stern der Weisen», Copenhague, 1827. El tratado, aunque es citado con frecuencia, no parece haber sido estudiado de modo suficiente, y muchos escritores, al parecer, más bien han leído las referencias al mismo en el Handb. d. Math. u. Techn. Chronol. de Ideler. La obra de Münter contiene muchas cosas interesantes e importantes.

27. Para formarse un concepto adecuado de lo falso de un testimonio así, es necesario estudiar la historia de las investigaciones astronómicas y astrológicas de los judíos durante este período, de las cuales se da un magnífico resumen en Steinschneider, History of Jewish Literature (Ersch. u. Gruber, Encykl., vol. xxvii). Comp. también Sachs, Relig. Poes. d. Juden in Spanien, pp. 230 y ss.

pequeñas Midrashim, de las cuales se ha publicado últimamente una colección.[28] Debido a su importancia, debería hacerse de ello por lo menos una cita completa. La llamada Haggadah del Mesías *(Aggadoth Mashiach)* empieza como sigue: «Saldrá una estrella de Jacob. Hay una Boraita en el nombre de los rabinos: La setena en que viene el Hijo de David: en el primer año, no habrá suficiente comida; en el segundo año, se lanzarán las flechas del hambre; en el tercero, una gran hambre; en el cuarto, ni hambre ni abundancia; en el quinto, gran abundancia, y la Estrella brillará en el Oriente, y ésta es la Estrella del Mesías. Y brillará en el Este durante quince días, y si se prolonga, será para el bien de Israel; en el sexto, dichos (voces) y anuncios (oídos); en el séptimo, guerras, y al final del séptimo, hay que esperar al Mesías.» Una declaración similar ocurre al final de una colección de tres Midrashim, tituladas, respectivamente: «El libro de Elías», «Capítulos sobre el Mesías» y «Los misterios del rabino Simón, el hijo de Jochai» (Jellinek, Beth ha-Midrash, fasc. iii, p. 8), donde leemos que aparecería una Estrella en el Este dos años antes del nacimiento del Mesías. La afirmación es casi tan notable, tanto si representa una tradición previa al nacimiento de Jesús, como si se originó después de este acontecimiento. Pero dos años antes del nacimiento de Cristo, que, como hemos calculado, tuvo lugar en diciembre 749 A.U.C., o sea 5 años antes de la era cristiana, nos trae el año 747 A.U.C., o sea 7 antes de Cristo, en el cual una estrella así debía aparecer en el Este.[29]

¿Apareció, pues, una estrella así, realmente, en el Oriente siete años antes de la era cristiana? Astronómicamente hablando, y sin ninguna referencia a la controversia, no puede haber duda que la más notable conjunción de planetas —la de Júpiter y Saturno en la constelación de Piscis, que ocurre sólo una vez cada 800 años— tuvo realmente lugar no menos de tres veces en el año 747 A.U.C. o dos años antes del nacimiento de Cristo (en mayo, octubre y diciembre). Esta conjunción es admitida por todos los astrónomos. No sólo era extraordinario, sino que presentaba el espectáculo más brillante en el firmamento nocturno, de modo que no podía por lo menos de atraer la atención de los que observaban el firmamento sidéreo, pero especialmente de los que se ocupaban de la astrología. El año siguiente, esto es, el año 748 A.U.C., otro planeta, Marte, se

28. Por el doctor Jellinek, en una obra, en seis partes, titulada «Beth ha-Midrash», Leipz. y Viena, 1853-1878.

29. Sería, naturalmente, posible argumentar que el relato evangélico surgió de esta tradición judaica sobre la aparición de una estrella dos años antes del nacimiento del Mesías. Pero, como ya se ha mostrado, la hipótesis de un origen legendario judío es totalmente insostenible. Además, si Mateo 2 se hubiera derivado de esta tradición, el relato habría sido moldeado de modo muy distinto, y, más esencialmente, el intervalo de dos años entre la aparición de la estrella y el advenimiento del Mesías habría sido subrayado, en vez de ser, como ahora, cosa más bien inferida.

sagiaba mal para las naciones, o un eclipse de luna para Israel, porque las primeras calculaban el tiempo por medio del sol, e Israel, por medio de la luna.

Pero hay una declaración judaica ilustrativa que, aunque no astrológica, es de la mayor importancia, aunque parezca haber sido pasada por alto hasta ahora. Desde la aparición del conocido tratado de Münter sobre la estrella de los Magos,[26] los escritores se han esforzado para mostrar que la expectación judía de un Mesías estaba conectada con una conjunción sidérea peculiar, tal como la que ocurrió dos años antes del nacimiento de nuestro Señor (en 747 A.U.C., o 7 a. de J. C.), y esto a base de una cita del bien conocido comentarista judío Abarbanel (o mejor Abrabanel) (nacido en 1434, muerto 1508). En su Comentario sobre Daniel este rabino había dicho que la conjunción de Júpiter y Saturno en la constelación Piscis presagiaba no sólo los sucesos más importantes, sino que se referían especialmente a Israel (para probar lo cual da cinco razones místicas). Además argumenta que, como esta conjunción había tenido lugar tres años antes del nacimiento de Moisés, lo cual anunciaba la primera liberación de Israel, así también precedería al nacimiento del Mesías, y la liberación final de Israel. Pero el argumento falla no porque los cálculos de Abarbanel son inconcluyentes y aun erróneos,[27] sino porque es evidentemente injusto inferir el estado de la creencia judía al tiempo de Cristo de una idea o concepto casual astrológico de un rabino en el siglo quince. Hay, sin embargo, testimonio que nos parece no sólo de confianza, sino que abarca la tradición judaica más antigua. Está contenido en una de las más

---

la tarde a las 6 de la mañana). Cada hora estaba bajo la influencia de planetas sucesivos: así, domingo, 7 mañana, el Sol; 8 mañana, Venus; 9 mañana, Mercurio; 10 mañana, Luna; 11 mañana, Saturno; 12 mañana, Júpiter, y así sucesivamente. De modo similar, tenemos para el lunes, 7 mañana, la Luna, etc.; para el jueves, 7 mañana, Marte; para el miércoles, 7 mañana, Mercurio; para el jueves, 7 mañana, Júpiter; para el viernes, 7 mañana, Venus; y para el sábado, 7 mañana, Saturno. Los más importantes eran los *Tequphoth*, en que el Sol entraba, respectivamente, en Aries (Tek. *Nisan*, equinoccio de primavera, «cosecha»), Cáncer (Tek. *Tammuz*, solsticio de verano, «caluroso»), Libra (Tek. *Tishri*, equinoccio de otoño, «siembra»), Capricornio (Tek. *Tebheth*, solsticio de invierno, «frío»). Comp. Targ. Pseudo-Jon. sobre Génesis 8:22. De una Tequphah a otra había 91 días, 7 ½ horas. Por medio de una hermosa figura el polvo del Sol es llamado «limaduras del día» (como la palabra *ξύσμα* lo que cae de la rueda del Sol cuando éste gira, Yoma 20 *b*).

26. «Der Stern der Weisen», Copenhague, 1827. El tratado, aunque es citado con frecuencia, no parece haber sido estudiado de modo suficiente, y muchos escritores, al parecer, más bien han leído las referencias al mismo en el Handb. d. Math. u. Techn. Chronol. de Ideler. La obra de Münter contiene muchas cosas interesantes e importantes.

27. Para formarse un concepto adecuado de lo falso de un testimonio así, es necesario estudiar la historia de las investigaciones astronómicas y astrológicas de los judíos durante este período, de las cuales se da un magnífico resumen en Steinschneider, History of Jewish Literature (Ersch. u. Gruber, Encykl., vol. xxvii). Comp. también Sachs, Relig. Poes. d. Juden in Spanien, pp. 230 y ss.

pequeñas Midrashim, de las cuales se ha publicado últimamente una colección.[28] Debido a su importancia, debería hacerse de ello por lo menos una cita completa. La llamada Haggadah del Mesías *(Aggadoth Mashiach)* empieza como sigue: «Saldrá una estrella de Jacob. Hay una Boraita en el nombre de los rabinos: La setena en que viene el Hijo de David: en el primer año, no habrá suficiente comida; en el segundo año, se lanzarán las flechas del hambre; en el tercero, una gran hambre; en el cuarto, ni hambre ni abundancia; en el quinto, gran abundancia, y la Estrella brillará en el Oriente, y ésta es la Estrella del Mesías. Y brillará en el Este durante quince días, y si se prolonga, será para el bien de Israel; en el sexto, dichos (voces) y anuncios (oídos); en el séptimo, guerras, y al final del séptimo, hay que esperar al Mesías.» Una declaración similar ocurre al final de una colección de tres Midrashim, tituladas, respectivamente: «El libro de Elías», «Capítulos sobre el Mesías» y «Los misterios del rabino Simón, el hijo de Jochai» (Jellinek, Beth ha-Midrash, fasc. iii, p. 8), donde leemos que aparecería una Estrella en el Este dos años antes del nacimiento del Mesías. La afirmación es casi tan notable, tanto si representa una tradición previa al nacimiento de Jesús, como si se originó después de este acontecimiento. Pero dos años antes del nacimiento de Cristo, que, como hemos calculado, tuvo lugar en diciembre 749 A.U.C., o sea 5 años antes de la era cristiana, nos trae el año 747 A.U.C., o sea 7 antes de Cristo, en el cual una estrella así debía aparecer en el Este.[29]

¿Apareció, pues, una estrella así, realmente, en el Oriente siete años antes de la era cristiana? Astronómicamente hablando, y sin ninguna referencia a la controversia, no puede haber duda que la más notable conjunción de planetas —la de Júpiter y Saturno en la constelación de Piscis, que ocurre sólo una vez cada 800 años— tuvo realmente lugar no menos de tres veces en el año 747 A.U.C. o dos años antes del nacimiento de Cristo (en mayo, octubre y diciembre). Esta conjunción es admitida por todos los astrónomos. No sólo era extraordinario, sino que presentaba el espectáculo más brillante en el firmamento nocturno, de modo que no podía por lo menos de atraer la atención de los que observaban el firmamento sidéreo, pero especialmente de los que se ocupaban de la astrología. El año siguiente, esto es, el año 748 A.U.C., otro planeta, Marte, se

28. Por el doctor Jellinek, en una obra, en seis partes, titulada «Beth ha-Midrash», Leipz. y Viena, 1853-1878.

29. Sería, naturalmente, posible argumentar que el relato evangélico surgió de esta tradición judaica sobre la aparición de una estrella dos años antes del nacimiento del Mesías. Pero, como ya se ha mostrado, la hipótesis de un origen legendario judío es totalmente insostenible. Además, si Mateo 2 se hubiera derivado de esta tradición, el relato habría sido moldeado de modo muy distinto, y, más esencialmente, el intervalo de dos años entre la aparición de la estrella y el advenimiento del Mesías habría sido subrayado, en vez de ser, como ahora, cosa más bien inferida.

unió a esta conjunción. El mérito del descubrimiento de estos hechos, de los cuales no podemos presentar aquí la historia literaria,[30] pertenece al gran Keplero (De Stella Nova, etc. Praga, 1600), el cual colocó la Natividad de Cristo en el año 748 A.U.C. Esta fecha, sin embargo, es prácticamente imposible; pero además se ha mostrado que una conjunción así, por varias razones, no respondería a los requisitos del relato evangélico, por lo que se refiere a la guía a Belén. Pero da plena cuenta de la atención despertada en los Magos, y — aunque ellos no poseyeran el conocimiento de la expectación judaica antes descrita— del hecho que inquirieran de otros, especialmente de judíos. Aquí dejamos el dominio de lo cierto y entramos en el de lo probable. Keplero, que fue llevado al descubrimiento como resultado de una conjunción similar en 1603-1604, notó también que, cuando los tres planetas entraron en conjunción, fue visible entre Júpiter y Saturno una estrella evanescente, brillante, y de color peculiar, y sugirió que una estrella similar había aparecido bajo las mismas circunstancias en la conjunción que precedió a la Natividad. De esto, naturalmente, no hay, ni puede haber, certeza alguna. Pero, si fue así, esto podría ser «la estrella» de los Magos, «en su aparición». Hay todavía otra afirmación notable que también ha de ser asignada sólo al dominio de lo probable. En las tablas astronómicas de los chinos, de cuya veracidad y confiabilidad da testimonio una autoridad del calibre de Humboldt (Cosmos, vol. i, p. 92), fue notada la aparición de una estrella evanescente. Pingre y otros la han designado como un cometa, y calcularon su primera aparición en febrero 750 A.U.C., que es exactamente casi el tiempo en que los Magos dejarían Jerusalén para Belén, puesto que esto tiene que haber precedido a la muerte de Herodes, que tuvo lugar en marzo del mismo año. Además, se ha averiguado astronómicamente que una aparición sidérea así sería visible a los que partieron de Jerusalén, y que les indicaría —casi parecería ir delante de ellos— la dirección de Belén, y pasaría por encima (según el astrónomo doctor Goldschmidt) (ver Wieseler, Chron. Syn., p. 72). Esto, presentado de modo imparcial, son los hechos del caso; y aquí hay que

30. Los principales escritores sobre el tema han sido: Münter (u.s.), Ideler (u.s.) y Wieseler (Chronol. Synopse d. 4 Evang., 1843; y también en Herzog, Real-Enc., vol. xxi, p. 544, y finalmente en su Beitr. z. Würd. d. Ev., 1869). En nuestro propio país, los escritores, desde la aparición del artículo del profesor Pritchard («Star of the Wise Men») en el Dicc. de la Biblia del doctor Smith, vol. iii., generalmente han renunciado al argumento astronómico, sin indicar, sin embargo, claramente, si consideran la estrella como una guía milagrosa. No creo, naturalmente, poder presumir entrar en una discusión astronómica con el profesor Pritchard; pero como su razonamiento se basa en la idea de que la conjunción planetaria de 747 A.U.C. es considerada como la «Estrella de los Magos», su argumentación no se aplica ni al punto de vista presentado en el texto, ni al de Wieseler. Además, debo abstenerme de aceptar su interpretación del relato de Mateo.

dejar el tema en el estado presente de la información que poseemos.[31]

Sólo dos cosas se mencionan de esta visita de los Magos a Belén: el homenaje más humilde de carácter oriental, y sus ofrendas.[32] Vistos como regalos, el incienso y la mirra habrían sido extrañamente inapropiados. Pero sus ofrendas fueron evidentemente pensadas como ejemplos de los productos de su país, y su regalo fue, como en nuestros propios días, expresión del homenaje de su país al nuevo Rey hallado. En este sentido, pues, los Magos pueden ser verdaderamente considerados como los representantes del mundo gentil; su homenaje, como el reconocimiento primero, y en tipo, de Cristo, por parte de aquellos que hasta entonces habían estado «alejados»; y sus ofrendas, como simbólicas del tributo del mundo. Este significado más profundo la antigua Iglesia lo captó apropiadamente, aunque quizás equivocando su base. Este simbolismo, que se entrelaza, como el convólvulo, alrededor de la Planta Divina, ha hallado en el oro el emblema de la realeza; en la mirra, el de su humanidad, y esto, en la más plena evidencia de la misma, en su sepultura; y en el incienso, el de su Divinidad.[33]

Como siempre en la historia de Cristo, lo mismo aquí: la gloria y el sufrimiento aparecen en yuxtaposición. Era imposible que estos Magos pasaran a ser instrumentos inocentes de los designios criminales de Herodes; ni que el niño Salvador cayera víctima del tirano. Advertidos por Dios en un sueño, los «magos» regresaron «a su propio país por otro camino»; y la Sagrada Familia, advertida por el ángel del Señor en su sueño, buscó asilo temporalmente en Egipto. Burlado en su esperanza de alcanzar su objeto a través de los Magos, el tirano temerario intentó asegurarse del mismo mediante una matanza indiscriminada de todos los niños de Belén, y área circundante, de menos de dos años. Es verdad que, considerada la población de Belén, su número tenía que ser pequeño, probablemente unos veinte a lo más (según cómputos del archidiácono Farrar). Pero el hecho no por ello fue menos atroz; y estos niños pueden con razón ser considerados como los «protomártires», los primeros testigos de Cristo, «la flor del martirio» (*flores martyrum*, como los llama Prudencio). La matanza estuvo en consonancia con el carácter

31. Un punto de vista algo diferente es presentado en su trabajada y erudita edición del Nuevo Testamento por M. Brown McClellan (vol. i., pp. 400-402).

32. Algunas versiones traducen en 5:11 curiosamente cajas de «tesoros». La expresión es exactamente la misma que en Deuteronomio 28:12, para la cual la Septuaginta usa las mismas palabras que el Evangelista. La expresión es usada también en este sentido por los Apócrifos y por los escritores profanos. Comp. Wetstein y May Meyer *ad locum*. La tradición judaica expresa también la expectativa de que las naciones del mundo ofrecerían sus dones al Mesías. (Comp. Pes. 118 *b*; Ber. R. 78).

33. Así, no sólo los antiguos himnos (por Sedulius, Juvencus y Claudian), sino por los padres y escritores posteriores. (Comp. Sepp, Leben Jesu, ii. 1, pp. 102, 103.)

y anteriores medidas tomadas por Herodes.[34] Ni tampoco hemos de extrañarnos que no fuera registrada por Josefo, porque en otras ocasiones ha omitido sucesos que a nosotros nos parecen importantes.[35] El asesinato de unos pocos niños en una aldea insignificante no tenía por qué parecerle digna de ser notada en un reino manchado con tanta sangre. Además, Josefo tenía quizá un motivo especial para su silencio. Josefo siempre suprime cuidadosamente, en cuanto puede, todo lo que se refiere a Cristo,[36] probablemente no sólo en concordancia con sus propios puntos de vista religiosos, sino porque la mención de un Cristo podría haber sido peligrosa, y ciertamente inconveniente, en una obra escrita por una persona ambiciosa de su medro, especialmente para los lectores de Roma.

En dos pasajes de su propio Antiguo Testamento ve el Evangelista un cumplimiento en estos sucesos. La huida a Egipto es para él el cumplimiento de la expresión de Oseas: «De Egipto he llamado a mi Hijo» (Oseas 11:1). En la matanza de los «inocentes», busca el cumplimiento del lamento de Raquel (Jeremías 31:15) (que murió y fue enterrada en Ramá)[37] sobre sus hijos, los hombres de Benjamín, cuando los exiliados se reunieron en Ramá (Jer. 40:1), y allí hubo un amargo llanto ante la perspectiva de partir hacia una cautividad sin esperanza, y todavía un lamento más amargo cuando aquellos que podían haber estorbado en la marcha fueron exterminados sin misericordia. Los que han seguido atentamente el curso del pensamiento judío, y notado que la antigua Sinagoga debidamente leía el Antiguo Testamento como una unidad que siempre señala al Mesías como el cumplimiento de la historia de Israel, no se sorprenderán, sino que estarán completamente de acuerdo con la vista retrospectiva de Mateo. Las palabras de Oseas fueron, en su sentido más alto, «cumplidas» en la huida del Salvador a Egipto y su regreso.[38] Para un escritor inspirado, y aun para un verdadero lector judío del Antiguo Testamento, la cuestión referente a una profecía no podía ser: ¿Qué quería decir el profeta?, sino: ¿Qué quería decir la profecía?

34. Un ejemplo ilustrativo de la destrucción implacable de familias enteras por la sospecha de que su corona estaba en peligro ocurre en Ant. xv. 8. 4. Pero la sugerencia de que Bagoas había sufrido en manos de Herodes a causa de predicciones mesiánicas, es totalmente una invención de Keim (Schenkel, Bibel Lex., vol. iii., p. 37. Comp. Ant. xvii. 2. 4).

35. En la historia que Josefo da de Herodes, hay, además de omisiones, incompatibilidades en el relato, tales como la ejecución de Mariamne (Ant. xv. 3, 5-9, etc.; comp. Guerra i. 22. 3, 4), y la cronología (comp. Guerra i. 18. 2, comp. v. 9. 4; Ant. xiv. 16. 2, comp. xv. 1. 2 y otras).

36. Comp. con el artículo sobre Josefo en Smith y Wace, Dict. of Christian Biogr.

37. Ver la evidencia de ello resumida en «Sketches of Jewish Social Life in the Days of Christ», p. 60.

38. En realidad, la antigua Sinagoga aplicó realmente al Mesías Éxodo 4:22, sobre el cual se basan las palabras de Oseas. Ver la Midrash sobre el Salmo 2:7. La cita se da plenamente completa en nuestras notas sobre el Salmo 2:7 en el Apéndice IX.

Y esto sólo podía ser desplegado en el curso de la historia de Israel. De modo similar, los que han visto alguna vez en el pasado el prototipo del futuro, y han reconocido en los sucesos no sólo el principio sino los mismos rasgos de lo que había de venir, no pueden por menos que percibir, en el llanto amargo de las madres de Belén por los niños muertos, la realización plena de una descripción profética de la escena que tuvo lugar en los días de Jeremías. ¿No había oído, el mismo profeta, en el lamento de los cautivos a Babilonia, los ecos de la voz de Raquel en el pasado? Ni en el uno ni en el otro caso las declaraciones de los profetas (Oseas y Jeremías) habían sido *predicciones*: habían sido declaraciones *proféticas*. Ni en el uno ni en el otro caso hubo un «cumplimiento» literal: era escritural, y esto en el sentido más exacto del Antiguo Testamento.

IX

La vida del niño en Nazaret

Mateo 2:19-23; Lucas 2:39, 40

La estancia de la Sagrada Familia en Egipto tiene que haber sido de breve duración. La copa de las maldades de Herodes, y también la de su miseria, estaba a punto de rebosar. Durante la última parte de su vida, el temor de un rival en el trono le perseguía, y tuvo que sacrificar a millares, entre ellos los deudos más cercanos, para apaciguar este espectro.[1] Y, con todo, el tirano no tenía sosiego. Una escena más terrible que la de los últimos días de Herodes no la hallamos en la historia. Atormentado por temores sin nombre; presa de remordimientos inútiles, llamaba, frenético, a su esposa asesinada Mariamne, a la cual amaba con pasión, y a los hijos de ella; incluso intentando quitarse su propia vida; el delirio de tiranía, la pasión de sangre, le llevaban al borde de la locura. La enfermedad más asquerosa, tal que apenas puede ser descrita, se había adherido a su cuerpo,[2] y sus sufrimientos eran a veces de agonía. Por consejo de sus médicos, se hizo llevar a Callirhoe (este del Jordán), probando todos los remedios con la desesperación del que quiere evitar que se le escape la vida. Fue todo en vano. Esta horrible enfermedad, que se había apoderado de un anciano de setenta años, no quiso soltar su presa y persistió jugando a la muerte con un vivo. Él sabía que su hora final se acercaba, y se hizo llevar de nuevo a su palacio bajo las palmeras de Jericó. También lo sabían en Jerusalén, y, ya antes del último estadio de su enfermedad, dos

1. Y, a pesar de esto, Keim habla de su «Hochherzigkeit» y «natürlicher Edelsinn!» (Leben Jesu, i. 1, p. 184). Una evaluación más correcta es la de Schürer, Neutest. Zeitgesch., pp. 197, 198.
2. Ver la horrible descripción de su muerte en vida en Jos. Ant. xviii. 6. 5.

de los rabinos más honrados y amados —Judas y Matías— se habían puesto a la cabeza de una banda que quería barrer todos los rastros de su régimen idolátrico. Empezaron derribando la inmensa águila dorada que colgaba de la puerta grande del Templo. Los dos cabecillas, y cuarenta de sus seguidores, se dejaron apresar por los guardas de Herodes. Siguió a esto un juicio fraudulento en el teatro de Jericó. Herodes, llevado en una camilla, fue a la vez el acusador y el juez. Los «celotes», que habían dado una respuesta noble al tirano, fueron quemados vivos; y el Sumo Sacerdote, sospechoso de complicidad, depuesto.

Después de esto, el fin vino rápidamente. A su regreso de Callirhoe, sintiendo que se aproximaba su muerte, el rey hizo llamar a los más nobles de Israel por todo territorio de Jericó y los mandó encerrar en el Hipódromo, con órdenes a su hermana de que cuando él muriera fueran ejecutados inmediatamente, con la cruel esperanza de que el gozo del pueblo por su muerte se cambiara en luto. Cinco días después tuvo el último rayo de gozo en su camilla. Por terrible que sea decirlo, la alegría fue causada por una carta de Augusto que daba permiso a Herodes para ejecutar a su hijo Antípater, el falso acusador y verdadero asesino de sus dos medio hermanos Alejandro y Aristóbulo. La muerte del desgraciado príncipe fue apresurada por su intento de sobornar al carcelero cuando el ruido en el palacio, causado por un intento de suicidio de Herodes, le llevó a suponer que su padre había muerto realmente. Y ahora el terrible drama se apresuró a su fin. El nuevo acceso de rabia acortó una vida que ya se extinguía. Cinco días más, y el terror de Judea yacía cadáver. Había reinado treinta y siete años, treinta y cuatro desde su conquista de Jerusalén. Pronto el poder por el cual había luchado y cometido crímenes sin cuento pasó a sus descendientes. Un siglo más, y toda la raza de Herodes había desaparecido.

Prescindimos del bárbaro y teatral esplendor de su entierro en el castillo de Herodión, cerca de Belén. Los sucesos de las dos últimas semanas son el lívido fondo del asesinato de «los inocentes». Como hemos calculado, la visita de los Magos ocurrió en febrero 750 A.U.C. El día 12 de marzo fueron ejecutados los rabinos y sus adherentes. La próxima noche (o mejor, madrugada) hubo un eclipse de luna; la ejecución de Antípater precedió a la muerte de su padre en cinco días, y esta última ocurrió entre siete y catorce días antes de la Pascua, que en el año 750 tuvo lugar el 12 de abril.[3]

No hay necesidad de decir que Salomé (la hermana de Herodes)

3. Ver el cálculo en Wieseler, Synopse, pp. 56 y 444. «La Dissertatio de Horode Magno», por J. A. van der Chijs (Leyden, 1855) es muy clara y precisa. El doctor Geikie adopta la equivocación manifiesta de Caspari de que Herodes murió en enero del 753, y sostiene que la Sagrada Familia pasó tres años en Egipto. La repetida afirmación de Josefo de que Herodes murió cerca de la Pascua, debería haber sido suficiente para mostrar la imposibilidad de esta hipótesis. En realidad, apenas hay una fecha

y su marido eran demasiado prudentes para llevar a cabo la orden de Herodes con respecto a los nobles judíos encerrados en el Hipódromo. Su liberación, y la muerte de Herodes, fueron señaladas por los líderes del pueblo como sucesos gozosos en la llamada *Megillath Taanith*, o Calendario de Ayunos, aunque la fecha no está señalada de modo exacto. (Meg. Taan. xi. 1, ed. Vars., p. 16 *a*.) A partir de entonces el día pasó a ser *Yom Tobh*, esto es (día de fiesta) en que se prohibía el luto.[4]

Herodes había cambiado tres veces su testamento. En el primero, Antípater, el calumniador con éxito de Alejandro y Aristóbulo, había sido llamado su sucesor, mientras que los dos últimos habían sido nombrados reyes, pero no sabemos de qué distritos (Jos. Guerra i. 23. 5). Después de la ejecución de los dos hijos de Mariamne, Antípater fue nombrado rey, y, en caso de su muerte, Herodes, el hijo de Mariamne II. Cuando se demostró la traición de Antípater, Herodes hizo un tercer testamento, en el que nombraba como su sucesor a Antipas (el Herodes Antipas del Nuevo Testamento) (Jos. Ant. xvii. 6. 1; Guerra i. 32. 7). Pero unos pocos días antes de su muerte, Arquelao, el hermano mayor de Antipas (los dos hijos de Maltace, una samaritana), fue designado rey; Antipas, tetrarca de Galilea y Perea; y Felipe (el hijo de Cleopatra, de Jerusalén),[5] tetrarca del territorio al este del Jordán (Batanea, Traconitis, Auranitis y Panias). Estos testamentos reflejaban las distintas fases de sospecha y odio familiar por las que pasó Herodes. Aunque el emperador parece que le autorizó a designar su sucesor (Jos. Guerra i. 23. 5), Herodes, con prudencia, hizo que su disposición dependiera de la confirmación del emperador (Ant. xvii. 8. 2). Pero este permiso en modo alguno podía ser considerado como concedido. Arquelao, en realidad, había sido proclamado inmediatamente rey por el ejército; pero con prudencia declinó el título hasta que fuera confirmado por el emperador. La noche de la muerte de su padre, y las que siguieron, Arquelao las pasó, de modo característico, emborrachándose con sus amigos, y lo mismo las noches que siguieron (Ant. xvii. 8. 4; 9. 5). Pero el pueblo de Jerusalén no se conformaba fácilmente.

---

histórica en la vida de Herodes en la que los escritores competentes estén más de acuerdo que la de su muerte. Ver Schürer, Neutest. Zeit., pp. 222-223.

4. La Megillath Taanith misma, o Calendario de Ayunos, no menciona la muerte de Herodes. Pero el comentarista añade a las fechas 7.º Kislev (noviembre) y 2.º Shebaht (enero), las dos evidentemente incorrectas, la noticia de que Herodes había muerto —el día 2.º de Shebhat, Jannai también—, al mismo tiempo que cuenta una historia sobre el encarcelamiento y liberación de «setenta ancianos de Israel», evidentemente una modificación del relato de Josefo de lo que había pasado en el hipódromo de Jericó. En consecuencia, Grätz (Gesch. vol. iii, p. 427) y Derenbourg (pp. 101, 164) han considerado el 1.º de Shebhat como realmente el día de la muerte de Herodes. Pero esto es imposible; y sabemos bastante sobre las inexactitudes históricas de los rabinos para darle importancia seria a sus fechas.

5. Herodes se había casado no menos de diez veces. Ver su tabla genealógica.

Al principio se calmó al populacho con promesas generosas de amnistía y reformas (Ant. xvii. 8. 4). Pero la indignación provocada por el asesinato reciente de los rabinos pronto estalló en una tormenta de lamentación y luego de rebelión, que Arquelao aplastó con la matanza de no menos de tres mil, y esto dentro de los sagrados recintos del Templo (Ant. xvii. 2. 1-3).

Había otras dificultades más serias aún que le esperaban en Roma, adonde fue en compañía de su madre, su tía Salomé y otros parientes. Éstos, sin embargo, le abandonaron para esposar las pretensiones de Antipas, el cual apareció también delante de Augusto pidiendo la sucesión real que le había sido asignada en un testamento anterior. La familia herodiana, aunque intrigaban y clamaban cada uno por su cuenta, por razones que se entienden fácilmente, estaban de acuerdo en que no hubiera ningún rey, sino quedar bajo la soberanía de Roma; aunque, si había necesidad de un rey, preferían a Antipas en vez de Arquelao. Entretanto, nuevos problemas aparecieron en Palestina, que hubo necesidad de sofocar por medio del fuego, la espada y crucifixiones. Y ahora llegaron a la Ciudad Imperial dos nuevas diputaciones. Felipe, el hermanastro de Arquelao, a quien este último había dejado la administración de su reino, llegó para defender sus propios intereses, así como para apoyar a Arquelao (Ant. xvii. 11. 1; Guerra. ii. 6. 1). Al mismo tiempo llegó una diputación judía de cincuenta, de Palestina, acompañada por ocho mil judíos romanos, que clamaba por la deposición de toda la raza herodiana, a causa de sus muchos crímenes,[6] y la incorporación de Palestina a Siria, sin duda con la esperanza de la misma semiindependencia, bajo las mismas autoridades, de que gozaban sus correligionarios de las ciudades griegas. Augusto decidió confirmar el último testamento de Herodes, con ligeras modificaciones, de las cuales la más importante fue que Arquelao llevaría el título de etnarca, y que, si lo merecía, más adelante le sería cambiado por el de rey. Sus dominios serían Judea, Idumea y Samaria, con una renta de 600 talentos[7] (unas 230.000 libras est.). No hay que entrar en la historia del nuevo etnarca. Empezó su gobierno aplastando toda resistencia con la matanza general de sus oponentes. Dispuso del cargo de Sumo Sacerdote según los métodos de su padre. Pero le sobrepasó en crueldad, opresión, lujo y egoísmo burdo, y la más baja sensualidad, y esto, sin poseer el talento o la energía de Herodes.[8] Su breve reinado cesó en el año 6 de nuestra era, cuando fue desterrado por el emperador a la Galia, a causa de sus crímenes.

6. Ésta puede haber sido la base histórica de la parábola de nuestro Señor en Lucas 19:12-27.
7. Las rentas de Antipas eran 200 talentos, y las de Felipe 100 talentos.
8. Esto lo admite incluso Braun (Söhne d. Herodes, p. 8). A pesar de lo pretenciosa, esta obra no es de confianza por ser escrita en un espíritu de partido (judío).

Tiene que haber sido poco después del acceso de Arquelao,[9] pero antes de que hubieran llegado en realidad las noticias de ello a José en Egipto, que la Sagrada Familia regresó a Palestina. La primera intención de José había sido establecerse en Belén, donde habían vivido desde el nacimiento de Jesús. Había razones evidentes que le inclinaban a escoger Belén, si fuera posible, para evitar Nazaret, como lugar de su residencia. Su oficio, incluso si él no hubiera sido conocido en Belén, habría fácilmente suplido las modestas necesidades de su familia. Mas cuando, al llegar a Palestina, supo que el sucesor de Herodes era Arquelao, y también, sin duda, la manera en que había empezado su reinado, la prudencia común le llevó a retirarse con el Salvador niño de los dominios de este príncipe. Pero se necesitó dirección divina para decidirle a regresar a Nazaret.[10]

Tenemos muy pocas noticias en los Evangelios de los muchos años transcurridos en Nazaret, durante los cuales Jesús pasó de la infancia a la juventud, y de ésta a ser un hombre.

De su infancia se nos dice: «Y el niño crecía y se fortalecía, llenándose de sabiduría; y la gracia de Dios estaba sobre él» (Lucas 2:40); de su juventud, además del relato de las preguntas hechas a los rabinos en el Templo, el año antes de haber alcanzado la mayoría de edad judía, que «estaba sumiso a sus padres», y que «crecía y se fortalecía; llenándose de sabiduría; y la gracia de Dios estaba sobre él»; y que «seguía progresando en sabiduría, en vigor y en gracia ante Dios y ante los hombres». Considerando el amor y cariño con que era vigilada la infancia entre los judíos, marcando con no menos de ocho designaciones los varios estadios de su desarrollo,[11] y el profundo interés aplicado de modo natural a la vida en sus primeros años del Mesías, este silencio, en contraste con las casi blasfemas necesidades de los Evangelios apócrifos, nos enseña, una vez más, y de modo impresionante, que los Evangelios nos propor-

9. Colegimos esto por la expresión: «Pero al oír que Arquelao reinaba en Judea en lugar de Herodes, su padre.» Evidentemente, José no había oído quién era el sucesor de Herodes cuando salieron de Egipto. El archidiácono Farrar sugiere que la expresión «reinaba» («como un rey», βασιλεύει, Mateo 2:22) se refiere al período antes que Augusto hubiera cambiado su título de «rey» a etnarca. Pero no puede dársele mucha importancia a esto, puesto que la palabra se usaba para otros tipos de gobierno además del del rey, no sólo en el Nuevo Testamento y en los Apócrifos, sino también por Josefo, y aun los escritores clásicos.

10. Las palabras de Mateo 2:22, 23 dan la impresión de que tuvo dirección divina expresa de no entrar en el territorio de Judea. En este caso, viajaría a lo largo de la costa hasta llegar a Galilea. La impresión que se tiene es que no era su elección el establecerse en Nazaret.

11. *Yeled*, el niño recién nacido, como en Isaías 9:6; *Yoneq*, el niño que mama, Isaías 11:8; *Olel*, el niño que mama cuando empieza a pedir alimento, Lamentaciones 4:4; *Gamul*, el niño destetado, Isaías 28:9; *Taph*, el niño que se agarra a su madre, Jeremías 40:7; *Elem*, un niño que se hace fuerte; *Naar*, el muchacho, literalmente «uno que se suelta libremente»; y *Bachur*, el maduro. (Ver «Sketches of Jewish Social Life», pp. 103-104.)

cionan la historia del Salvador, no la biografía de Jesús de Nazaret.

San Mateo, realmente, resume toda la historia externa de la vida de Jesús en Nazaret en una frase. A partir de entonces Jesús se presentaría delante de los judíos de su tiempo —y, como sabemos, de todos tiempos—[12] con la designación distintiva: «de Nazaret», נצרי (*Notsri*), Ναζωραῖος, «el Nazareno». En la mente de un palestino se adheriría una significación especial al sobrenombre Mesías, especialmente en su conexión con la enseñanza general de la Escritura profética. Y aquí hemos de recordar que san Mateo de modo primario dirige su Evangelio a los lectores palestinos, y que es la presentación judaica del Mesías, como para satisfacer la expectativa judía. En esto no hay nada detractivo del carácter del Evangelio, no hay acomodación en el sentido de adaptación, puesto que Jesús no era sólo el Salvador del mundo, sino que era de modo especial el Rey de los judíos, y nosotros ahora lo estamos considerando tal como se presentaría ante la mente judía. En un punto todos estamos de acuerdo: su nombre era *Notsri* (de Nazaret). San Mateo, a continuación, indica hasta qué punto está esto en conformidad con la Escritura profética, no ya con una predicción específica, sino con todo el lenguaje de los profetas. De esto (comp. cap. 4 de este libro) los judíos derivaron no menos de ocho designaciones o nombres por los cuales había de ser llamado el Mesías. La más prominente entre ellas era la de *Tsemach*, o «Retoño». La llamamos más prominente no sólo por estar basada en el testimonio más claro de la Escritura (según Jeremías 23:5; 33:15 y, especialmente, Zacarías 3:18), sino porque, evidentemente, ocupaba el primer rango en el pensamiento judaico, estando personificada en su porción más antigua de su liturgia diaria: «Haz brotar pronto al Retoño de David, tu Siervo, y exalta su cuerno por medio de tu salvación... Bienaventurado eres tú, Jehová, que haces que brote el cuerno de Salvación» (15.ª alabanza). Ahora, lo que se expresa con la palabra *Tsemach* también lo transmite el término *Netser*, «Rama», en pasajes como Isaías 11:1, que se aplicaba también al Mesías (ver Apéndice IX). Así, empezando por Isaías 11:1, siendo *Netser* equivalente de *Tsemach*, Jesús, como *Notsri* o *Ben Netser* (así en Ber. R. 76) (comp. Buxtorf, Lexicon Talm. p. 1383), sería conocido o designado, en el habla popular, y con la base de la Escritura profética, con el exacto equivalente de la designación más conocida de Mesías.[13] Y lo más significativo de esto es el hecho de que no lo escogió Él mismo, ni fue un nombre dado por los hombres, sino que apareció, en la providencia de Dios,

12. Ésta es todavía la designación común, casi universal, de Cristo entre los judíos.

13. Todo esto se hace más evidente por medio de la ingeniosa sugerencia de Delitzsch (Zeitschr. für luther. Theol., 1876, part. iii, p. 402) de que el significado real, aunque no la traducción literal, de las palabras de Mateo sería כי נצר שמו : «porque Nezer (rama) es su Nombre».

de lo que de otro modo podría haberse llamado el accidente de su residencia. Admitimos que éste es un modo de ver judío; pero este Evangelio es el punto de vista del Mesías judío.

Así, tomando este título judío en su significación judía, tiene también un significado más profundo para todos los hombres. La idea de Cristo como la «Rama» colocada divinamente (simbolizada por su residencia primera designada divinamente), pequeña y despreciada al brotar, o apenas de visible apariencia (como Nazaret y los Nazarenos), pero destinada a crecer como la Rama brotada de la raíz de Isaí, es maravillosamente verdadera de toda la historia del Cristo, tanto de su bosquejo hecho por «los profetas», como de la forma que exhibió en la realidad. Y, así, para todos, judíos o gentiles, la guía divina a Nazaret y el nombre Nazareno presentan el más verdadero cumplimiento de las profecías de su historia.

No podría imaginarse un mayor contraste que el que hay entre los intrincados estudios escolásticos de los de Judea, y las actividades enérgicas que ocupaban a los hombres en Galilea. Era una expresión común: «Si una persona quiere hacerse rica, que se vaya al Norte; si quiere hacerse sabia, que se vaya al Sur»; y a Judea, en realidad, acudía, del arado y el obrador, cualquiera que quisiera hacerse «entendido en la Ley». En cambio, la misma proximidad del mundo gentil, el contacto con los grandes centros comerciales cercanos, y el constante intercambio con extranjeros que pasaban por Galilea siguiendo una de sus grandes rutas mundiales, hacían que la exclusividad cerrada de los del Sur fuera imposible allí. Galilea era para el Judaísmo «el patio de los gentiles»; las escuelas rabínicas de Judea, su Santuario interior. La disposición natural del pueblo, incluso el suelo y clima de Galilea, no eran favorables a la pasión dominante y absorbente de los estudios rabínicos. En Judea todo parecía invitar a la retrospección y a la introspección; favorecer los hábitos del pensamiento y el estudio solitario, hasta estimular el fanatismo. Milla tras milla, cuando se viajaba hacia el Sur, se acumulaban recuerdos del pasado y se elevarían por dentro pensamientos acerca del futuro. Evitando las grandes ciudades como centros del paganismo aborrecido, el viajero se encontraría con pocos extranjeros, pero en todas partes hallaba a los enjutos representantes de lo que era considerado la excelencia superlativa de su religión. Éstos eran la encarnación de la piedad y el ascetismo religioso judaico, los posesores y expositores de los misterios de su fe, el manantial de su sabiduría, quienes no sólo estaban ellos mismos seguros del cielo, sino que conocían sus secretos, y eran su misma aristocracia; hombres que podían decir todo lo imaginable acerca de su propia religión, avezados en los preceptos más minuciosos, y que podían interpretar cada letra y rasgo de la Ley; es más, los que en realidad podían «soltar y atar», decidir si una acción era legítima o ilegítima, y «remitir o retener pecados», al declarar a un hombre

responsable o libre de sacrificios expiatorios, o bien punible en éste o el otro mundo. Ningún fanático hindú se inclinaría más humildemente ante los santos brahmines, ni un devoto romanista veneraría más a los miembros de una fraternidad santa, que un judío a sus rabinos.[14] La razón, el deber y el precepto juntos le amarraban a reverenciarlos tal como reverenciaba al Dios del cual ellos eran los intérpretes, representantes, diputados, compañeros íntimos, casi colegas, en el Sanedrín celestial. Y a su alrededor, incluso la misma naturaleza parecía favorecer estas tendencias. Incluso en aquel tiempo Judea estaba relativamente desolada, yerma, gris. Las ciudades de antiguo renombre decaían; el escenario de la región montuosa era solitario; las colinas, desnudas, abruptas; los bancales, rocosos, de los cuales el cultivo asiduo y difícil sacaba un magro rendimiento; las llanuras, amplias, solitarias; los valles, profundos, entre montes; las alturas, de piedra caliza, con la Jerusalén gloriosa a la distancia siempre como fondo; todo ello favorecía el pensamiento solitario y la abstracción religiosa.

Las cosas eran muy distintas en Galilea. El paisaje sonriente de la Baja Galilea invitaba al campesino a una labor fácil. Incluso la región montañosa de la Alta Galilea[15] no era, como la de Judea, sombría, solitaria, deprimente, sino ancha, libre, fresca y vigorizante. Apenas podía imaginarse un terreno más hermoso que el de la Galilea propia: colinas, valles, lagos. Fue aquí que Aser había «mojado su pie en aceite». Según los rabinos, era más fácil cultivar un bosque de olivos en Galilea que un niño en Judea. El trigo se daba en abundancia; el vino, aunque no tan abundante como el aceite, era rico y generoso. Era proverbial que todos los frutos crecían allí a la perfección, y en conjunto el coste de la vida era aproximadamente un quinto del de Judea. Y, además, ¡qué enjambre de población y qué actividad! Dejando a un lado un buen margen para la exageración, no podemos pasar por alto el dato de Josefo de que había unas 240 poblaciones en Galilea, con un promedio de 15.000 habitantes cada una. En los centros de industria se ejercitaban todos los oficios conocidos entonces; el labrador proseguía su feliz tarea en el suelo fecundo, mientras que junto al lago de Genezaret, de hermosura sin rival, con sus aldeas ricas y encantadores retiros, los

14. Una de las ilustraciones más curiosamente absurdas de esto es la siguiente: «El que se suena la nariz en la presencia de su rabino es digno de muerte» (Erub. 99 *a*, línea 11 desde abajo). El *dictum* es apoyado por una alteración en el texto de Proverbios 8:36.

15. Galilea cubría las antiguas posesiones de Isacar, Zabulón, Neftalí y Aser. «En tiempo de Cristo se extendía hacia el norte a las posesiones de Tiro, por un lado, y de Siria, por el otro. Al sur estaba limitada por Samaria; el monte Carmelo al oeste, y el distrito de Escitópolis al oriente; mientras que el Jordán y el lago de Genezaret formaban el límite general oriental.» (Sketches of Jewish Soc. Life, p. 33.) Estaba dividida en Galilea Alta y Baja; la primera empezaba «donde los sicomoros cesaban». La pesca en el lago de Galilea era permitida a todos, sin trabas (Baba K. 81 *b*).

pescadores se dedicaban a sus tareas. Junto a sus aguas, sobre las que se expandía un cielo azul profundo, o tachonado de innumerables estrellas claramente visibles por la noche, un hombre se sentía constreñido por la misma naturaleza a meditar y orar, pero no a dejarse llevar por un fanatismo mórbido.

Con toda seguridad, Galilea, dadas estas condiciones, no era el hogar del Rabinismo, sino el de espíritus generosos, corazones impulsivos y ardientes, de un intenso nacionalismo, de costumbres sencillas y piedad sincera. Naturalmente, habría el reverso de esta pintura. Una raza así era excitable, apasionada, violenta. El Talmud los acusa de pendencieros (קַנְטְרָנִין , «rencillosos» [?]; Ned. 48 *a*), pero admite que se preocupaban más de su honor que del dinero. El gran maestro ideal de las escuelas palestinas era Akiba, y uno de sus oponentes más destacados, un galileo, el rabino José (Siphré sobre Números 10:19, ed. Friedmann, 4 *a*; Chag. 14 *a*). En las observancias religiosas la práctica de los galileos era muy simple; por lo que se refería a la ley canónica, con frecuencia adoptaban puntos de vista independientes, y generalmente seguían interpretaciones que, en oposición a Akiba, se inclinaban por una aplicación moderada y racional, podríamos decir más humana que el tradicionalismo.[16] El Talmud menciona varios puntos en que la práctica de los galileos difería de los de Judea, todos ellos en la dirección de una tendencia más práctica[17] o un alivio del rigorismo rabínico.[18] Por otra parte, se les tenía en poca estima porque descuidaban el tradicionalismo, y eran incapaces de elevarse a sus alturas especulativas, y preferían lo atractivo de la Haggadah a las sutilezas lógicas de la Halakhah.[19] Había un desprecio general en los círculos rabínicos por todo lo que era galileo. Aunque el habla de Judea o de Jerusalén distaba mucho de ser pura,[20] se acusaba a la gente de Galilea especialmente de descuidar el estudio de su lengua, cargada de errores gramaticales y, especialmente, con una pronunciación absurda, que a veces llevaba a equivocaciones ridículas.[21] «Galileo, ¡necio!», era una expresión

16. De lo cual, Jochanan, el hijo de Nuri, se puede considerar como el exponente.

17. Como en la relación entre la novia y el novio, el cese del trabajo el día antes de Pascua, etc.

18. Por ejemplo, en cuanto a los animales que era legítimo comer, los votos, etc.

19. Las diferencias doctrinales, o más bien halákhicas, entre Galilea y Judea las hacen notar parcialmente Lightfoot (Chronogr. Matth. praem., lxxxvi.), y Hamburger (Real-Enc. i., p. 395).

20. Ver Deutsch, Remains, i., p. 395.

21. Las diferencias de pronunciación y vocabulario son indicadas por Lightfoot (u.s. lxxxvii.) y por Deutsch (u.s., pp. 357, 358). Hay varios ejemplos mencionados de equivocaciones ridículas que aparecen por causa de esta pronunciación. Así, una mujer cocinó lentejas (טלפחי) para su marido, en vez de dos pies (de un animal, טלפי) como él deseaba (Nedar. 66 *b*). En otra ocasión, una mujer pronunció mal: «Ven, te daré leche», y resultó en vez de ello: «Compañero, la mantequilla te devora» (Erub., 53 *b*). En el mismo sentido hay muchas otras historietas. Comp. también Neubauer, Géogr. du Talmud, p. 184, G. de Rossi, Della lingua prop. di Cristo, Dissert. I., *passim*.

tan común, que una señora culta la usó contra un hombre tan grande como el rabino José, de Galilea, porque él había usado dos palabras innecesarias al preguntarle a ella el camino hacia Lida (Erub. 53 *b*),[22] antes de darse cuenta de su talento y su sabiduría.[23]

Entre este pueblo, y en aquel país, pasó Jesús la mayor parte de su vida sobre la tierra. Generalmente, este período puede describirse como el de su verdadero y pleno desarrollo humano —físico, intelectual y espiritual—, de sumisión externa a los hombres y sumisión interna a Dios, con los resultados consiguientes de «sabiduría», «favor» y «gracia». Así pues, este período era necesario si Cristo había de ser un *verdadero Hombre*, y no se puede decir que fuera perdido, incluso en lo que se refiere a su obra como Salvador. Fue más que la preparación para esta obra; fue el comienzo de ella: subjetivamente (y pasivamente), la abnegación personal de la humillación en su sumisión voluntaria; y objetivamente (y activamente), el cumplimiento de toda justicia por medio de él. Pero en este «misterio de la piedad» sólo podemos mirar desde lejos, haciendo notar simplemente que eran casi necesarios para nosotros estos treinta años de Vida Humana, para que el pensamiento sobrecogedor de su Divinidad no pueda oscurecer el de su Humanidad. Pero si Él estuvo sometido a tales condiciones, éstas, en la naturaleza de las cosas, tienen que haber afectado a su desarrollo. No es, pues, presunción el que, sin romper el silencio de la Sagrada Escritura, sigamos los diversos estadios de la vida de Nazaret, ya que cada uno, por así decirlo, está señalado por un sumario breve pero enfático en el tercer Evangelio.

Con respecto a la vida en la infancia leemos: «Y el niño crecía y se fortalecía, llenándose de sabiduría; y la gracia de Dios estaba sobre él» (Lucas 2:40). Esto marca, por así decirlo, el peldaño primero en la escalera. Habiendo entrado en la vida como un infante o niño Divino, empezó como un niño humano, sometido a todas sus condiciones, aunque perfecto en ellas.

Estas condiciones eran para aquel tiempo, realmente, las más felices concebibles, y que sólo siglos de formación vital por el Antiguo Testamento podían haber hecho posibles. El mundo gentil aquí presentaba un contraste terrible, tanto por lo que se refería a la relación entre padres e hijos, como en el carácter y objeto moral de su crianza. La educación empieza en el hogar, y no había hogares como los de Israel; es impartida por la influencia y el ejemplo, antes de que llegue por la enseñanza; y se adquiere por lo que se ve y se oye, antes de que sea enseñada laboriosamente en los libros; su

22. El rabino había preguntado: «¿Qué camino lleva a Lida?», usando las cuatro palabras. La mujer le indicó, puesto que no era legítimo multiplicar las palabras con una mujer que debía haber preguntado: «Lida, ¿hacia dónde?»

23. De hecho, sólo se mencionan cuatro grandes rabinos galileos. Los galileos se dice que estaban más inclinados hacia cuestiones místicas (¿cabalísticas?).

objeto real pasa a ser sentido de modo espontáneo, antes de que su objetivo sea buscado de modo consciente. Lo que los padres y madres judíos eran y lo que sentían por sus hijos; y la reverencia, afecto y cuidado con que éstos luego les devolvían lo que habían recibido, es conocido por todo lector del Antiguo Testamento. La relación de padre tiene su sanción más elevada y su personificación en la de Dios hacia Israel; la ternura y el cuidado de una madre, la de la vigilancia, compasión y clemencia del Señor sobre su pueblo. La relación semidivina entre hijos y padres aparece en la colocación del Quinto Mandamiento, que implica mucho más que deberes externos en la forma en que está expresado. No hay castigo más pronto que el de su infracción (Deuteronomio 21:18-21), ni descripción más terriblemente realista que la venganza que recibe este pecado (Proverbios 30:17).

Desde los primeros días de su existencia, el niño de padres judíos estaba rodeado por una atmósfera religiosa. Habiendo sido admitido en el número del pueblo escogido de Dios, por el rito profundamente significativo de la circuncisión, cuando su nombre fue pronunciado por primera vez en los acentos de la oración,[24] a partir de entonces estaba separado para Dios. Tanto si aceptaba como si no los privilegios y obligaciones implicados por esta dedicación, le llegaban directamente de Dios, lo mismo que las circunstancias de su nacimiento. El Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios de Israel, el Dios de las promesas, le reclamaba, con todas las bendiciones que esto transmitía, y la responsabilidad que resultaba de ello. Y el primer deseo que se expresaba para él era que, «tal como había sido unido al pacto», del mismo modo pudiera sucederle en relación a la «Torah» (Ley), la «Chuppah» (el baldaquino matrimonial) y «las buenas obras»; en otras palabras, que pudiera vivir «piadosa, sobria y justamente en este mundo actual», una vida santa, feliz y dedicada a Dios. Y no podía dudar un momento de qué cosa era lo que constituía esto. Poniendo a un lado las interpretaciones rabínicas sobrepuestas, el ideal de la vida era presentado en la mente del judío en cien formas diferentes, y ninguna quizá más popular que en las palabras: «Éstas son las cosas de cuyo fruto goza un hombre en este mundo, pero su posesión continúa en el próximo: el honor a padre y madre, las obras piadosas, el amor a la paz entre los hombres, y el estudio de la Ley, que es equivalente a todos ellos» (Peah. i. 1). Esta devoción a la Ley era, sin duda, para el judío el todo en todo, la suma de sus actividades intelectuales, el objetivo de la vida. ¿Qué podía hacer mejor un padre que procurar para su hijo este beneficio inestimable?

24. Ver la información sobre estos ritos en la circuncisión de Juan el Bautista, en el cap. IV de este libro.

La primera educación era por necesidad la de la madre.[25] Incluso el Talmud lo admite, cuando, entre otros dichos de los sabios, recuerda uno de la escuela del rabino Jannai, al efecto de que el conocimiento de la Ley puede ser buscado en aquellos que lo han mamado en el pecho de su madre (Ber. 63 *b*). Y lo que eran las verdaderas madres de Israel, lo sabemos no sólo por los ejemplos del Antiguo Testamento, por la alabanza a la mujer en el libro de Proverbios y por los dichos del hijo de Sirac (Ecclesiásticus iii),[26] sino también por la mujer judía del Nuevo Testamento.[27] Si, según un principio tradicional, algo curioso, las mujeres podían prescindir de las obligaciones positivas que correspondían a ciertos períodos de tiempo (como el ponerse filacterias), otros deberes religiosos caían de modo exclusivo sobre ellas. La comida del sábado, el encender la lámpara el sábado y el poner aparte una porción de la masa del pan de la casa, éstas eran actividades con las que cada «Taph», cuando se agarraba a la falda de su madre, tenía que estar familiarizado. Incluso antes de que pudiera seguirla en estos deberes religiosos caseros, los ojos del niño tenían que verse atraídos por la *Mezuzah* colocada en el poste de la puerta, en que el nombre del Altísimo, en la parte exterior del pequeño pergamino doblado (en el cual estaban inscritos Deuteronomio 6:4-9 y 11:13-21), era tocado con reverencia por cada uno que entraba y salía, y luego besaba los dedos que se habían puesto en contacto con el Nombre Santo (Jos. Ant. iv. 8. 13; Ber. iii. 3; Megill. i. 8; Moed K. iii). En realidad, el deber de la *Mezuzah* era incumbente a las mujeres también, y uno puede imaginarse que había sido en el hogar pagano de Lois y Eunice, en la dispersión lejana, donde Timoteo aprendería a preguntarse, primero, y luego a comprender su significado. Y ¡qué lecciones del pasado y para el presente no estarían relacionadas con ella! En la opinión popular era el símbolo de la guarda divina sobre los hogares de Israel, el emblema visible de este himno gozoso: «El Señor guardará tu salida y tu entrada, desde ahora y para siempre» (Salmo 121:8).

No podía haber existido historia o leyenda nacional que pudiera compararse con las que una madre judía podía contar para tener a su hijo pendiente de sus labios. Y era su propia historia —la de su tribu, clan, quizá familia—; del pasado, ciertamente, pero también del presente, y más aún del futuro glorioso. Mucho antes de que pudiera ir a la escuela o incluso a la Sinagoga, las oraciones privadas

25. Comp. «Sketches of Jewish Social Life», pp. 86-160, la literatura citada allí: Duschak, Schulgesetzgebung d. alten Isr.; y el doctor Marcus, Paedagog. d. Isr. Volkes.

26. La contrapartida se halla en Ecclesiasticus xxx.

27. Además de las santas mujeres que se nombran en los Evangelios, quisiéramos referirnos a las madres de los hijos de Zebedeo, a la de Marcos, a Dorcas, Lidia, Lois, Eunice, Priscila, a la «señora elegida» de Juan y a otras.

y unidas y los ritos domésticos, fuera en el sábado semanal o las temporadas festivas, se imprimirían de modo indeleble en su mente. A mitad del invierno había la iluminación festiva de cada hogar. En muchas casas, la primera noche se encendía sólo una vela, la siguiente dos, y así sucesivamente hasta el octavo día; y el niño aprendía que esto era simbólico y conmemorativo de la dedicación del Templo, su purificación, y la restauración de sus servicios por aquel corazón de león: Judas el Macabeo. Luego venía, al principio de la primavera, el período del jolgorio del *Purim*, la fiesta de Ester y de la liberación de Israel realizada a través de ella, con sus regocijos ruidosos. Aunque la Pascua podía llamar al resto de la familia a Jerusalén, la exclusión rígida de toda levadura durante toda la semana no dejaría de causar su impresión. Luego, después de la Fiesta de las Semanas, venía el verano soleado. Pero su cosecha de oro y sus frutos sazonados le recordarían la primera dedicación de las primicias y de lo mejor al Señor, y de la solemne procesión en la que aquello era llevado a Jerusalén. Cuando el otoño sacudía las hojas, la Fiesta del Nuevo Año hablaba de que el hombre tenía que pasar cuentas en el gran Libro del Juicio, y ser fijado su destino para bien o para mal. Luego seguía la Fiesta del Día de Expiación, con sus tremendas solemnidades, el recuerdo de las cuales nunca podía borrarse de su mente o imaginación; y, finalmente, en la semana de la Fiesta de los Tabernáculos, había las grandes tiendas en las que podía vivir y disfrutar, observando la acción de gracias por la cosecha, y pidiendo y deseando la cosecha mejor de un mundo renovado.

Pero no era sólo a través de la vista y el oído que, desde su mismo comienzo, la vida en Israel se hacía religiosa. Había también desde el comienzo enseñanza positiva, de la cual el principio tenía que recaer en la madre por necesidad. La madre no necesitaba alabanzas y encomios, ni promesas por parte de los rabinos, para ser estimulada a cumplir este deber. Si era fiel a su linaje, esto le vendría casi de modo natural. La Escritura ponía delante de las madres la sucesión continua de madres hebreas nobles. Lo bien que seguían su ejemplo lo sabemos por el ejemplo de aquella cuyo hijo, de padre gentil, y criado en un país remoto donde ni aun había una Sinagoga para sostener su vida religiosa, desde la infancia[28] había conocido las Sagradas Escrituras, y que éstas habían moldeado su vida (2.ª Timoteo 1:5; 3:15). No era realmente jactancia el que los judíos desde los pañales... eran enseñados a reconocer a Dios como su Padre y como Hacedor del mundo; que habiendo sido enseñados en el conocimiento (de las leyes) desde su tierna juventud, llevaban en sus almas la imagen de los mandamientos (Filón, Legat. ad Ca-

28. La palabra *βρέφος* no tiene otro significado que el de niño pequeño, en la infancia.

jum, sec. 16. 31); que «desde sus primeros actos conscientes aprendían las leyes, de modo que las tuvieran grabadas en su alma» (Jos. Ag. Apion ii. 19); y que eran «criados en el conocimiento», «ejercitados en las leyes», «y familiarizados con los actos de sus predecesores a fin de que los imitaran» (Jos. Ag. Apion ii. 26; comp. 1. 8. 12; ii. 27).

Pero si bien la primera enseñanza religiosa venía, por necesidad, de los labios de la madre, era el padre el que tenía «la obligación de enseñar a su hijo» (Kidd. 29 *a*). El impartir al hijo el conocimiento de la Torah le confería una distinción tan grande como si él mismo hubiera recibido la Ley misma en el monte Horeb (Sanh. 99 *b*). Toda otra ocupación, incluso la de la comida necesaria, cedía su lugar a este deber esencial (Kidd. 30 *a*), y no debe olvidarse que, aunque aquí se necesitaba verdadera labor, nunca era sin provecho (Meg. 6 *b*). El hombre que, teniendo hijos, fallaba en criarlos en el conocimiento de la Ley (Sot. 22 *a*), era un hombre profano vulgar (un *Am ha-arets*). Tan pronto como el niño aprendía directamente a hablar, empezaba (Succ. 42 *a*) su instrucción religiosa, sin duda con versículos de las Sagradas Escrituras que componían la parte de la liturgia judía que corresponde a nuestro Credo (la *Shema*). Luego seguían otros pasajes de la Biblia, oraciones cortas y dichos selectos de los sabios. Se daba especial atención al cultivo de la memoria, puesto que el olvido podía tener consecuencias fatales como la ignorancia o el descuido de la Ley (Ab. iii. 9). Muy pronto el niño tenía que aprender lo que podía llamarse su texto de cumpleaños, un versículo de la Escritura que empezaba, terminaba o por lo menos contenía las mismas letras que su nombre hebreo. Esta promesa-guarda el niño la intercalaba en sus oraciones diarias.[29] Los primeros himnos que se le enseñaban eran los Salmos para los días de la semana, o los Salmos festivos, tales como los *Hallel* o Salmos Aleluya (Salmos 113-118), o los relacionados con los peregrinajes festivos a Sión.

La instrucción regular comenzaba hacia el quinto o sexto año (según la constitución y fuerza), cuando todo niño era enviado a la escuela (Baba B. 21 *a*; Keth. 50 *a*). No puede haber duda razonable de que en aquel tiempo existían estas escuelas por todo el país. Hallamos referencias a ellas en casi cada período; en realidad, la existencia de escuelas superiores y academias no habría sido posible sin esta instrucción primaria. Dos rabinos de Jerusalén, especialmente distinguidos y queridos a causa de sus labores educativas, fueron víctimas tardías de la crueldad de Herodes (Jos. Ant. xvii. 6. 2). Más

29. Comp. «Sketches of Jewish Social Life», pp. 159 y ss. El modo enigmático de poner palabras y escribir era muy común. Así, el año era marcado con un versículo, generalmente de la Escritura, que contenía las letras que dan el valor numérico del año. Estas letras eran indicadas con marcas encima de ellas.

tarde, la tradición adscribía a Josué, el hijo de Gamla, la introducción de escuelas en cada ciudad, y la educación obligatoria en ellas de todos los niños mayores de seis años (Baba B. 21 *a*). Tan grande se consideró el mérito de esta medida, que pareció que borraba su culpa por la compra que su esposa Marta había hecho para él del oficio de Sumo Sacerdote, poco antes del comienzo de la gran guerra judía[30] (Yebam. 61 *a*; Yoma 18 *a*). Para dar idea de la importancia concedida a estas escuelas, según la tradición, la Ciudad cayó a causa del descuido en la educación de los niños (Shabb. 119 *b*). Era incluso considerado ilegal vivir en un lugar en que no había escuela (Sanh. 17 *b*). Una ciudad así merecía ser destruida o excomunicada (Shabb. u.s.).

Nos llevaría demasiado lejos el dar detalles sobre el nombramiento y provisión para los maestros, la ordenación de las escuelas, el método de enseñanza y los temas estudiados, cuanto más por el hecho de que muchas de estas disposiciones pertenecen a un período ulterior al que consideramos. Baste decir que en adelante, desde la enseñanza del alfabeto o a escribir, hasta el límite máximo de instrucción en las Academias más avanzadas de los rabinos, todo está marcado con cuidado, sabiduría y precisión extremos, y con un propósito moral y religioso como objetivo último. Durante mucho tiempo no era raro enseñar al aire libre (Shabb. 127 *a*; Moed K. 16 *a*); aunque esto debe haber sido principalmente en relación con discusiones teológicas y la instrucción de los jóvenes. Pero los niños eran reunidos en las Sinagogas o en casas-escuela,[31] donde al principio, o bien estaban de pie alumnos y maestro, o bien sentados en el suelo en un semicírculo, de cara al maestro, como si pusieran en práctica literalmente el dicho profético: «Tus ojos verán a tus maestros» (Isaías 30:20). La introducción de bancos y sillas es de fecha posterior; pero el principio era siempre el mismo, o sea, que con respecto a la acomodación no había diferencia entre maestro y alumno.[32] Así, rodeado por sus alumnos como por una corona de gloria (para usar las palabras de Maimónides), el maestro —generalmente el *Chazzan*, u oficial de la Sinagoga (por ejemplo, Shabb. 11 *a*)— impartía a los niños el precioso conocimiento de la Ley, con una adaptación constante a su capacidad, con paciencia incansable, sinceridad intensa, severidad templada por la bondad, pero, sobre todo, con el objetivo más elevado de su educación siempre a la vista. Para guardar a los niños de todo contacto con el vicio; para acostumbrarlos a la delicadeza, incluso cuando habían re-

30. Fue sucedido por Matías, el hijo de Teófilo, bajo cuyo pontificado empezó la guerra contra Roma.

31. Entre los nombres con que eran designadas las escuelas existe el de *Ischoli*, con sus varias derivaciones, evidentemente del griego *σχολή*, *schola*.

32. Los pasajes de prueba del Talmud son cotejados por el doctor Marcus (Paedag. d. Isr. Volkes, ii., pp. 16, 17).

cibido una amarga injusticia; para mostrar el pecado en su repulsividad, más bien que para aterrorizarlos con sus consecuencias; el entrenarlos a la más estricta veracidad; el evitar todo lo que podría llevar a pensamientos desagradables o impropios; y a hacer todo esto sin mostrar parcialidad, sin severidad excesiva o laxitud en la disciplina, con incremento juicioso en el estudio y el trabajo, con atención cuidadosa a la integridad en el conocimiento adquirido. Todo esto y más constituía el ideal puesto delante del maestro, y que hacía que este oficio tuviera tan alta estima en Israel.

En una clasificación aproximada de los temas de estudio se decía que, hasta los diez años, la Biblia debía ser el libro de texto exclusivo; desde los diez a los quince, la Mishnah, o ley tradicional; después de esta edad, el estudiante debía entrar en las discusiones teológicas que ocupaban el tiempo y la atención en las altas academias de los rabinos (Ab. v. 21). No siempre la progresión era la mencionada. Porque si después de los tres o, a lo más, cinco años de enseñanza —esto es, después de haber entrado ya en los estudios míshnicos— el niño no mostraba aptitud decidida, había poca esperanza para su futuro escolástico. El estudio de la Biblia comenzaba con el del Libro de Levítico.[33] Desde este libro pasaba a las otras partes del Pentateuco; luego a los profetas; y finalmente a los Hagiógrafos. Lo que constituye la Gemara o Talmud era enseñado en las Academias, a las cuales no se conseguía acceso hasta después de los quince. Se evitaba enviar a un niño demasiado pronto a la escuela, o recargarle de trabajo en ella. Por esto las horas de escuela estaban fijadas, y la asistencia era más breve en los meses de verano.

La enseñanza en la escuela, naturalmente, era reforzada por los servicios de la Sinagoga y las influencias más profundas en la vida del hogar. Sabemos que, incluso en los años turbulentos que precedieron al levantamiento de los Macabeos, la posesión de partes o el conjunto del Antiguo Testamento (fuera en el original o en la Septuaginta) era tan común, que durante la gran persecución se hizo una búsqueda sistemática por toda la tierra de todo ejemplar de las Escrituras, y que los que las poseían eran castigados (1.º Mac. i. 57; comp. Jos. Ant. xii. 5. 4). Después del triunfo de los Macabeos, estos ejemplares de la Biblia, naturalmente, se multiplicaron. Y aunque quizá sólo los ricos podían comprar un manuscrito de todo el Antiguo Testamento en hebreo, sin embargo alguna porción o porciones de la Palabra de Dios, en el original, formaría el mayor tesoro

33. Altingius (Academic. Dissert., p. 335) sugiere curiosamente que esto se hacía para enseñar al niño su culpa y su necesidad de justificación. La interpretación rabínica (Vayyikra R. 7) es por lo menos igualmente extremada: que como los niños son puros y los sacrificios son puros, es apropiado que lo puro se ocupe de lo puro. La razón evidente parece ser que Levítico trataba de las ordenanzas con que cada judío debía estar familiarizado.

de una casa piadosa. Además, había una escuela para el estudio de la Biblia adherida a cada academia (Jer. Meg. iii. 1, p. 73 *d*), en la cual se guardaban ejemplares de las Sagradas Escrituras. Debido al cuidado extremo en preservar la integridad del texto, se consideraba ilegal hacer copias de pequeñas porciones de un libro de las Escrituras. Pero se hacía excepción en el caso de ciertas secciones que eran copiadas para la instrucción de los niños, entre ellas la historia de la Creación hasta el Diluvio; Levítico caps. 1 al 9 y Números 1 al 10 y 35, que son mencionadas específicamente (Sopher. v. 9, p. 25 *b*; Gitt. 60 *a*; Jer. Meg. 74 *a*; Tos. Yad. 2).

Fue en estas circunstancias, y bajo estas influencias, que pasaron los primeros años de la vida de Jesús. El ir más allá de esto e intentar levantar el velo que cubre la historia de su infancia y niñez sería presunción;[34] es más, nos haría caer en anacronismo. Nos gustaría mucho saber si el niño Jesús había frecuentado la escuela de la Sinagoga; quién fue su maestro y quiénes eran los que se sentaban a su lado en el suelo, mirando, curiosos, el rostro de Aquel que repetía las ordenanzas sacrificiales en el Libro de Levítico, que tenían que ser cumplidas todas en Él. Pero esto es parte del «misterio de la piedad». Ni aun sabemos con certeza si el sistema escolar de aquel tiempo había llegado a Nazaret; ni si el orden y método que hemos venido describiendo eran generalmente observados en aquel tiempo. Con toda probabilidad, sin embargo, existía una escuela así en Nazaret, y, si fue así, el niño Salvador se ajustaría a la práctica general de asistencia. Podemos, pues, siempre con la más profunda reverencia, pensar que Él aprendió también su primera lección terrena del Libro de Levítico. Rabinos entendidos no los había en Nazaret entonces ni después. Asistiría a los servicios de la Sinagoga, en que se leía a Moisés y los profetas, y, como más tarde hizo Él mismo (Lucas 4:16), se daban mensajes ocasionales.[35] Que la suya era una casa eminentemente piadosa en el sentido más elevado de la palabra, parece casi irreverente mencionarlo. Por su íntima familiarización con las Sagradas Escrituras, en cada detalle podemos permitirnos inferir que el hogar de Nazaret, por humilde que fuera, poseía una preciosa copia del Sagrado Volumen completo. En todo caso, sabemos que desde su tierna infancia tiene que haber formado la comida y bebida del Hombre-Dios. Las palabras del Señor mencionadas por Mateo (5:18) y por Lucas (16:17), implican también que las Sagradas Escrituras que Él leía eran en el original hebreo, y que fueron escritas en los caracteres cuadrados asirios.[36] En rea-

34. Los ejemplares más penosos de esto son los relatos legendarios de la niñez de Cristo en los Evangelios Apócrifos (cotejados por Keim, i. 2, pp. 413-468, *passim*). Pero por desgracia, algunos escritores ulteriores no se hallan libres de este cargo.

35. Ver Libro III, capítulo sobre «La Sinagoga de Nazaret».

36. Esto se puede colegir incluso por una expresión como «una iota o un gancho» —no una tilde, como en algunas traducciones.

lidad, como los fariseos y saduceos siempre apelaban a las Escrituras en el original, Jesús no podía haberles hecho frente en ningún otro terreno, y era esto lo que prestaba su nervio a expostulaciones frecuentes como: «¿No habéis leído?»

Pero sus pensamientos cuando estudiaba las Escrituras eran muy distintos de los de ellos. Cuando comparamos las largas discusiones sobre la letra y la ley de la Escritura de ellos, con las referencias a la Palabra de Dios hechas por Jesús, parece que estamos manejando un libro completamente distinto. Cuando damos una mirada a la gran riqueza de significado que Él nos abre ante los ojos; seguimos el trazo ascendente hacia la vida celestial que nos indica; contemplamos las líneas de símbolo, tipo y predicación que convergen en la gran unidad de aquel Reino que se hizo realidad en Él; o cuando escuchamos alguna pregunta suya que parece rasgar las tinieblas con un rayo de luz fulgurante, o una dulce promesa de antaño que calma una tempestad, una lección breve apacigua las olas bravías en todas estas circunstancias: captamos vistas débiles, lejanas, de cómo debe haber leído las Sagradas Escrituras en su más tierna edad, cuando eran su estudio especial, y qué pensamientos tienen que haber sido estimulados con su luz. Y así, mejor que antes, entendemos que «el niño crecía y se fortalecía, llenándose de sabiduría, y la gracia de Dios estaba sobre él».

X

En la casa de su Padre Celestial y en el hogar del padre terrenal. El Templo de Jerusalén. El retiro en Nazaret

Lucas 2:41-52

Sólo una vez se interrumpe el gran silencio que rodea la historia de los primeros años de Cristo. Es el relato de lo que tuvo lugar en su primera visita al Templo. Lo que esto significa, incluso un judío devoto corriente puede fácilmente imaginárselo. Allí y entonces, donde la vida y la religión se entrelazaban tan íntimamente, y ambas en su orgánica conexión con el Templo y el pueblo de Israel, todo israelita reflexivo tiene que haber sentido como si su vida real no se hallara en lo que le rodeaba, sino que ascendía a la gran unidad del pueblo de Dios y estaba rodeada por el halo de su santidad. Para él sería verdad, en el sentido más profundo, que, por así decirlo, cada israelita había nacido en Sión, ya que, sin duda, todas las fuentes originales de su vida procedían de allí (Salmo 87:5-7). Así pues, no fue meramente su avidez natural de ver la Ciudad de su Dios y de sus padres, la gloriosa Jerusalén; ni aun su entusiasmo por la ley, nacional o religioso, que le estimularía al pensar en «poner los pies» en el umbral de aquellas puertas por las cuales habían pasado sacerdotes, profetas y reyes, sino que le alegrarían sentimientos mucho más profundos, como cuando se decía: «Vayamos a la casa de Jehová.» No eran ruinas a las cuales se aferraban recuerdos preciosos, ni parecía estar la gran esperanza muy lejos, tras la

niebla vespertina. Sino que «grandes cosas se dijeron de Sión, la Ciudad de Dios» —en el pasado y en el futuro próximo «los tronos de David» habían de ser colocados dentro de sus muros, y entre sus palacios (Salmo 122:1-5).

Según la ley estricta, la observancia personal de las ordenanzas, y por ello la asistencia a las fiestas en Jerusalén, correspondía a un joven cuando era mayor de edad, esto es, a los trece años. Entonces pasaba a ser llamado «un hijo del Mandamiento», o «de la Torah» (Ab. v. 21). Pero, en realidad, la edad legal, en lo que se refería a este punto, era avanzada en dos años, o por lo menos uno (Yoma 82 *a*). Fue en conformidad con esta costumbre que,[1] en la primera Pascua, después de haber cumplido Jesús los doce años, sus padres se lo llevaron en la «compañía» de los nazarenos que iban a Jerusalén. El texto parece indicar que acostumbraban a ir al Templo; y notamos que, aunque las mujeres no estaban obligadas a presentarse personalmente (Jer. Kidd. 61 *c*), María se aprovechaba de lo que parece haber sido la indicación de Hillel (seguida también por otras mujeres religiosas, mencionadas en los escritos rabínicos) de ir a los servicios solemnes del Santuario. Los tiempos habían cambiado políticamente. El régimen débil y malvado de Arquelao había durado sólo nueve años (desde 4 a. de J. C. a 6 d. de J. C.), cuando como consecuencia de las acusaciones hechas contra él fue desterrado a la Galia. Judea, Samaria e Idumea ahora estaban incorporados a la provincia romana de Siria, bajo su gobernador o *Legate*. La administración especial de aquella parte de Palestina, sin embargo, estaba confiada a un *Procurator*, cuya residencia era normalmente Cesarea. Se recordará que los judíos habían deseado un arreglo así, en la vana esperanza de que, librados de la tiranía de los herodianos, podrían disfrutar de la semiindependencia de sus hermanos en las ciudades griegas. Pero no lo consiguieron. Estos privilegios no les fueron concedidos; sus sentimientos y prejuicios religiosos eran ultrajados constantemente, aunque quizá no de modo intencional;[2] y su Sanedrín, despojado de todo poder real, aunque los romanos probablemente no interfirieron con lo que podían considerar cues-

1. Comp. también Maimónides, Hilkh. Chag., ii. La afirmación común de que Jesús fue al Templo porque era «un hijo del mandamiento» es evidentemente errónea. Y mucho más notable, por otra parte, el conocimiento preciso de las costumbres judaicas que tenía Lucas, y mucho más antitético a la teoría mítica la circunstancia de que él coloca este suceso en el año doce de la vida de Jesús, y no cuando Él pasó a ser «un hijo de la Ley».

2. Los romanos fueron tolerantes de la religión de todas las naciones sometidas, excepto en Galia y Cartago. Esto por razones que no podemos discutir aquí. Pero lo que hacía a Roma tan detestable para Palestina era el culto al emperador, como símbolo y personificación de la Roma Imperial. Sobre este *cultus* Roma insistía en todos los países, no quizá tanto por motivos religiosos como políticos, ya que era la expresión de lealtad al Imperio. Pero en Judea este *cultus* fue recibido con una resistencia a muerte. (Comp. Schneckenburger, Neutest. Zeitgesch., pp. 40-61).

tiones puramente religiosas. En realidad, la misma presencia del poder romano en Jerusalén era una ofensa constante, y por necesidad tenía que terminar en una lucha a muerte. Una de las primeras medidas promulgadas por el nuevo *Legate* de Siria, P. Sulpicius Quirinius (6-11 [?]; Jos. Ant. xvii. 1), después de confiscar los bienes mal adquiridos de Arquelao, fue ordenar un censo en Palestina con miras a establecer los tributos del país (Hechos 5:37; Jos. Ant. xviii. 1. 1). La efervescencia popular que causó esto era debida, probablemente, no ya a la oposición al censo en principio,[3] sino a que el censo era considerado como una marca de servitud e incompatible con el carácter teocrático de Israel.[4] Si un censo hubiera sido considerado contrario a la Ley, los rabinos dirigentes nunca se habrían sometido al mismo (como indudablemente lo hicieron); ni la resistencia popular a la medida de Quirinius habría sido pacificada por los razonamientos del Sumo Sacerdote Joazar. Pero aunque por medio de su influencia se llevó a cabo la toma del censo, la agitación popular no fue suprimida. En realidad, este movimiento formó parte de la historia de los tiempos, y no sólo afectó a los partidos políticos y religiosos en el país, sino que debe haber estado presente en la mente de Jesús mismo, puesto que, como se mostrará, había un representante del mismo dentro de su propio círculo familiar.

Este acceso de Herodes, mal llamado el Grande, marcó un período de la historia judía que se cerró con la guerra desesperada contra Roma y las llamas de Jerusalén y el Templo. Dio lugar a la aparición de lo que Josefo, a pesar de haberlo representado mal, llamó con razón un *cuarto* partido —además de los fariseos, los saduceos y los esenios—: el de los *nacionalistas* (Ant. xviii. 1. 6). Una visión más profunda e independiente de la historia de los tiempos quizá nos dejaría ver a todo el país, o bien alineado con este partido, o contra el mismo. Como más tarde expresó en su forma más pura y simple, su lema era, negativamente, no llamar a ningún ser humano su señor absoluto (Ant. xviii. 1. 6); positivamente, que sólo Dios tenía que regir como Señor absoluto (u.s. y Guerra Jud. vii. 10. 1). Era, de hecho, una revitalización del movimiento Macabeo, quizá más plenamente en su aspecto nacional que religioso, aunque los dos apenas podían separarse en Israel, y su lema casi equivale al que, según muchos, proporcionó las letras de las cuales se compone el nombre Macabeo (מכבי), *M*i *C*amochah *B*aelim *J*ehovah, «¿Quién como Tú entre los dioses, Jehová?» (Éxodo 15:11). Es característico

3. Este punto de vista, para el cual no hay fundamento histórico, es presentado por aquellos que tienen interés en negar la posibilidad de un censo durante el reinado de Herodes.

4. Que éstos eran los únicos motivos de resistencia al censo se ve en Jos. Ant. xviii. 1. 1, 6.

de los tiempos y tendencias religiosas que sus seguidores ya no se llamaban como antes *Asideos* o *Chasidim*, «los piadosos», sino *Celotes* (ζηλωται), o según el equivalente hebreo, *Qannaim* (Cananeos). La sede real de este partido no era Judea, ni Jerusalén, sino Galilea.

Tendencias muy diferentes y aun antagónicas prevalecían en la fortaleza de los herodianos, los saduceos y los fariseos. De estos últimos, sólo una pequeña porción tenía alguna simpatía real con el movimiento nacionalista. Cada partido seguía su propia dirección. Los esenios, absorbidos en sus especulaciones teosóficas, no sin mezcla de misticismo oriental, se retiraban de todo contacto con el mundo y practicaban una vida ascética. Entre ellos, no importa lo que los individuos pertenecientes al mismo pudieran haber sentido, no se habría originado un movimiento así; ni tampoco entre los herodianos o boethusianos, que combinaban estrictamente ideas farisaicas con las vistas políticas del partido de los herodianos; ni tampoco entre los saduceos; ni, finalmente, con lo que constituía la gran masa del partido rabinista, la Escuela de Hillel. Pero los bravos montañeros libres de Galilea y de la región del otro lado del glorioso lago parecía que habían heredado el espíritu de Jefté (Jueces 11:3-6), y acariciar como su ideal —¡ay!, captado equivocadamente con frecuencia— al propio Elías cuando, descendiendo vestido de harapos desde los montes de Galaad, presentó batalla al poder de Acab y de Jezabel. Su entusiasmo no se enardecía por las sutilezas lógicas de las escuelas, pero sus corazones ardían dentro de ellos por su Dios, su tierra, su pueblo, su religión y su libertad.

Como consecuencia de ello fue organizada en Galilea una resistencia tan decidida e irregular a Herodes, al principio de su carrera, como podía serle presentada, por parte de guerrillas que atravesaban el país y obedecían a un tal Ezequías como líder. Aunque Josefo los llama «salteadores», en Jerusalén tenían de ellos una evaluación muy distinta, donde, como podremos recordar, el Sanedrín citó a Herodes para responder de la ejecución de Ezequías. Lo que siguió lo cuentan, en sustancia, del mismo modo, aunque con la diferencia en la forma y a veces los nombres (Ant. xiv. 9. 2-5), Josefo y el Talmud (Sanh. 19 *a*). La historia ya la hemos referido en otro punto. Basta decir que al acceso de Herodes, el Sanedrín pasó a ser una sombra de sí mismo. Fue llenado de saduceos y sacerdotes nombrados por el rey, de doctores de ley canónica, cuyo objetivo era proseguir en paz sus sutilezas; que no tenían ninguna simpatía con las aspiraciones nacionales, ni podían tenerla, porque despreciaban al pueblo, y cuyo Reinado ideal era un régimen bajo los rabinos absoluto, milagroso, instituido por el cielo. En consecuencia, el movimiento nacional, cuando se desarrolló más adelante, no recibió ni simpatía ni apoyo de los rabinos dirigentes. Quizá la más burda manifestación de ello fue exhibida, poco antes de la toma de Jeru-

salén, por el rabino Jochanan ben Saccai, el más renombrado de sus maestros. Casi sin conmoverse había presenciado el portento de que las puertas del Templo fueran abiertas por una mano invisible, lo cual, según la interpretación de Zacarías 11:1, era considerado popularmente como presagio de su destrucción próxima[5] (Yoma 39 *b*). Hay cinismo, así como falta de simpatía, en la historia recogida por la tradición según la cual, cuando Jochanan vio, en las angustias del hambre durante el sitio, que el pueblo comía ávidamente una sopa hecha de paja, descartó la idea de que una guarnición así pudiera resistir a Vespasiano e inmediatamente resolvió abandonar la ciudad (Midr. R. sobre Lamentaciones 1:5; ed. Varsov. vol. iii. p. 60 *a*). De hecho, tenemos evidencia clara de que el rabino Jochanan, como líder de la Escuela de Hillel, había usado toda su influencia, aunque en vano, para persuadir al pueblo a que se sometiera a Roma (Ab. del rab. Natán 4).

Podemos entender por qué esta escuela tuviera tan poco interés en algo puramente nacional. En general sólo se ha presentado por parte de los escritores un lado del carácter de Hillel, y aun esto en un lenguaje exagerado. Su celebrada bondad, mansedumbre, espíritu pacificador y caridad eran más bien cualidades negativas que positivas. Era un rabino filosófico, cuyo interés real se hallaba en una dirección muy distinta de la simpatía con el pueblo, y cuyo lema parecía implicar: «Nosotros, los sabios, somos el pueblo de Dios; pero este pueblo, que no conoce la Ley, es maldito» (comp. Ab. ii. 5). Un sentimiento mucho más profundo e intenso, aunque una sinceridad mal encauzada, prevalecían en la Escuela de Shammai. Estaba en la minoría, pero simpatizaba con las aspiraciones del pueblo. No era filosófica, ni ecléctica, sino eminentemente nacional. Se oponía a cualquier enfoque de solución con extranjeros; trataba con dureza a los prosélitos (Sabb. 31 *a*), aun los más distinguidos (como Akylas u Onkelos) (Ber. R. 70); consiguieron aprobar, asesinando primero a cierto número de hillelitas que habían venido a la asamblea deliberativa, dieciocho decretos, el objeto de los cuales era impedir el intercambio con los gentiles;[6] y proporcionó los líderes o defensores del movimiento nacional.

5. La designación «Líbano» con frecuencia es aplicada en los escritos talmúdicos al Templo.

6. Esta celebrada asamblea, de la cual sólo nos han llegado noticias escasas e incoherentes (Shabb. i. 7 y, especialmente, en el Jer. Talmud sobre el pasaje, p. 33 *d*; y en Shabb. 17 *a*; Tos. Shabb. i. 2), tuvo lugar en la casa de Chananyah, ben Chizqiyah, ben Garon, un shammaíta famoso. Al llegar, muchos de los hillelitas fueron asesinados en una habitación inferior, y luego la mayoría de shammaítas proclamaron los llamados *dieciocho decretos*. Los primeros doce prohibían la compra de artículos de comida de los gentiles; los cinco siguientes prohibían aprender su lenguaje, declaraban su testimonio inválido, y sus ofrendas ilegítimas, y prohibían todo trato con ellos; mientras que el último se refería a las primicias. Fue a base de estos decretos que fueron prohibidos los holocaustos hasta entonces ofrecidos en favor del empera-

Hemos indicado el crecimiento del partido nacionalista en Galilea al tiempo de la primera aparición en escena de Herodes, y vimos que Herodes procuró suprimirlo de modo implacable: primero, mediante la ejecución de Ezequías y sus adherentes, y después, cuando pasó a ser rey de Judea, mediante la matanza de sanedristas. La consecuencia de esta severidad estricta fue dar al Rabinismo una dirección diferente. La Escuela de Hillel, que a partir de entonces tenía la mayoría, eran hombres sin color político, teóricos teológicos, juristas que iban a lo suyo, vanos más bien que ambiciosos. La minoría, representada por la Escuela de Shammai, eran nacionalistas. Las dos tendencias eran deficientes y aun falsas, pero había más esperanza para el Reino de Dios de los nacionalistas que de los sofistas y juristas. La política de Herodes, naturalmente, era suprimir todas las aspiraciones nacionales. Nadie entendía el significado del nacionalismo judío como él; nadie, jamás, se opuso al mismo de modo tan sistemático. Había una educación interna, por así decirlo, en su intento de matar al Rey de los Judíos entre los niños de Belén. El asesinato de los sanedristas, con la consiguiente tendencia nueva antimesiánica del Rabinismo, fue una medida en esta dirección; los varios nombramientos que Herodes hizo al Sumo Sacerdote, fueron otra. Y, con todo, no fue fácil, incluso en aquellos tiempos, privar al pontificado de su poder e influencia. El Sumo Sacerdote era todavía el representante de la vida religiosa del pueblo, y actuaba en todas las ocasiones, cuando se discutía algo que no fuera exclusivamente de ley canónica sutil, como Presidente del Sanedrín, en el cual tenían voto, por cierto, los miembros de su familia (Hechos 4:6). Las cuatro familias[7] de las cuales eran escogidos los Sumos Sacerdotes, con pocas excepciones —por más que cambiaran con frecuencia—, absorbían la riqueza y dominaban la influencia de un establecimiento o casta estabilizada favorecida por el Estado. Por ello, era de suma importancia la elección apropiada del Sumo Sacerdote. Con la excepción de la breve tenencia por Aristóbulo, el último de los Macabeos —cuya designación, seguida

---

dor, lo que era, en realidad, una declaración de guerra contra Roma. La fecha de estos decretos fue probablemente unos cuatro años antes de la destrucción del Templo (ver Grätz, Gesch. d. Juden, vol. iii., pp. 494-502). Estos decretos fueron aprobados por la influencia del rabino Eleazar, hijo de Chananyah, el Sumo Sacerdote, un hombre muy rico, cuyo padre y hermano pertenecían al partido opuesto, o de la paz. Fue por la propuesta de este estricto shammaíta que fue prohibida la ofrenda para el emperador (Jos. Guerra Jud., ii. 17. 2, 3). Realmente es imposible exagerar la influencia de estos decretos shammaítas en la gran guerra con Roma. Eleazar, aunque opuesto al partido extremo, uno de cuyos jefes apresó y mató, era uno de los líderes del partido nacional en la guerra (Guerra, ii. 17. 9, 10). Sin embargo, hay cierta confusión sobre varias personas que llevaban el mismo nombre. Es imposible en este lugar mencionar a los distintos shammaítas que tomaron parte en la última guerra judía. Baste indicar la tendencia de esta escuela.

7. Ver la lista de los Sumos Sacerdotes en el Apéndice VI.

pronto de su asesinato, fue debida en aquel tiempo a una necesidad—, ninguno de los Sumos Sacerdotes nombrados por Herodes era palestino. No podía habérsele infligido un golpe peor al nacionalismo.

El mismo desprecio para el Sumo Sacerdocio caracterizó el breve etnarcado de Arquelao. En su lecho de muerte, Herodes había designado al pontificado a Joazar, un hijo de Boethos, un sacerdote alejandrino rico, con la hija del cual, Mariamne II, él se había casado. La familia boethosiana, aliada de Herodes, formaba un partido —los Herodianos— que combinaba puntos de mira estrictamente farisaicos con devoción a la familia reinante.[8] Joazar tomó el lado popular contra Arquelao con ocasión de su acceso. Por esto fue depuesto de su dignidad en favor de otro hijo de Boethos, por nombre Eleazar. Pero el humor de Arquelao era variable —quizá sospechaba de la familia de Boethos—. En todo caso, Eleazar tuvo que dejar su lugar a Jesús, el hijo de Sië, un individuo desconocido excepto por este hecho. Al tiempo de la imposición de impuestos por Quirinius hallamos a Joazar otra vez en el cargo (Ant. xviii. 1. 1), al parecer restaurado al mismo por la multitud, que, habiendo tomado cartas en el asunto al cambiar el gobierno, volvió a llamar al que anteriormente había favorecido las aspiraciones nacionales (Ant. xviii. 2. 1). Así se explica su influencia con el pueblo, al persuadirles a que se sometieran a la tributación romana.

Pero si Joazar había tenido éxito con la masa que carecía de propósitos definidos, falló en conciliar a los más avanzados de su propio partido, y, según demostraron los acontecimientos, a las autoridades, cuyo favor había esperado conseguir, tampoco las convenció. Se recordará que el partido nacionalista o «celotes», como luego fueron llamados, apareció primero en aquellas bandas de guerrilleros que cruzaban Galilea capitaneadas por Ezequías, a quien ejecutó Herodes. Pero el partido Nacional no había sido destruido, sólo frenado durante su reinado de hierro. Una vez más fue la familia de Ezequías la que se puso al frente del movimiento. Durante la guerra civil que siguió al acceso de Arquelao, o más bien tuvo lugar mientras él estaba abogando su causa en Roma, el estandarte de los nacionalistas fue levantado de nuevo en Galilea. Judas, el hijo de Ezequías, se apoderó de la ciudad de Séforis y armó a sus seguidores con el arsenal real que había allí. En aquel tiempo, como sabemos, el Sumo Sacerdote Joazar simpatizaba, por lo menos indirectamente, con los nacionalistas. El levantamiento, que en realidad fue general por toda Palestina, fue suprimido a sangre y fuego, y los hijos de Herodes consiguieron entrar en sus posesiones. Pero cuando, después de la deposición de Arquelao, Joazar persuadió al pue-

8. Los boethusianos proporcionaron no menos de cuatro Sumos Sacerdotes durante el período entre el reinado de Herodes y el de Agripa I (41 d. de J. C.).

blo a que se sometiera a la tributación de Quirinius, Judas no estaba dispuesto a seguir la dirección del Pontífice, que él consideraba traicionera. En conjunción con un rabino shammaíta, Sadduk, se levantó otra vez el estandarte de la revuelta, aunque una vez más sin éxito (Ant. xviii. 1. 1). En qué forma los hillelitas vieron este movimiento podemos colegirlo por la breve alusión despectiva de Gamaliel (Hechos 5:37). La familia de Ezequías aún dio otros mártires a la causa nacional. Los dos hijos de Judas murieron por ella, crucificados en el año 46 d. de J. C. (Ant. xx. 5. 2). Aun un tercer hijo, Manahem, que desde el comienzo de la guerra contra Roma fue uno de los dirigentes más fanáticos nacionalistas, los Sicarii —los jacobinos del partido, como se han llamado de modo apto—, murió víctima de indecibles sufrimientos (Guerra Judía ii. 17. 8 y 9), mientras que un cuarto miembro, Eleazar, el líder de la esperanza perdida judía, murió noblemente en Masada, en el drama final de la guerra judía de independencia (Guerr. Jud. vii. 7-9). Los «Celotes» judíos estaban hechos de este material. Pero hemos de poner en contacto esta tendencia intensa nacionalista con la historia de Jesús, aunque sólo fuera por el hecho de que por lo menos uno de sus discípulos y miembro de su propia familia había, un tiempo, pertenecido al partido. Sólo que el Reino del cual Jesús era el Rey no pertenecía a este mundo, como Él mismo dijo, y su concepción era muy diferente de aquello por lo que suspiraban los nacionalistas.

Al tiempo en que Jesús subió a la fiesta, Quirinius era, como ya dijimos, gobernador de Siria. La tributación y el levantamiento de Judas eran cosas del pasado; y el gobernador romano, insatisfecho con los arreglos de Joazar y desconfiando de él, había designado en su lugar a Ananos, el hijo de Set, el Anás de infame memoria en el Nuevo Testamento. Con una interrupción breve, él o su hijo se mantuvieron en el pontificado hasta que, bajo Pilato como Procurador, Caifás, el yerno de Anás, entró en esta dignidad. Ya hemos dicho que, sometido a los gobernadores de Siria, el régimen de Palestina había pasado a manos de un Procurador, de los cuales, Coponius fue el primero. De él y sus sucesores inmediatos —Marcus Ambivius (9-12 d. de J. C.), Annius Rufus (12-15 d. de J. C.) y Valerius Gratus (15-26 d. de J. C.)— sabemos muy poco. Fueron, ciertamente, culpables de graves opresiones fiscales, pero parece que respetaron, en cuanto pudieron, los sentimientos religiosos de los judíos. Sabemos que incluso quitaron la imagen del emperador de los estandartes de los soldados romanos antes de que entraran en Jerusalén, para evitar la aparición de un *cultus* a los Césares. Quedó reservado a Poncio Pilato el forzar este emblema odiado a los judíos y, en otros aspectos, desafiar sus sentimientos más sagrados. Pero podemos notar, incluso en este estadio, con qué momentos tan críticos de la historia judía se sincronizó la aparición pública de Cristo. Su primera visita al Templo siguió a la toma de posesión de Judea por Roma,

la tributación, el levantamiento nacional, así como también la institución de Anás en el Sumo Sacerdocio. Y el comienzo de su ministerio público fue simultáneo al acceso de Pilato y la institución de Caifás. Tanto si las miramos de modo subjetivo como objetivo, estas cosas tienen una profunda relación con la historia de Cristo.

Fue, según podemos calcular, en la primavera del año 9 d. de J. C. que Jesús subió a la Fiesta de la Pascua por primera vez, en Jerusalén. Coponius estaría allí como Procurador; y Anás regía en el Templo como Sumo Sacerdote cuando Jesús apareció entre los doctores del mismo. Pero los pensamientos que ocupaban la mente de Cristo estaban muy alejados de la política. En realidad, durante un breve período hubo calma en el país. No había nada que provocara la resistencia activa, y el partido de los celotes, aunque existía y tenía raíces profundas en el corazón del pueblo, de momento era lo que Josefo llamaba el «partido filosófico»: sus mentes estaban ocupadas con un ideal que sus manos no estaban preparadas para transformar en realidad. Así que cuando, según la costumbre antigua (Salmo 42; Isaías 30:29), la compañía festiva de Nazaret fue engrosándose con otros grupos festivos, camino a Jerusalén, cantando los «Salmos de Ascenso» (A.V. «Grados»; Salmos 120-134), con acompañamiento de flauta, se entregaban de modo implícito a los pensamientos espirituales sugeridos por las palabras de los mismos.

Cuando los pies de los peregrinos entraron por las puertas de Jerusalén, no tuvieron dificultad en hallar hospitalidad, por llena que estuviera la Ciudad en ocasiones semejantes[9] —mucho más a causa de la simplicidad extrema en las necesidades y costumbres orientales, y la abundancia de provisiones que los muchos sacrificios de la temporada proporcionaba—. Pero sobre este punto también el relato evangélico guarda silencio. Por más que la vista de Jerusalén tenía que haber parecido gloriosa a un niño que llegaba por primera vez de una aldea apartada de Galilea, hemos de tener en cuenta que el que estaba mirando no era un muchacho corriente. Ni quizá hemos de tener la idea equivocada de que la vista de esta grandeza, como en otra ocasión (Lucas 19:41) se demostró, despertaría en Él no ya sentimientos de admiración exclusivamente, que podrían asemejarse al orgullo, sino de tristeza, por más que Él no fuera del todo consciente de su razón profunda. Pero el pensamiento que embargaría su mente sería el del Templo. Esta su primera visita a sus salas parece haber despertado en Él el primer pensamiento de que aquel Templo era la casa de su Padre, y con él, el primer impulso consciente de su misión y su ser. Aquí también sería su significado

9. Parece, sin embargo, que la Fiesta de Pentecostés aún atraía más peregrinos —por lo menos de mayores distancias— a Jerusalén que la de la Pascua (ver Hechos 2:9-11).

superior, más bien que la estructura y apariencia del Templo, lo que absorbería su mente. Y, con todo, había bastante, incluso en lo último, para avivar su entusiasmo. Cuando el peregrino ascendía el monte, coronado por este edificio proporcionado simétricamente, que podía abarcar dentro de su gigantesco perímetro no menos de 210.000 personas, su asombro aumentaría a cada paso. El monte en sí parecía una isla, irguiéndose abruptamente desde los valles profundos, rodeado por un mar de murallas, palacios, calles y casas, y coronado por una masa de mármol, como nieve y oro reluciente, elevándose terraza tras terraza. En conjunto medía 1.000 pies cada uno de sus cuatro lados, y era cuadrado. Para ser exacto, las medidas eran 927 según los rabinos. En su ángulo noroeste, y conectado con ella, se veía el ceño adusto del Castillo de Antonia, ocupado por una guarnición romana. En las paredes elevadas se abrían puertas enormes: la puerta no usada *(Tedi)*, al norte; la puerta Susa, al este, que se abría sobre una carretera con arcos que se dirigía al monte de los Olivos;[10] las dos puertas llamadas «Huldah» (probablemente «comadreja»), que a través de túneles[11] comunicaban el barrio Ofel con el patio exterior; y, finalmente, cuatro puertas al oeste.

Dentro de las puertas había alrededor del perímetro dos columnatas dobles cubiertas, con bancos aquí y allá para los que acudían allí para la oración o consultas. La más magnífica de ellas era la del sur, o columnata doble, con un espacio ancho en medio; la más venerable, el antiguo «Pórtico de Salomón», o columnata del lado este. Al entrar por el puente de Xystus, y bajo la torre de Juan (Jos. Guerra vi. 3. 2), se pasaba a lo largo de la columnata sur (sobre el túnel de las puertas Huldah) a su extremo oriental, sobre el cual se levantaba otra torre, probablemente el «pináculo» de la historia de la Tentación. Desde esta altura se veía debajo el barranco o valle de Cedrón, a unos 450 pies más abajo. Desde este alto pináculo el sacerdote observaba cada mañana y anunciaba los primeros rayos del sol. Pasando por la columnata oriental, o Pórtico de Salomón, si la descripción de los rabinos es de confianza, llegaríamos a la Puerta Susa, en la cual había una representación tallada de esta ciudad, que recordaba la Dispersión Oriental. Aquí se dice que se guardaban las medidas legales del Templo; y aquí, también, tenemos que localizar el primero de los tres Sanedrines, o inferior, que según la Mishnah (Sanh. xi. 2) celebraba sus reuniones en el Templo; el segundo, o Tribunal de Apelación intermedio, que estaba localizado en el «Patio de los Sacerdotes» (probablemente cerca de la Puerta de Nicanor); y el más elevado, que era el Gran Sanedrín, que

10. Esto según los rabinos; Josefo no la menciona. En general, el relato dado aquí es según los rabinos.

11. Estos túneles estaban divididos por columnatas, respectivamente, en tres y en dos; la doble columnata era probablemente usada por los sacerdotes, puesto que su lugar de salida era junto a la entrada en el Patio de los Sacerdotes.

había estado, un tiempo, en la «Sala de las piedras talladas» *(Lishkath ha-Gazith)*.

Pasando más allá de estas columnatas o pórticos, se entraba en el «Patio de los Gentiles», o lo que los rabinos llamaban «el Monte de la Casa», que era más ancho en el lado oeste, y más estrecho en los lados este, sur y norte, respectivamente. Éste era llamado el *Chol*, o lugar «profano», al cual tenían acceso los gentiles. Aquí tiene que haber estado localizado el mercado para la venta de animales sacrificiales, las mesas de los cambistas y los lugares para la venta de artículos necesarios.[12] (San Juan 2:14; Mateo 21:12; Jerus. Chag., p. 78 *a*; comp. Nehemías 13:4, etc.)

Avanzando por este patio se llegaba a una pared baja, que llegaba hasta el pecho, y marcaba el espacio más allá del cual ningún gentil o persona levíticamente inmunda podía entrar. Había anuncios en forma de tabletas con inscripciones que lo indicaban. Había trece aberturas que admitían a la parte interior del patio. Luego catorce peldaños por los que se subía a la *Chel* o Terraza, que estaba rodeada por la muralla de los edificios del Tempo en sentido más estricto. Un tramo de escaleras llevaba a las puertas enormes y espléndidas. Las dos del lado oeste parece que no tenían importancia, por lo que se refería a los que iban a adorar, y probablemente estaban destinadas al uso de los obreros o empleados. Al norte y sur había cuatro puertas.[13] Pero la más espléndida era la del este, llamada «la Hermosa» (Hechos 3:2).

Entrando por esta puerta se llegaba al Patio de las Mujeres, llamado así porque las mujeres ocupaban en él dos galerías elevadas y separadas que, sin embargo, sólo llenaban parte del Patio. Había quince escalones que llevaban al Patio Superior, que estaba rodeado por una muralla y donde había la famosa Puerta Nicanor, cubierta de bronce de Corinto. Aquí se colocaban los levitas, que dirigían la parte musical del servicio. En el Patio de las Mujeres había el Tesoro y las trece «trompas» o arcas recolectoras, mientras que en las esquinas había cámaras o vestíbulos, destinados a propósitos diversos. De modo similar, más allá de los quince escalones había repositorios para los instrumentos musicales. El Patio Superior estaba dividido en dos partes por una valla —la parte estrecha formando el Patio de Israel, y la más ancha, el de los Sacerdotes, en el cual había el gran altar y el lavatorio.

12. La cuestión de lo que se vendía en este «mercado» y su relación con «el bazar» de la familia de Anás (el *Chanuyoth beney Chanan*) será discutida más adelante.

13. La cuestión referente a sus nombres y ordenación no carece de dificultades. El tema se trata de modo pleno en «The Temple and its Services». Aunque he seguido en el texto la ordenación de los rabinos, tengo que expresar mis dudas respecto a la validez que pueda tener su información histórica. Me parece que los datos de los rabinos siempre eran ideales, no reales, según su teoría de lo que debería ser, en vez de lo que era.

El Santuario en sí estaba en una terraza más elevada que el Patio de los Sacerdotes. Doce escalones llevaban a su Pórtico, que se extendía más allá y a cada lado (norte y sur). Aquí, en cámaras separadas, se guardaba todo lo necesario para el servicio sacrificial. En dos mesas de mármol, cerca de la entrada, estaban colocados el pan de la proposición viejo que era sacado, y el nuevo que se entraba. El Pórtico estaba adornado por presentes votivos y conspicuos; entre ellos había una parra de oro enorme. Una puerta de dos niveles se abría hacia el Santuario mismo, que se dividía en dos partes a su vez. El Lugar Santo tenía el Candelabro de oro (sur), la Mesa de los panes de la proposición (norte) y el altar de incienso, entre ellos. Un doble velo de tela gruesa y pesada cerraba la entrada al Lugar Santísimo, que en el segundo Templo estaba vacío; no había en él nada más que un pedazo de roca, llamada la *Ebhen Shethiyah*, o Piedra del Fundamento, que, según la tradición, cubría la boca del pozo u hoyo, y sobre la cual se creía estaba fundado el mundo. Pero todo esto no da idea adecuada de la inmensidad de los edificios del Templo. Porque alrededor del Santuario y de cada uno de los patios había varias cámaras y cobertizos que servían propósitos distintos relacionados con los servicios del Templo.[14]

En algunas partes de este Templo, «sentado en medio de los doctores»,[15] y escuchándoles y haciéndoles preguntas, podemos ver al niño Jesús el tercer día y los dos siguientes a la Fiesta en la que había venido a visitar el Santuario por primera vez. Sólo en los dos primeros días de la Fiesta de la Pascua era necesaria la asistencia personal en el Templo. Con el tercer día comenzaban los llamados días de fiesta, en que era legal regresar a la casa propia (según los rabinos en general; comp. Hoffmann, Abh. ii. d. pent. Gest. pp. 65, 66), una disposición de la que sin duda se aprovechaban muchos. En realidad, no había nada especial de interés para detener a los peregrinos. Porque ya se había comido la Pascua, el sacrificio festivo (o *Chagigah*) había sido ofrecido y la cebada que acababa de madurar había sido segada y llevada al Templo, y presentada como el primer omer de primicias de harina delante del Señor. Por lo que, vista la disposición rabínica, la expresión en el relato del evangelio referente a los «padres» de Jesús, «y después de haber acabado los días» (Lucas 2:43), no tiene por qué indicar de modo necesario que José y la madre de Jesús se hubieran quedado en Jerusalén durante

14. Para una descripción plena tengo que referirme a «The Temple, its Ministry and Services at the time of Jesus Christ». Hay alguna repetición con capítulos previos, pero ha sido inevitable al describir el Templo.

15. Aunque en aquellos tiempos no vivían realmente grandes autoridades en la Ley Judía Canónica, se pueden dar más de una docena de nombres de rabinos famosos en la literatura judía que podían haber sido contemporáneos de Jesús en un período u otro de su vida.

toda la semana de la Pascua.[16] Por otra parte, las circunstancias relacionadas con la presencia de Jesús en el Templo hacen esta suposición imposible. Porque Jesús no podía haberse hallado entre los doctores después de terminada la Fiesta. La primera pregunta aquí se refiere a la localización del Templo donde ocurrió la escena. En realidad, se ha supuesto de modo general que había una Sinagoga en el Templo; pero de esto, para decir lo menos, no hay evidencia histórica alguna.[17] Pero, incluso en el caso de que existiera, el culto y mensajes de la Sinagoga no habrían ofrecido ninguna oportunidad para hacer preguntas por parte de Jesús, según implica el relato. Todavía tiene menos base la idea de que había en el Templo algo parecido a una *Beth ha-Midrash*, o academia teológica, sin hablar de la circunstancia de que un niño de doce años en ningún caso habría podido tomar parte en sus discusiones. Pero había ocasiones en que el Templo pasaba a ser virtualmente, si no formalmente, una *Beth ha-Midrash*. Porque leemos en el Talmud (Sanh. 88 *b*) que los miembros del Sanedrín del Templo, que en días ordinarios se sentaban como Tribunal de Apelación, al final del sacrificio de la mañana o de la noche, en los sábados y días de fiesta, acostumbraban a salir a «la Terraza» del Templo y allí enseñaban. En esta instrucción popular había gran libertad para hacer preguntas. Fue en esta audiencia que se sentó en el suelo, rodeado y mezclado con los doctores, y de ahí que es *durante* —no *después* de la Fiesta— que tenemos que buscar al niño Jesús.

Pero no hemos mostrado todavía que la presencia y preguntas de un niño de esta edad no tenían por qué implicar nada tan extraordinario como para dar a los doctores u otros en la audiencia la idea de algo sobenatural. La tradición judía da otros ejemplos de estudiantes precoces y extrañamente adelantados. Además, no era necesaria enseñanza teológica científica para tomar parte en estas discusiones populares. Si podemos juzgar por los arreglos tardíos, no sólo en Babilonia, sino en Palestina, había dos clases de conferencias públicas y dos clases de estudiantes. La primera, o clase más científica, se designaba *Kallah* (literalmente, «desposada»), y los que asistían a ella, *Beney-Kallah* («hijos de la desposada»). Estas conferencias eran pronunciadas el último mes de verano (Elul), antes de la Fiesta de Fin de Año, y en el último mes de invierno (Adar), inmediatamente antes de la Fiesta de la Pascua. Implicaban una preparación considerable por parte de los rabinos que las daban, y por lo menos algún conocimiento talmúdico por parte de los asistentes. Por otra parte, había los llamados estudiantes del Patio

16. De hecho, la consideración de lo que en el tratado Moed K. (comp. tamb. Chag. 17 *b*) se declara como ocupación legítima durante los medios días de fiesta, nos lleva a inferir que una gran proporción ya había regresado a sus casas.

17. Para una discusión plena de esta importante cuestión, ver Apéndice X: «La supuesta Sinagoga del Templo».

(*Chatsatsta*, y en Babilonia *Tarbitsa*), que durante las conferencias estaban sentados aparte de los estudiantes regulares, separados por una especie de valla, fuera, como si estuviera en el Patio, algunos de los cuales parecían haber sido ignorantes incluso de la Biblia. Las conferencias dirigidas a una audiencia general así, naturalmente, tenían un carácter muy diferente (comp. Jer. Ber. iv. p. 7 *d*, y otros pasajes).

Pero si no había nada extraordinario como para hacer que su presencia y preguntas parecieran maravillosas, con todo, los que le oyeron, «quedaron asombrados» ante su «inteligencia» [18] y sus «respuestas».[19] Es prácticamente imposible aventurarse a inquirir sobre qué clase de preguntas les había hecho. Si juzgamos por lo que sabemos de estas discusiones, inferimos que pueden haber estado relacionadas con las solemnidades pascuales. Había preguntas serias pascuales que aparecían. En realidad, el gran Hillel obtuvo su rango como jefe cuando demostró a los doctores reunidos que la Pascua podía ser ofrecida incluso en el día de sábado (Jer. Pes. vi. 1: Pes. 66 *a*). Muchas otras preguntas podían aparecer sobre el tema de la Pascua. O bien, ¿dirigió el niño Jesús sus preguntas —como hizo después, en relación con la enseñanza mesiánica (Mateo 22:42-45)— al significado más profundo de las solemnidades pascuales, tal como iba a ser desplegado, cuando Él mismo se ofreció, «el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo»?

Hay otras preguntas que casi se imponen, de modo natural, a la mente, especialmente ésta: si con ocasión de esta primera visita al Templo la Virgen-Madre le había contado a su Hijo la historia de su infancia, y de lo que había sucedido cuando, por primera vez, Él había sido llevado al Templo. Parece casi que fue así, si podemos juzgar por el contraste entre la queja de la Virgen-Madre por la búsqueda de su padre y suya, y el que el niño enfáticamente apelara a los negocios de su Padre. Pero lo más sorprendente, verdaderamente maravilloso, tiene que haberle parecido a José, y aun a la madre de Jesús, el que el niño manso y quieto hubiera sido hallado entre aquella compañía y ocupado en aquello. Tiene que haber sido algo muy distinto de lo que esperaban por su pasado, pues de otro modo no habrían dado por descontado, cuando partieron de Jerusalén, que el niño estaba con otros parientes o conocidos, quizá mezclado con los niños. Además, de no haber algo muy inesperado, después de haberlo echado de menos la primera noche de parada

18. La expresión σύνεσις significa originalmente *concursus* y (como indica Schleusner) *intelligentia* en el sentido de *perspicacia qua res probe cognitae subtiliter ac diligenter a se invicem discernuntur*. La Septuaginta traduce con esta palabra no menos de ocho términos diferentes hebreos.

19. El significado primario del verbo del cual se deriva la palabra usada aquí es *secerno, discerno*.

—en Siquem— (Jos. Ant. xv. 8. 5), si siguieron el camino directo por Samaria,[20] o bien en Acraba (según la Mishnah) (Maas. Sh. v. 2), no le habrían buscado tan ansiosamente por el camino y en Jerusalén, ni se habrían quedado «asombrados» cuando le hallaron en la asamblea de los doctores. La respuesta de Jesús al medio reproche, medio alivio de la exclamación de ellos que le habían buscado «apenados» estos tres días[21] deja bien claras las tres cosas que tenemos delante. Jesús había estado tan absorbido por el pensamiento que se despertaba sobre su ser y su misión, cualquiera que fuera la forma en que esto había ocurrido, que no sólo había descuidado, sino que se había olvidado de todo lo que le rodeaba. Es más, incluso le parecía imposible entender cómo podían haberle buscado, y que no supieran dónde se había detenido. En segundo lugar: podemos atrevernos a decir que Él ahora se daba cuenta de que ésta era, de modo enfático, la casa de su Padre. Y tercero: según podemos juzgar, fue entonces y allí que por primera vez sintió el impulso fuerte e irresistible —la necesidad divina de su ser— de estar ocupado «en los asuntos de su Padre».[22] Todos, cuando nos despertamos por primera vez a la consciencia espiritual —o, quizá, cuando por primera vez participamos en la fiesta en la casa del Señor— podemos aprender —y con su ejemplo debemos aprender— a hacer ésta la hora de la decisión en que el corazón y la vida sean totalmente consagrados a los «asuntos» de nuestro Padre. Pero hay mucho más que esto en el comportamiento de Cristo en esta ocasión. Este olvido de su vida de niño era un sacrificio: un sacrificio de sí mismo; la absorción total en los asuntos de su Padre, sin un pensamiento para sí, fuera en la satisfacción de la curiosidad, la adquisición de conocimiento o la ambición personal: una consagración de sí mismo a Dios. Era la primera manifestación de su obediencia pasiva y activa a la voluntad de Dios. Incluso en este estadio, era la primera irrupción del significado íntimo de su vida: «Mi comida es hacer la voluntad de aquel que me envió, y terminar su obra.» Y,

20. Según el Jer. Ab. Z. 44 *d*, el suelo, las fuentes, las casas y las carreteras de Samaria eran «limpias».

21. El primer día sería el día en que le echaron de menos; el segundo, el día que regresaron, y el tercero, el de la búsqueda de Jerusalén.

22. La expresión *ἐν τοῖς τοῦ πατρός* puede igualmente traducirse, o mejor suplementarse, por «en la casa de mi Padre» y «en los asuntos de mi Padre». La primera es la forma adoptada por la mayoría de comentaristas modernos. Pero: *a*) no está de acuerdo con la palabra que tiene que suplementar en los dos pasajes análogos en la Septuaginta. Ni en Ester 7:9, ni en Ecclesiásticus xlii. 10 es estrictamente «la *casa*». *b*) Parece inexplicable cómo la palabra «casa» podía haber sido dejada fuera en la traducción griega de las palabras arameas de Cristo; pero habría sido de modo natural si la palabra a suplementar fuera «cosas» o «asuntos». *c*) Una referencia al Templo como la casa de su Padre no puede haber parecido extraña en los labios de Jesús ni, ciertamente, de ningún niño judío, para que pudiera llenar de asombro a José y a María.

con todo, este despertar de la consciencia de Cristo en su primera visita al Templo, aunque pueda haber sido parcial y quizá temporal, parece como el despertar de la aurora que observaba desde el pináculo del Templo el sacerdote antes de llamar a sus hermanos que esperaban debajo para ofrecer el sacrificio temprano.

Por lo que hemos ya aprendido de esta historia, no nos asombramos que la respuesta de Jesús produjera en sus padres una nueva sorpresa. Porque sólo podemos entender lo que percibimos en su totalidad. Pero aquí, cada nueva manifestación venía como algo separado y nuevo —no como parte de un conjunto— y, por tanto, como una sorpresa, el importe y significado de la cual no podían ser entendidos, excepto en su conexión orgánica y como un todo. Y para el verdadero desarrollo humano del Hombre-Dios, lo que era un proceso natural era también necesario, tal como era el mejor modo de aprender para María, y para la recepción futura de su enseñanza. Estas tres razones subsidiarias una vez más pueden ser indicadas aquí en la explicación de la aparente ignorancia por parte de la Virgen-Madre del verdadero carácter de su Hijo: la necesidad de que una revelación así fuera gradual; el desarrollo necesario de su propia consciencia del hecho; y el que Jesús no podía haber estado sometido a sus padres, ni haber tenido una crianza verdadera y propiamente humana si ellos hubieran conocido claramente que Él era el Hijo esencial de Dios.

Un paso más, aunque a nosotros nos parece en descenso, fue su regreso quieto, inmediato y sin hacer preguntas, a Nazaret, con sus padres, y su sumisión voluntaria (implicada en la forma del verbo usado en griego) a ellos en Nazaret. Era un negarse a sí mismo, sacrificio personal, consagración propia a su misión, con todo lo que implicaba. No era exinanición, sino sumisión de sí mismo, tanto más gloriosa en proporción a la grandeza de su Yo. Este contraste constante ante sus ojos sólo profundizaba en el corazón de María la impresión presente de «aquellos asuntos», de los cuales ella era la que más sabía. Estaba aprendiendo a deletrear la palabra «Mesías»; a medida que le era enseñada cada una de «estas cosas» aprendía una nueva letra, y las miraba todas a la luz del sol de Nazaret.

Con su retorno a Nazaret la vida de Jesús empezó la juventud y primera edad adulta, con todo el desarrollo interior y exterior y la aprobación celestial y terrenal que llevaba consigo (Lucas 2:52). Si fue a Jerusalén o no en ocasión de nuevas Fiestas, no lo sabemos, y no tenemos por qué preguntarlo. Porque sólo una vez durante este período —el de su primera visita al Templo, y al despertar su vida de juventud— podía haber habido una irrupción externa así de su ser y su misión reales. Había otras influencias haciendo su obra en silencio para ensamblar su desarrollo interno y externo y determinar la manera de su propia manifestación más tarde. Asumimos

que la educación escolar de Jesús tiene que haber cesado poco después de su regreso a Nazaret. A partir de entonces las influencias de Nazaret en la vida y pensamiento de Jesús pueden ser agrupadas —y de modo progresivo a medida que avanzaba por la juventud a la edad adulta— bajo estos titulares: Hogar, Naturaleza, Ideas prevalecientes.

1) *Hogar*. La vida de un hogar judío, especialmente en el campo, era muy simple. Incluso en la Alejandría lujosa parece haberlo sido, tanto con respecto a los muebles de la casa como a las provisiones en la mesa.[23] Por la mañana y al mediodía la comida era muy sencilla, e incluso la comida de la noche, algo mayor, en el hogar de Nazaret. Sólo el sábado y los festivales, fuera en la casa o en público, se echaba mano de lo mejor que había disponible. Pero Nazaret no era la ciudad de gente rica e influyente, y estas fiestas vespertinas, con recepciones elaboradas y ceremoniosas, ordenando apropiadamente los invitados según su rango, y rico despliegue de alimentos, raramente eran presenciadas en aquellas casas quietas, si es que lo eran alguna vez. La misma simplicidad prevalecía en el vestido y en las costumbres.[24] Pero los lazos que unían a los miembros de la familia y la profunda influencia que ejercían el uno sobre el otro eran íntimos y cariñosos. No podemos discutir aquí la vidriosa cuestión de si «los hermanos y hermanas» de Jesús lo eran en el sentido real, o si eran hermanastros y hermanastras, o primos, aunque nos parece que lo primero no habría sido puesto en duda, de no haber sido por una teoría de falso ascetismo y por la estimación deficiente de la santidad del estado matrimonial.[25] Pero, sea cual fuere la relación de Jesús con estos «hermanos y hermanas», tiene que haber sido íntima y ha de haber ejercido influencia sobre Él.[26]

Dejando a un lado a Josés o José, de cuya historia no sabemos prácticamente nada, tenemos suficientes materiales para formar algún juicio sobre cuáles deben haber sido las tendencias y pensamientos de dos de sus hermanos, Jacobo y Judas, antes de que pasaran a ser de corazón y alma seguidores del Mesías, y de su primo Simón.[27] Si podemos aventurarnos en una caracterización general,

23. Comp. Filón en Flacc. ed. Fcf., pp. 977 y ss.

24. Para conocer detalles del vestido, comida y costumbres en Palestina, ver comentarios en otras partes de este libro.

25. Comp. Mateo 1:24; Lucas 2:7; Mateo 12:46; 13:55, 56; Marcos 3:31; 6:3; Hechos 1:14; 1.ª Corintios 9:5; Gálatas 1:19.

26. La cuestión de la relación real de Cristo con sus «hermanos» ha sido discutida en las varias Enciclopedias, de modo que me parece innecesario aquí entrar en el asunto con detalle. Ver también el doctor Lightfoot, Dissertation in his Comment. on Galat., pp. 282-291.

27. Considero a este Simón (Celotes) como el hijo de Clopas (hermano de José, el marido de la Virgen) y de María. Para ver las razones de esta opinión, ver el Libro III, cap. xvii, y el Libro V, cap. xv.

podemos inferir por la Epístola de Santiago (Jacobo), que sus puntos de vista religiosos se originaron en el molde shammai. Ciertamente, no hay nada de la dirección hillelita en ello, sino que todo nos recuerda la sinceridad, vigor, derechura y rigor de Shammai. De Simón sabemos que pertenecía al partido nacionalista, puesto que se le designa de modo expreso como «celote» y «cananeo» (Lucas 6:15 y Hechos 1:13; Marcos 3:18). Finalmente, hay en la Epístola de San Judas una referencia segura y otra probable a dos de los libros apocalípticos (pseudoepigráficos) que en aquel tiempo marcaban una fase interesante de la perspectiva mesiánica de Israel (san Judas 15:14, 15, el libro de Enoc y, probablemente, 5:9 de la Asunción de Moisés). Tenemos, pues, dentro del círculo íntimo de la vida de familia de Cristo —para no hablar de alguna relación con los hijos de Zebedeo, que probablemente eran también primos suyos[28]— las tres tendencias judías más puras y llenas de esperanza, puestas en contacto con Jesús: en el Fariseísmo, la enseñanza de Shammai; luego, el ideal nacionalista; y, finalmente, la esperanza de un futuro mesiánico glorioso. A éstas probablemente habría que añadir, por lo menos, conocimiento de la solitaria preparación de su pariente Juan, que, aunque ciertamente no era un esenio, tenía, por la necesidad de su vocación, mucho en contacto con ellos por su comportamiento externo.

Pero nos adelantamos demasiado. De lo que son, por necesidad, sólo sugerencias, nos volvemos a lo que es cierto en conexión con su vida de familia e influencias. De Marcos 6:3 podemos inferir con gran probabilidad, aunque no con absoluta certeza (comp. Mateo 13:55; Juan 6:42), que Jesús había adoptado el oficio de José. Entre los judíos no existía el desprecio por los trabajos manuales, que era una de las marcas penosas del paganismo. Al contrario, se consideraba un deber religioso, sobre el que se insistía con frecuencia y sinceramente, el aprender algún oficio, siempre y cuando no llevara al lujo ni tendiera a desviar de la observancia personal de la Ley (comp. Ab. i. 10; Kidd. 29 *b*).[29] No hay ninguna separación entre ricos y pobres como entre nosotros, y si bien la riqueza podía conferir distinción social, la ausencia de la misma no implicaba inferioridad social. Ni podía ser de otra manera cuando las necesidades eran tan pocas, la vida tan simple, y su objetivo más alto siempre presente en la mente.

Ya hemos hablado de las influencias religiosas en la familia, tan diferentes del descuido, abandono y aun exterminio de los hijos entre los paganos, o su educación por los esclavos, que corrompían su

28. Por el lado materno. Leemos en Juan 19:25 como indicando cuatro mujeres la hermana de su madre era Salomé, según Marcos 15:40.
29. Ver el capítulo sobre «Artesanos y mercaderes» en «Sketches of Jewish Social Life».

mente desde cuando se abría.[30] El amor de los padres a los hijos se echa de ver incluso en el estigma que llevaba consigo la esterilidad; la reverencia hacia los padres, como un deber más elevado que cualquier otra observancia exterior; y el amor de hermanos, que Jesús había aprendido en su casa, formaban, por así decirlo, la base natural de muchas de las enseñanzas de Jesús. Nos dan también una visión penetrante dentro de la vida de familia de Nazaret. Y, con todo, no hay nada sombrío ni moroso en ello; y aun los gozosos juegos de niños, así como las reuniones festivas de familias, hallan su lugar en las palabras y la vida de Cristo. Esto es también característica de su pasado. Y también lo son su profunda simpatía por el dolor y el sufrimiento, y su amor por el círculo de familia, como se evidencia en el hogar de Lázaro. El hecho de que Él hablara hebreo, y usara y citara las Escrituras en el original, ya se ha indicado antes, aunque no hay duda de que entendía griego, y posiblemente también latín.

2) *La Naturaleza y la vida cotidiana*. El vistazo más superficial a la enseñanza de Cristo tiene que convencernos de la profunda afinidad que sentía con la Naturaleza, y su aguda observación de los hombres. Aquí no hay contraste entre el amor al campo y los hábitos de la vida urbana; los dos se hallan juntos. En sus paseos solitarios tiene que haber contemplado con placer la hermosura de los lirios del campo, y enseñó sobre ellos; cómo los pájaros reciben su alimento de una mano invisible, y con qué afecto maternal la gallina reúne sus polluelos bajo sus alas. Había observado al sembrador y al viñador cuando salían para su trabajo, y extraído la enseñanza de la cizaña que brotaba entre el trigo. A Él la vocación del pastor tenía que parecerle repleta de sentido cuando guiaba, apacentaba, alimentaba y velaba su rebaño, hablaba con sus ovejas, en una voz que ellas conocían tan bien, las acompañaba al aprisco, o las seguía, y tiernamente las hacía volver si se habían descarriado; siempre estaba listo para defenderlas, incluso al coste de su propia vida. Es más, incluso parece que había observado los hábitos de la zorra en su secreta madriguera. Pero también conocía los goces, tristezas, las necesidades y sufrimientos de la multitud asendereada. El juego en el mercado, las comitivas de bodas, los ritos de los entierros, los entuertos de la injusticia y la opresión, la presión implacable de un acreedor, las cadenas y prisiones del deudor, los palacios y lujo de los príncipes y cortesanos, la indulgencia propia y el regalo de los ricos, la avaricia de los codiciosos, las exacciones de los cobradores

30. Comp. este tema en Döllinger, «Heidenthum u. Judenthum», con referencia a los griegos, p. 692; a los romanos, pp. 716-722; con referencia a la educación y sus abominaciones, pp. 723-726. No hay nada que pueda echar una luz más lívida sobre la necesidad del Cristianismo, si el mundo no había de perecer de podredumbre, que un estudio de la antigua Hellas y Roma, tal como lo presenta Döllinger en su obra admirable.

de contribuciones, y la opresión de las viudas por un juez injusto, todo ello había hecho una impresión indeleble en su mente. Y, sin embargo, este mundo malo Él no lo aborrecía, y no se apartaba de él con sus discípulos, aunque muchas veces sentía la necesidad de períodos de retiro para meditación y oración. Al contrario, aunque se enfrentaba con el mal del mundo, lo que quería era hacer penetrar en la masa una nueva levadura; no echar fuera, sino renovar. Reconocía el bien y la esperanza incluso en aquellos que parecían perdidos del todo. Él no apagaba el pábilo que todavía humeaba, ni quebraba la caña cascada. No sentía desprecio por el mundo, sino tristeza por él; no condenación para el hombre, sino que se esforzaba por atraerle a su Padre celestial; no despreciaba al pequeño y al pobre, ni exterior ni interiormente, sino que los animaba y favorecía, y mostraba viva y penetrante comprensión de lo real bajo la máscara de lo aparente; o mostraba compasión y ponía a la vista lo que era ruin, mezquino, falso doquiera aparecía. Estos fueron algunos de los resultados recogidos de su vida pasada, según fueron presentados en su enseñanza.

3) Ya hemos presentado algunas de las *ideas prevalecientes* a su alrededor con las que se puso en contacto. Sin duda, la sinceridad de su hermano el shammaíta, si nos podemos atrever a decir que lo era; la idea del Reino sugerida por los nacionalistas, sólo en su forma más pura y más espiritual, como no de este mundo, sino realizando plenamente la soberanía de Dios en el individuo, quienquiera que fuese; incluso los pensamientos soñadores de la literatura profética de aquellos tiempos, que procuraba leer los misterios del Reino venidero; así como el ascetismo tipo profético de su precursor y pariente; todos ellos formaban, por lo menos, muchos puntos de contacto para su enseñanza. Así, Cristo sentía simpatía con todas las tendencias más elevadas de su pueblo y su tiempo. Por encima de todas, había su contacto íntimo con las Escrituras del Antiguo Testamento. Si en la Sinagoga vio mucho que era ostentación y vaciedad, afán de medro, orgullo y literalismo, fomentado por la mera observancia externa de la Ley, Él siempre se apartaba de lo que decían los hombres o demonios, para ir a lo que leía o lo que estaba «escrito». Ni un punto ni un gancho de ella podía caer al suelo, todo tenía que ser establecido y cumplido. La Ley de Moisés en todos sus aspectos, las declaraciones de los profetas —Isaías, Jeremías, Ezequiel, Daniel, Oseas, Miqueas, Zacarías, Malaquías— y las esperanzas y consolaciones de los Salmos, todas eran para Él literalmente verdaderas y arrojaban luz sobre el edificio que Moisés había edificado. Todo ello era una gran unidad; no un agregado de partes distintas, sino el desarrollo de un organismo vivo. Y lo principal era el pensamiento del carácter e impacto mesiánicos de todas las Escrituras a su unidad, la idea del Reino de Dios y el Rey de Sión, que era la vida y luz de todo. Más allá de esto, en el misterio de su con-

versación interior con Dios, el desarrollo de su receptividad espiritual y su comunicación creciente desde arriba, no nos es dado entrar. Incluso lo que pueda haber sido su apariencia externa, apenas nos lo podemos imaginar.[31] Hay que pensar que su hombre exterior en alguna medida encarnaba a su «ser interior». Sin embargo, preferimos no dedicarnos a la contemplación intelectual de Él en las flores artificiales de la leyenda.[32] Cuál era su modo y estilo de recibir y tratar con los hombres, nos lo podemos imaginar por su vida. Y, así, es mejor quedarse contento con el simple informe del relato evangélico: «Jesús crecía en favor con Dios y el hombre.»

31. Incluso la concepción poética del pintor sólo puede proveernos de su propio ideal y el de un humor especial. Hablando como quien no pretende conocimientos de arte, a mí sólo un cuadro de Cristo me ha impresionado realmente. Es el de un «Ecce Homo», por Carlo Dolci, en la Galería Pitti, en Florencia. Para un informe de las representaciones primitivas pictóricas, comp. Gieseler, Kirchengesch. i., pp. 85, 86.

32. De éstas hay, por desgracia, demasiadas. El lector interesado en este asunto hallará un buen sumario en Keim, i. 2, pp. 460-463. Uno de los pocos comentarios que vale la pena registrar es esta descripción de Cristo en la epístola espuria de Léntulo: «A quien nunca le vieron reír, pero sí llorar con frecuencia».

XI

En el año quince de Tiberio César y bajo el pontificado de Anás y Caifás. Una voz en el desierto

Mateo 3:1-12; Marcos 1:2-8; Lucas 3:1-18

Hay algo grande, incluso asombroso, en el silencio casi absoluto que pesa sobre los treinta años entre el nacimiento de Jesús y su primera manifestación mesiánica. En un relato como el de los Evangelios, esto tiene que haber sido hecho a propósito; y si es así, nos ofrece evidencia presuntiva de la autenticidad de lo que sigue, y cuyo propósito es mostrar que lo que precedió afectaba sólo a la historia interior de Jesús y a la preparación del Cristo. Al fin se interrumpe este solemne silencio mediante una aparición, una proclamación, un rito y un ministerio tan sorprendente como había sido el de Elías. En muchos aspectos, realmente, los dos mensajeros y sus tiempos respectivos tienen mucha semejanza. Era a una sociedad segura, próspera y lujosa, y, con todo, en peligro inminente de perecer de una enfermedad escondida, enconada; y para una comunidad religiosa que presentaba muestras de una degeneración sin esperanza, y, con todo, contenía los gérmenes de una regeneración posible, que se presentaron tanto Elías como Juan el Bautista. Los dos aparecen súbitamente para anunciar, amenazando, un terrible juicio, pero también para abrir posibilidades impensadas de bien. Y como si fuera para profundizar todavía más la impresión de este contraste, ambos aparecieron en una forma inesperada, y aun anti-

tética a los hábitos de sus contemporáneos. Juan salió súbitamente del yermo de Judea, como Elías de los yermos de Galaad; Juan tenía la misma extraña apariencia ascética de su predecesor; el mensaje de Juan era la contrapartida del de Elías; su bautismo, el del nuevo rito de Elías en el Carmelo. Y como para hacer más completo el paralelismo, con todo el recuerdo y esperanza que despertaba, incluso los más pequeños detalles que rodeaban la vida de Elías hallaron su contrapartida en la de Juan. Con todo, la historia nunca se repite. Cumple en su desarrollo aquello de lo cual había dado indicación a su comienzo. Así, la historia de Juan el Bautista fue el cumplimiento de la de Elías en «la plenitud de los tiempos».

Porque tanto en el mundo romano como en Palestina los tiempos se habían cumplido; no realmente en el sentido de alguna expectación especial, sino de necesidad absoluta. El reinado de Augusto marca no sólo su cumbre, sino la crisis de la historia de Roma. Todo lo que el mundo antiguo podía tener de bueno o de malo había llegado a su sazón. Por lo que se refiere a la política, la filosofía, la religión y la sociedad, los límites máximos habían sido alcanzados.[1] Más allá de ellos había sólo dos alternativas: ruina o regeneración. Se tenía la impresión de que las fronteras del Imperio ya no se podían dilatar más, y que a partir de entonces su objetivo máximo era preservar lo que se había conquistado. Los destinos de Roma estaban en las manos de un hombre que era al mismo tiempo el general en jefe de un ejército en pie de guerra de unos trescientos cuarenta mil hombres, jefe de un Senado (ahora hundido en un mero escenario para ostentar los triunfos del César) y Sumo Sacerdote de una religión, cuya expresión más elevada era la apoteosis del Estado en la persona del emperador. Así, todo el poder de dentro, de fuera y de arriba se hallaba en sus manos. Dentro de la ciudad, que en un corto reinado se había transmutado de ladrillo en mármol, se hallaban la una al lado de la otra, la miseria más abyecta y el lujo casi ilimitado. De una población de unos dos millones, casi la mitad eran esclavos; y el resto, la mayor parte eran o bien libertos y sus descendientes, o extranjeros. Cada clase contribuía su parte a la decadencia común. La esclavitud no era incluso lo que nosotros conocemos, sino una masa hedionda de crueldad y opresión, por un lado, y de astucia y corrupción, por otro. Más que ninguna otra causa, ésta contribuyó a la ruina de la sociedad romana. El liberto, que había adquirido muchas veces su libertad por medios poco honrosos y había prosperado en ellos, combinando en forma vergonzosa los vicios de los libres con la mezquindad del esclavo. Los extranjeros —especialmente los griegos y los sirios—,

1. En vez de citas detalladas, remito a las obras sobre la historia romana, especialmente a Friedländer, Sittengeschichte Roms., y a Döllinger, Heidenthum and Judenthum, un libro exhaustivo.

que llenaban la ciudad, envenenaban los manantiales de su vida con la corrupción que traían. Los ciudadanos libres vivían vidas de ocio, disipación, desmoralizadas; sus principales pensamientos eran el teatro y el anfiteatro; y vivían en su mayoría a costa del erario público. En tanto que incluso en los tiempos de Augusto más de doscientas mil personas eran sostenidas así por el Estado, lo que quedaba de la vieja estirpe de Roma estaba decayendo rápidamente, en parte por la corrupción, pero principalmente por el progresivo desmoronamiento del matrimonio e incalificables abominaciones en lo que quedaba de la vida de familia.

El estado de las provincias era en cada aspecto más favorable. Pero la política establecida por el Imperio era la destrucción de todo nacionalismo que surgía, y lo conseguían, así como la absorción y helenización de todos. La única resistencia real vino de los judíos. Su tenacidad era religiosa, y aun en sus extremos de intolerancia y exclusividad servía como un propósito importante providencial. Y así Roma pasó a ser para todos el centro de atracción, pero también de una corrupción destructiva que se extendía rápidamente. Con todo, esta unidad, y el lazo común del lenguaje griego, servían otro propósito importante providencial. Y lo mismo, en otra dirección, el abatimiento consciente ante toda posibilidad de reforma interna. Esto, en realidad, parecía ser la última palabra en todas las instituciones del mundo romano: ¡No puede hacerse nada! La religión, la filosofía y la sociedad habían pasado por cada uno de los estadios hasta este abatimiento. Sin necesidad de seguir las varias fases del pensamiento antiguo, se puede decir en general que, en Roma por lo menos, la cuestión se debatía entre el estoicismo y el epicureísmo. El uno hinchaba su orgullo, el otro gratificaba su sensualidad; el uno estaba de acuerdo con el carácter nacional originario, el otro con su decaimiento y corrupción posteriores. Pero, en último término, los dos conducían al ateísmo y al abatimiento: el uno, al dirigir todas las aspiraciones más altas hacia el yo; el otro, al sofocarlas en el goce del momento; el uno, al hacer de su ideal la extinción de todo sentimiento y la deificación del yo; el otro, al hacerlo en la indulgencia de todas las pasiones y la adoración de la materia.

El que bajo estas condiciones toda creencia real en una continuidad personal después de la muerte había cesado entre las clases educadas, es algo que no necesita ser demostrado. Si los antiguos estoicos habían sostenido que después de la muerte el alma seguía por algún tiempo una existencia separada —en el caso de los sabios, hasta la destrucción general del mundo por el fuego—, la doctrina de la mayoría de sus sucesores era que, inmediatamente después de la muerte, el alma regresaba al «alma del mundo», de la cual formaba parte. Pero incluso esta esperanza estaba asediada por tantas dudas y recelos, que era prácticamente inservible para producir

tética a los hábitos de sus contemporáneos. Juan salió súbitamente del yermo de Judea, como Elías de los yermos de Galaad; Juan tenía la misma extraña apariencia ascética de su predecesor; el mensaje de Juan era la contrapartida del de Elías; su bautismo, el del nuevo rito de Elías en el Carmelo. Y como para hacer más completo el paralelismo, con todo el recuerdo y esperanza que despertaba, incluso los más pequeños detalles que rodeaban la vida de Elías hallaron su contrapartida en la de Juan. Con todo, la historia nunca se repite. Cumple en su desarrollo aquello de lo cual había dado indicación a su comienzo. Así, la historia de Juan el Bautista fue el cumplimiento de la de Elías en «la plenitud de los tiempos».

Porque tanto en el mundo romano como en Palestina los tiempos se habían cumplido; no realmente en el sentido de alguna expectación especial, sino de necesidad absoluta. El reinado de Augusto marca no sólo su cumbre, sino la crisis de la historia de Roma. Todo lo que el mundo antiguo podía tener de bueno o de malo había llegado a su sazón. Por lo que se refiere a la política, la filosofía, la religión y la sociedad, los límites máximos habían sido alcanzados.[1] Más allá de ellos había sólo dos alternativas: ruina o regeneración. Se tenía la impresión de que las fronteras del Imperio ya no se podían dilatar más, y que a partir de entonces su objetivo máximo era preservar lo que se había conquistado. Los destinos de Roma estaban en las manos de un hombre que era al mismo tiempo el general en jefe de un ejército en pie de guerra de unos trescientos cuarenta mil hombres, jefe de un Senado (ahora hundido en un mero escenario para ostentar los triunfos del César) y Sumo Sacerdote de una religión, cuya expresión más elevada era la apoteosis del Estado en la persona del emperador. Así, todo el poder de dentro, de fuera y de arriba se hallaba en sus manos. Dentro de la ciudad, que en un corto reinado se había transmutado de ladrillo en mármol, se hallaban la una al lado de la otra, la miseria más abyecta y el lujo casi ilimitado. De una población de unos dos millones, casi la mitad eran esclavos; y el resto, la mayor parte eran o bien libertos y sus descendientes, o extranjeros. Cada clase contribuía su parte a la decadencia común. La esclavitud no era incluso lo que nosotros conocemos, sino una masa hedionda de crueldad y opresión, por un lado, y de astucia y corrupción, por otro. Más que ninguna otra causa, ésta contribuyó a la ruina de la sociedad romana. El liberto, que había adquirido muchas veces su libertad por medios poco honrosos y había prosperado en ellos, combinando en forma vergonzosa los vicios de los libres con la mezquindad del esclavo. Los extranjeros —especialmente los griegos y los sirios—,

1. En vez de citas detalladas, remito a las obras sobre la historia romana, especialmente a Friedländer, Sittengeschichte Roms., y a Döllinger, Heidenthum and Judenthum, un libro exhaustivo.

que llenaban la ciudad, envenenaban los manantiales de su vida con la corrupción que traían. Los ciudadanos libres vivían vidas de ocio, disipación, desmoralizadas; sus principales pensamientos eran el teatro y el anfiteatro; y vivían en su mayoría a costa del erario público. En tanto que incluso en los tiempos de Augusto más de doscientas mil personas eran sostenidas así por el Estado, lo que quedaba de la vieja estirpe de Roma estaba decayendo rápidamente, en parte por la corrupción, pero principalmente por el progresivo desmoronamiento del matrimonio e incalificables abominaciones en lo que quedaba de la vida de familia.

El estado de las provincias era en cada aspecto más favorable. Pero la política establecida por el Imperio era la destrucción de todo nacionalismo que surgía, y lo conseguían, así como la absorción y helenización de todos. La única resistencia real vino de los judíos. Su tenacidad era religiosa, y aun en sus extremos de intolerancia y exclusividad servía como un propósito importante providencial. Y así Roma pasó a ser para todos el centro de atracción, pero también de una corrupción destructiva que se extendía rápidamente. Con todo, esta unidad, y el lazo común del lenguaje griego, servían otro propósito importante providencial. Y lo mismo, en otra dirección, el abatimiento consciente ante toda posibilidad de reforma interna. Esto, en realidad, parecía ser la última palabra en todas las instituciones del mundo romano: ¡No puede hacerse nada! La religión, la filosofía y la sociedad habían pasado por cada uno de los estadios hasta este abatimiento. Sin necesidad de seguir las varias fases del pensamiento antiguo, se puede decir en general que, en Roma por lo menos, la cuestión se debatía entre el estoicismo y el epicureísmo. El uno hinchaba su orgullo, el otro gratificaba su sensualidad; el uno estaba de acuerdo con el carácter nacional originario, el otro con su decaimiento y corrupción posteriores. Pero, en último término, los dos conducían al ateísmo y al abatimiento: el uno, al dirigir todas las aspiraciones más altas hacia el yo; el otro, al sofocarlas en el goce del momento; el uno, al hacer de su ideal la extinción de todo sentimiento y la deificación del yo; el otro, al hacerlo en la indulgencia de todas las pasiones y la adoración de la materia.

El que bajo estas condiciones toda creencia real en una continuidad personal después de la muerte había cesado entre las clases educadas, es algo que no necesita ser demostrado. Si los antiguos estoicos habían sostenido que después de la muerte el alma seguía por algún tiempo una existencia separada —en el caso de los sabios, hasta la destrucción general del mundo por el fuego—, la doctrina de la mayoría de sus sucesores era que, inmediatamente después de la muerte, el alma regresaba al «alma del mundo», de la cual formaba parte. Pero incluso esta esperanza estaba asediada por tantas dudas y recelos, que era prácticamente inservible para producir

consuelo o influir en nada. Cicerón era el único que, siguiendo a Platón, defendía la inmortalidad del alma, mientras los Peripatéticos negaban la existencia del alma, y los estoicos dirigentes, por lo menos su continuidad después de la muerte. Pero incluso Cicerón escribe como quien se siente abrumado por las dudas. Para sus contemporáneos esta duda llegaba más hondo, hasta el abatimiento absoluto, y el único consuelo se hallaba en la indulgencia presente de las pasiones. Incluso entre los griegos, que se resistían más en su creencia en la no extinción del individuo, el resultado final era el mismo. La tendencia más sana, aunque mezclada con el error, venía de la escuela Neoplatónica, la cual ofrecía un punto de contacto entre la antigua filosofía y la nueva fe.

En estas circunstancias, toda religión real o que lo pareciera era de modo manifiesto imposible. Roma toleraba, y, en realidad, incorporaba todos los ritos nacionales. Pero entre el populacho la religión había degenerado en superstición abyecta. En el Este, gran parte de la misma consistía en ritos viles; mientras que entre los filósofos, todas las religiones eran consideradas igualmente falsas o igualmente verdaderas, producto de la ignorancia, o bien modificaciones de algún pensamiento fundamental. La única religión en que insistía el Estado era la deificación del emperador.[2] Estas apoteosis llegaron a un desarrollo increíble. Pronto no sólo los emperadores, sino sus esposas, amantes, hijos, y los objetos de sus más viles deseos o impulsos, eran deificados; es más, cualquier persona privada podía alcanzar esta distinción si sus supervivientes poseían medios suficientes.[3] Mezclado con todo esto había un aumento creciente de la superstición, término por el que algunos entendían el culto a los dioses ajenos y, la mayor parte, la existencia de temor en la religión. La religión de la antigua Roma había cedido su lugar a los ritos extranjeros, que cuanto más misteriosos e ininteligibles, más atrayentes resultaban... Fue así que el Judaísmo hizo conversos en Roma; lo que le recomendaba principalmente a muchos era su contraste con lo antiguo, y las posibilidades desconocidas que sus doctrinas, al parecer increíbles, ofrecían. Entre los síntomas más repulsivos del decaimiento religioso general se pueden contar las oraciones para la muerte de un pariente rico, o incluso para la satisfacción de vicios antinaturales, junto con blasfemias horribles cuando estas oraciones no eran contestadas. Podemos contrastar el espíritu del Antiguo y del Nuevo Testamento con sentimientos como los que se expresan en la tumba de un niño: «A los dioses injustos que me robaron la vida»; o para una joven de veinte: «Levanto las

2. La única resistencia firme a este culto vino de la odiada Judea, y podemos añadir de Bretaña (Döllinger, p. 611).

3. Desde el tiempo del César al de Diocleciano se celebraron cincuenta y tres apoteosis, incluyendo las de quince mujeres que pertenecían a las familias imperiales.

manos contra el dios que se me llevó, siendo inocente como soy.»

Sería de mal gusto describir hasta qué punto era llevado el culto a la indecencia; cómo la moral pública estaba corrompida por las representaciones mímicas de todo lo que era vil, incluso con los servicios de un arte corrupto. La personificación de dioses, oráculos, adivinación, sueños, astrología, magia, nigromancia y teurgia,[4] todo lo cual contribuía a la decadencia general. Se ha dicho con razón que la idea de la conciencia, tal como la entendemos nosotros, era desconocida en el paganismo. El derecho absoluto no existía. La fuerza se salía siempre con la suya. Las relaciones sociales mostraban una corrupción aún más profunda, si esto era posible. La santidad del matrimonio había dejado de existir. La disipación de las mujeres y lo disoluto de todos había acarreado prácticamente el fin del matrimonio. El aborto, el abandono y exterminio de los niños recién nacidos era común y tolerado; los vicios antinaturales, que practicaban aun los mayores filósofos, no sólo eran defendidos, sino que alcanzaban proporciones indescriptibles.

Pero entre estas señales tristes de los tiempos hay tres que deben ser mencionadas de modo especial: el trato de los esclavos; la actitud hacia los pobres; las diversiones públicas. El esclavo estaba sin protección alguna; hombres y mujeres se veían sometidos a crueldades sin nombre, comparadas a las cuales el ser echado a las fieras o morir luchando en la arena podía considerarse un alivio definitivo. Los enfermos y los esclavos viejos eran echados para que se murieran de hambre. Pero es fácil imaginarse lo que debía haber sido la influencia de los esclavos entre la población libre, y especialmente entre los jóvenes, que solían tener como tutor a un esclavo. La indiferencia total hacia los pobres que llenaban la ciudad es otro rasgo bien conocido de la sociedad de la antigua Roma. Naturalmente, no había ni hospitales ni provisión para los pobres; la caridad y el amor fraternal en cualquier aspecto son sólo ideas del Nuevo y del Antiguo Testamento. Pero incluso la concesión de la menor limosna a los necesitados era considerada como discutible; era mejor no proporcionarles los medios de prolongar una existencia inútil. Finalmente, el relato que da Séneca de lo que ocupaba y divertía a la muchedumbre ociosa —porque todo trabajo manual, excepto la agricultura, era visto con el mayor desprecio— le dejó horrorizado

4. Una de las más penosas manifestaciones del decaimiento, y para los cristianos casi increíble, era la forma descarada con que los sacerdotes practicaban la impostura con el pueblo. Hay numerosos y terribles ejemplos de ello. La evidencia no sólo se deriva de los Padres, sino de una obra que se ha preservado en la que se dan instrucciones formales de cómo se han de construir templos y altares a fin de producir milagros falsos, y los medios por los que se pueden conseguir imposturas de esta clase. (Comp. «The Pneumatics of Hero», traducido por B. Woodcroft). Lo peor era que esta clase de impostura sobre el populacho ineducado era probada abiertamente por los más cultos (Döllinger, p. 647).

a él mismo. ¡Y, así, el único escape que le quedaba al filósofo, al hastiado o al miserable parecía ser el poder de autodestrucción! Y, peor aún, los espíritus más nobles del tiempo se daban cuenta de que las cosas ya no tenían remedio. La sociedad no podía reformarse a sí misma; la filosofía y la religión no tenían nada que ofrecer: habían sido pesadas y su peso hallado falto. Séneca esperaba alguna mano de fuerza para que los elevara de la ciénaga del abatimiento; Cicerón pintaba el entusiasmo con que sería celebrada la personificación de la verdadera virtud si un día aparecía sobre la tierra; Tácito declaraba que la vida humana era una gran farsa, y expresaba su convicción de que el mundo romano se hallaba bajo alguna maldición terrible. Alrededor sólo había abatimiento, necesidad consciente y anhelo inconsciente. ¿Puede imaginarse un contraste mayor que el de la proclamación de un Reino de Dios venidero a un mundo así, o más clara evidencia de la realidad de este mensaje divino, que había venido a buscar y salvar a los que estaban perdidos? Es notable un sincronismo, como ocurre con la Estrella en el Oriente y el nacimiento del Mesías, que reclama la atención reverente del estudioso de la historia. El día 19 de diciembre del año 69 d. de J. C. se incendió el Capitolio romano, con sus antiguos santuarios. Ocho meses más tarde, el 9.º de Ab, año 70 d. de J. C., el Templo de Jerusalén fue entregado a las llamas. No es una coincidencia, sino una conjunción, porque sobre las ruinas del paganismo y del judaísmo apóstata se elevó la Iglesia de Cristo.

Un silencio más completo aún que el que se refiere a los primeros años de la vida de Jesús se cierne sobre los treinta años o más que intervienen entre el nacimiento y la manifestación pública de Juan[5] en su carácter de Precursor del Mesías. Sólo se nos indica brevemente (Lucas 1:80) su desarrollo exterior e interior, y el que vivía en «lugares desiertos».[6] Esto último, con toda certeza, no con objeto de aprender de los esenios,[7] sino para alcanzar realmente, en compañía con Dios a solas, lo que ellos buscaban externamente. Es característico que mientras Jesús pudo pasar directamente de la estancia en su casa y obrador de Nazaret al Bautismo en el Jordán, su Precursor requirió una preparación larga y peculiar: característico de la diferencia de sus personas y misión, característico tam-

5. Éste parece ser el pleno significado de la palabra en Lucas 1:80. Comp. Hechos 1:24.

6. El plural indica que Juan no siempre estaba en el mismo «desierto». El plural en relación a la «tierra desértica que hay en la tierra de Israel», es común en los escritos rabínicos (comp. Baba K. vii. 7 y las Gemaras con este pasaje). Sobre el cumplimiento por parte del Bautista de Isaías 40:3, ver la discusión de este pasaje en el Apéndice XI.

7. Godet, en unas pocas frases directas, ha trazado lo que se puede llamar no sólo la diferencia, sino el contraste entre la enseñanza y objetivos de los esenios y los de Juan.

bién de la grandeza de la obra que se inauguraba. Lucas da noticias precisas del tiempo de la aparición pública del Bautista, no meramente para fijar la cronología exacta, que no habría requerido tantos detalles, sino con un propósito más elevado. Porque indican, más claramente que la discusión más detallada, la adecuación del momento para el advenimiento del «Reino del Cielo». Por primera vez desde la cautividad de Babilonia, el extranjero, el Jefe del odiado Imperio Romano —según los rabinos, la cuarta bestia de la visión de Daniel (Ab. Zar. 3 *b*)— era el amo absoluto e indisputado de Judea; y el cargo principal religioso, dividido entre dos individuos, los dos indignos de sus funciones. Y merece ser notado, por lo menos, que de los gobernantes mencionados por Lucas, Pilato entró en su cargo (probablemente hacia la Pascua del 26 d. de J. C.) poco después de la aparición pública de Juan, y que todos ellos siguieron hasta después de la crucifixión de Cristo. Hubo, pues, por así decirlo, una continuidad de estas autoridades durante todo el período mesiánico.

Por lo que se refiere a Palestina, el antiguo reino de Herodes ahora estaba dividido en cuatro partes: Judea estaba bajo la administración directa de Roma, otras dos tetrarquías bajo el poder de los hijos de Herodes (Herodes Antipas y Felipe), mientras que la pequeña principalidad de Abilene era gobernada por Lisanias.[8] De éste no se pueden proporcionar detalles ni son necesarios en esta historia. Por lo que se refiere a los hijos de Herodes, ya es otra cosa, y especialmente el carácter del gobierno de Roma en este tiempo.

Herodes Antipas, cuya autoridad se extendió durante cuarenta y tres años, reinó sobre Galilea y Perea, los distritos que eran, respectivamente, la esfera principal del ministerio de Jesús y de Juan el Bautista. Como su hermano Arquelao, Herodes Antipas poseía en forma agravada la mayoría de los vicios de su padre, sin su cualidad de grandeza. Carecía totalmente de sentimientos o convicciones religiosas, si bien su conciencia ocasionalmente le traicionaba, aunque no bastaba para restringirle. La debilidad inherente de su carácter le dejó bajo el control absoluto de su esposa, lo que le llevó a su ruina. Era codicioso, avaricioso, lujurioso y totalmente disoluto, y con la típica astucia zorruna, no rara en el Oriente, que suelen formar el arte del hombre de estado. Como su padre, tenía gran placer en construir, teniendo gran cuidado en propiciarse a Roma, dedicándolo todo al emperador. Su empresa más extensa fue la edificación en el año 22 a. de J. C. de la ciudad de Tiberias, en la orilla

8. Hasta hace poco, los que impugnan la veracidad de los Evangelios —Strauss, y aun Keim— habían señalado esta noticia de Lisanias como un ejemplo del carácter no histórico del Evangelio de Lucas. Pero ahora se admite por todos que la noticia de Lucas es estrictamente correcta; y que además de Lisanias, otro del mismo nombre había reinado sobre Abilene al tiempo de Cristo. Comp. Wieseler, Beitr., pp. 196-204, y Schürer en Riehm, Handwörterb, p. 931.

extrema del lago de Galilea. El sitio estaba en entredicho para los judíos, pues había sido un cementerio, lo cual lo hacía inmundo, por lo que durante algún tiempo los judíos piadosos se abstenían de establecerse allí. Sin embargo, se levantó en gran magnificencia de entre las cañas que habían cubierto el terreno (el emblema heráldico de la ciudad eran «cañas»). Herodes Antipas estableció allí su residencia y edificó una fortaleza y un palacio de esplendor sin rival. La ciudad, que estaba poblada principalmente por aventureros, era generalmente griega, y estaba adornada con un anfiteatro del cual se pueden hallar aún las ruinas.

Se puede dar un informe más soleado de Filipo, el hijo de Herodes el Grande y de Cleopatra de Jerusalén. Era, indudablemente, el mejor de los hijos de Herodes. Mostró una sumisión abyecta en realidad, como el resto de la familia, al emperador romano, incluso en los nombres de la ciudad de Cesarea de Filipo, que él construyó en las fuentes del Jordán; así como cambió el nombre de Betsaida, una aldea de la que él hizo una ciudad opulenta, a Julias, según la hija de Augusto. Pero era un gobernante justo y moderado, y su reino de treinta y siete años ofrece un contraste favorable con el de sus parientes. El país estaba quieto y próspero, y el pueblo contento y feliz.

Por lo que se refiere al régimen de Roma, las cosas habían cambiado mucho, en el sentido de empeorar, desde el dominio moderado de Augusto, bajo el cual, en palabras de Filón, nadie en el Imperio se habría atrevido a molestar a los judíos (Filón, ed. Frcf., Leg. 1015). Las únicas innovaciones a las que se había sometido Israel eran los sacrificios diarios en favor del emperador y el pueblo romano, ofrecidos en los días festivos, oraciones para ellos en las Sinagogas y la participación en las alegrías o penas nacionales que permitía su religión (u.s. 1031, 1041).

Las cosas cambiaron cuando Tiberio le sucedió en el Imperio y Judea pasó a ser una provincia. La administración de Palestina se caracterizó por una dureza implacable; mientras que el emperador mismo se mostraba acerbamente hostil al Judaísmo y a los judíos. Y esto a pesar de que, personalmente, no le importaba nada ninguna religión (Suet. Tiber. 69). Bajo su régimen tuvo lugar la persecución de los judíos de Roma, y Palestina sufrió casi hasta el límite de su resistencia. El primer procurador nombrado por Tiberio sobre Judea cambió cuatro veces al titular del Sumo Sacerdocio, hasta que halló en Caifás un instrumento bastante sumiso a la tiranía de Roma. Las exacciones y la indiferencia completa a los sentimientos e intereses judíos puede decirse que llegaron al extremo, si no hubiera sido seguido por Poncio Pilato, su sucesor. La venalidad, la violencia, el robo, persecuciones, insultos maliciosos e innecesarios, asesinatos judiciales sin la menor formalidad de un proceso legal, y la crueldad, son todas ellas acusaciones que se hicieron contra su

administración (Filón, u.s. 1034). Si los gobernantes anteriores, hasta cierto punto, habían respetado los escrúpulos religiosos de los judíos, Pilato decidió a propósito desafiarlos, y esto no sólo una vez, sino muchas, en Jerusalén, en Galilea y aun en Samaria (Jos. Ant. xviii. 3. 1, 2; Lucas 13:1; Ant. xviii. 4. 1, 2), hasta que tuvo que intervenir el mismo emperador (Filón, Leg. 1033).

Ésta era, pues, la condición política del país cuando Juan apareció para predicar el próximo advenimiento de un Reino con el que Israel asociaba todo lo que era feliz y glorioso, más allá, incluso, de los sueños del entusiasta religioso. E igualmente recia era la llamada de ayuda con referencia a aquellos que detentaban el poder espiritual sobre el pueblo. Lucas, de modo significativo, los une, como la autoridad religiosa más elevada del país, con los nombres de Anás y Caifás.[9] El primero había sido designado por Quirinius. Después de detentar el pontificado durante nueve años, fue depuesto, y le sucedieron otros, de los cuales el cuarto fue su yerno Caifás. El carácter de los Sumos Sacerdotes durante todo este período es descrito en el Talmud (Pes. 57 *a*) en palabras terribles. Y aunque no hay evidencia de que «la casa de Anás» [10] fuera culpable de la indulgencia grosera, la violencia (Jos. Ant., xx. 8. 8), lujuria y aun pública indecencia (Yoma 35 *b*) de algunos de sus sucesores, están incluidos en los ayes o calamidades pronunciados sobre los líderes corruptos del sacerdocio, ante quienes se presenta al Santuario como pidiendo que se alejen de sus sagrados recintos, pues lo contaminan con su presencia (Pes. u.s.). Es digno de hacer notar que el pecado especial de que se acusa a la casa de Anás es «bisbisear» o silbar como las víboras, lo cual parece referirse a la influencia privada sobre los jueces de la administración de justicia, por la que la moral es corrompida, el juicio pervertido y la Shekinah se ha apartado de Israel (Tos. Set. xiv.). Como ilustración de esto recordaremos el terror que impidió a algunos sanedristas ponerse al lado de Jesús (Juan 7:50-52), y especialmente la violencia que parece haber decidido la acción final del Sanedrín (Juan 11:47-50), contra el cual no sólo hombres como Nicodemo y José de Arimatea, sino incluso un

9. Los procuradores eran los delegados financieros imperiales, con poder absoluto de gobierno en territorios pequeños. El cargo estaba generalmente en manos de nobles romanos, que consistían en hombres de negocios, banqueros, cobradores de contribuciones, etc. El orden de la nobleza había caído en una condición muy baja, y las exacciones de una autoridad así, especialmente en Judea, es mejor imaginarlas que describirlas. Comp. todo el tema en Friedländer, Sittengesch. Rom., vol. i., pp. 268 y ss.

10. Anás, o bien *Chanan* (חָנָן), o *Chana* o *Channa*, es un nombre común. El profesor Delitzsch con razón ha mostrado que el equivalente hebreo de Caifás no es *Keypha* (כֵּיפָא) = Pedro, sino *Kayapha* (קַיָּפָא), o quizá, según la forma Καϊάφας: קַיְפָא, *Kaipha* o *Kaiphah*. El nombre ocurre en la Mishnah como *Kayaph* (así, y no *Kuph*, correctamente) (Parah iii. 5). El profesor Delitzsch no se atreve a explicar su significado. ¿No podría hacerse derivar de קָפָא, y el significado sería: «El que está en la cumbre»?

Gamaliel, se sentían impotentes. Pero aunque la expresión «Sumo Sacerdote» parece, a veces, haber sido usada en un sentido general,[11] como designando los hijos del Sumo Sacerdote, e incluso los miembros principales de su familia (Jos. Guerra Jud. vi. 2. 2), sólo podía haber, naturalmente, un Sumo Sacerdote real. La conjunción de los dos nombres de Anás y Caifás[12] probablemente indica que, aunque Anás había sido depuesto del pontificado, todavía seguía presidiendo sobre el Sanedrín; una conclusión no sólo apoyada por Hechos 4:6, en que Anás aparece como su presidente real, y por los términos en que se habla de Caifás como meramente «uno de ellos» (Juan 11:49), sino por la parte que tomó en la condenación final de Jesús (Juan 18:13).

Una combinación así de desastres políticos y religiosos, sin duda constituía un período de extrema necesidad para Israel. Con todo, no se hizo ningún intento por parte del pueblo para enderezar las cosas por la fuerza. En estas circunstancias, el clamor de que el Reino del Cielo estaba entre ellos, y la llamada a que se prepararan para el mismo, tiene que haber despertado ecos por todo el país, y sobresaltado a los más descuidados e incrédulos. Fue, según la afirmación exacta de Lucas, en el año quince del reinado de Tiberio —contando, como hacían los de las provincias,[13] desde su corregencia con Augusto (que había comenzado dos años antes su reinado a solas), en el año 26 d. de J.C. (779 A.U.C.)—. Según nuestro anterior cómputo, Jesús tendría entonces treinta años.[14] El escenario en que apareció por primera vez Juan fue «el desierto de Judea», esto es, el distrito yermo y desolado alrededor de la desembocadura del Jordán. No sabemos si Juan bautizaba en este lugar,[15] ni tampoco cuánto tiempo siguió allí; pero se nos dice de modo expreso que su estancia no estaba confinada a aquella localidad (Lucas 3:3). Poco después lo hallamos en Betábara (Juan 1:28). La apariencia externa de los hábitos del Precursor corresponden al carácter y objeto de su misión. Ni su vestido ni su alimento eran los de los esenios;[16] y el primero, por lo menos como el de Elías (2.º Reyes, 1:8), cuya misión él venía ahora a «cumplir».

11. Aunque no estoy seguro de que el término «sumos sacerdotes» en este pasaje sea de carácter decisivo. Es uno de los casos en que a Josefo le gusta dar títulos grandiosos a los que se habían juntado con los romanos.

12. Esto sólo en san Lucas.

13. Creo que Wieseler ha establecido esto de modo satisfactorio. Comp. Beitr., pp. 191-194.

14. Lucas habla de Cristo diciendo que «tenía unos treinta años» al tiempo de su bautismo. Si Juan empezó su ministerio público en el otoño, y pasaron algunos meses antes que Jesús fuera bautizado, nuestro Señor habría pasado ya los treinta cuando apareció en Betábara. Tenemos evidencia positiva de que la expresión «unos» significa, o bien un poco más, o un poco menos que el número exacto. Ver Midr. sobre Rut 1:4, ed. Varsov., p. 39 *b*.

15. La tradición, aunque erróneamente, localiza aquí el bautismo de Jesús.

16. Con referencia no sólo a este punto, sino en general, recomiendo el ensayo

Esto quedaba demostrado por lo que predicaba y por el nuevo rito simbólico, del cual derivó el nombre de «Bautista». Lo esencial de su mensaje era: el anuncio de la proximidad del «Reino de los cielos», y la preparación necesaria de sus oyentes para este Reino. Esta preparación se procuraba, de modo positivo, por medio de la admonición; negativamente, por advertencias, si bien dirigía a todos a Aquel que venía, en quien este Reino pasaría a ser, por así decirlo, individualizado. Así, desde el principio, eran las «buenas nuevas del Reino», ante las cuales todo lo demás en la predicación de Juan era subsidiario.

Con respecto a este «Reino de los cielos», que era el gran mensaje de Juan, y la gran obra de Cristo mismo, podemos decir aquí que es todo el Antiguo Testamento sublimado, y todo el Nuevo Testamento realizado. La idea del mismo no estaba escondida en el Antiguo, para ser abierta en el Nuevo Testamento, como ocurrió con el misterio de su realización (Romanos 16:25, 26; Efesios 1:9; Colosenses 1:26, 27). Pero este gobierno del cielo y Soberanía de Jehová eran la misma sustancia del Antiguo Testamento; el objeto de la vocación y misión de Israel; el significado de todas sus ordenanzas, fueran civiles o religiosas;[17] la idea subyacente en todas sus instituciones.[18] Explicaba igualmente la historia del pueblo, y los tratos de Dios con ellos, y las perspectivas abiertas por los profetas. Sin él, el Antiguo Testamento no se puede entender; dio perpetuidad a su enseñanza y dignidad a sus representaciones. Éste constituía al mismo tiempo el contraste real entre Israel y las naciones de la antigüedad, y el título real de Israel a la distinción. Así, todo el Antiguo Testamento era la presentación preparatoria del Reino del cielo y de la Soberanía de su Señor.

Pero preparatorio no sólo en el sentido de tipo, sino también en el sentido incoativo. Incluso el doble obstáculo —interno y externo— que el «reino» encontró lo indicaba. El primero apareció por

magnífico del obispo Lightfoot sobre los esenios en su Apéndice a su Comentario sobre los Colosenses (especialmente, aquí, pp. 388, 400). Es una notable confirmación del hecho de que si Juan hubiera sido un esenio su alimento no habría consistido en «langostas», el que el Evangelio de los ebionitas (que, como los esenios, se abstienen de alimento animal) omite la mención de las «langostas» de Mateo 3:4 (ver Mr. Nicholson, «The Gospel of the Hebrews», pp. 34, 35). Pero hay prueba positiva, derivada de Jer. Nedar. 40 *b*, de que, en caso de voto de abstinencia de la carne, el pescado y las langostas quedan prohibidas.

17. Si es que, en realidad, en la dispensación preliminar éstas dos pueden ser separadas.

18. Confieso que soy incapaz de entender cómo alguien que escribe una Historia de la Iglesia Judía puede, al parecer, eliminar de ella lo que incluso Keim designa como los «treibenden Gedanken des Alten Testamentes», las ideas del Reino y del Rey. *Un Reino de Dios sin un Rey; una Teocracia sin la autoridad de Dios; un Reino perpetuamente davídico sin un «Hijo de David»* —éstas son las antinomias (pidiéndole prestada la palabra a Kant) de las que ni el Antiguo Testamento, ni los Apócrifos, ni los escritores pseudoepigráficos ni el Rabinismo fueron culpables.

la resistencia de Israel a su Rey; el segundo, por la oposición de los reinos circundantes de este mundo. Tan intenso llegó a ser el anhelo a lo largo de los milenios, que estos obstáculos podían haber sido barridos por el advenimiento del Mesías prometido, que estableciera de modo permanente (por medio de su espíritu) la relación recta entre el Rey y su Reino, al traer una justicia sempiterna, y también derribar las barreras existentes, al llamar los reinos de este mundo a que fueran el Reino de su Dios. Esto, realmente, sería el advenimiento del Reino de Dios, tal como había sido la esperanza resplandeciente sostenida por Zacarías (14:9),[19] la gloriosa visión de Daniel (7:13, 14).[20] Este Reino de Dios implicaba especialmente tres ideas: *universalidad, carácter celestial* y *permanencia*. Tan ancho como el dominio de Dios sería su dominio; santo, como el cielo en contraste con la tierra, y Dios con el hombre, sería su carácter; y su continuidad perduraría triunfalmente. Ésta era la enseñanza del Antiguo Testamento y la gran esperanza de Israel. No se necesita abarcarlo mentalmente, sólo con la capacidad moral y espiritual se puede ver su grandeza incomparable, en contraste incluso con las aspiraciones más elevadas del paganismo, y aun las ideas enjalbegadas de la cultura moderna.

Nuestras investigaciones anteriores demuestran de qué modo tan imperfecto entendió Israel este Reino. En realidad, los hombres de este período sólo poseían el término: como si fuera la forma. Lo que explicaba su significado, lo llenaba y lo cumplía vino una vez más del cielo. El Rabinismo y el Alejandrismo mantuvieron viva la idea del mismo; y, a su propia manera, llenaron el alma de su anhelo, tal como el estado calamitoso de la Iglesia y el Estado llevaban la necesidad del mismo a cada corazón de manera angustiosa. Como a lo largo de su historia, la *forma* era de aquel tiempo; la sustancia y el espíritu eran de Aquel cuya venida constituyó el advenimiento de este Reino. Quizá lo que más se acercaba a ello eran las elevadas aspiraciones del partido nacionalista, sólo que éstos buscaban su realización, no espiritualmente, sino en lo externo. El que echa mano de la espada, perecerá por la espada. Y fue a esto probablemente que se referían tanto Pilato como Jesús en aquella memorable pregunta: «¿Luego tú eres rey?», a la cual nuestro Señor, desplegando el significado más profundo de su misión, contestó: «Mi reino no es de este mundo; si mi reino fuera de este mundo, mis

19. «Y Jehová será rey sobre toda la tierra. En aquel día Jehová será uno, y uno su nombre.»

20. «Seguía yo mirando en la visión de la noche, y he aquí, con las nubes del cielo venía uno como un hijo de hombre, que vino hasta el Anciano de muchos días, y le hicieron acercarse delante de él. Y le fue dado dominio, gloria y reino, para que todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieran; su dominio es dominio eterno, que nunca pasará, y su reino, un reino que no será destruido jamás.»

servidores pelearían para que yo no fuera entregado» (Juan 18:33-37).

Según el modo de ver rabínico del tiempo, los términos «Reino», «Reino del cielo»[21] y «Reino de Dios» (en el Targum sobre Miqueas 4:7, «Reino de Jehová») eran equivalentes. De hecho, la palabra «cielo» era usada con frecuencia en vez de «Dios» con miras a evitar una familiarización indebida del oído con el Nombre sagrado.[22] Esto explica, probablemente, el hecho del uso exclusivo de la expresión «Reino del cielo» en el Evangelio de San Mateo.[23] Y el término no implicaba un contraste con la tierra, como la expresión «el Reino de Dios» lo hacía con este mundo. La presencia mental de su contraste con la tierra o el mundo era expresada de modo bien claro en los escritos rabínicos. (Como en Shebhu. 35 *b*; Ber. R. 9, ed. Varsov., pp. 19 *b*, 20 *a*.)

Este «Reino del cielo», o «de Dios», tiene que distinguirse, sin embargo, de términos como «el Reinado del Mesías» *(Malkhutha dimeshicha*, como en el Targum sobre Salmo 14:7, y sobre Isaías 53:10), «la edad futura (mundo) del Mesías» (*Alma deathey dimeshicha*, como en el Targum sobre 1.º Reyes 4:33 [5:13]); «los días del Mesías», «la edad futura» (*saeculum futurum*, la *Athid labho*,[24] tanto ésta como la expresión anterior; por ej., en Ber. R. 88, ed. Varsov., p. 157 *a*), «el fin de los días» (Targ. Pseudo-Jon. sobre Éxodo 40:9, 11) y «el fin de la extremidad de los días» (*Soph Eqebh Yomaya*, Targ. Jer. sobre Génesis 3:15; Jer. y Targ. Pseudo-Jon. sobre Números 24:14). Esto es más importante aún por el hecho de que el «Reino del cielo» se ha confundido con frecuencia con el período de su manifestación triunfante en «los días», o con «el Reinado del Mesías». Entre el advenimiento y la manifestación final del «Reino», la expectativa judía colocaba un oscurecimiento temporal del Mesías.[25] No su primera aparición, sino su manifestación triunfante era lo que había de ser precedido por los llamados «sufrimientos del Mesías» (los *Chebhley shel Mashiach*), «las tribulaciones de los últimos días».[26]

21. Ocasionalmente hallamos en vez de *Malkhuth Shamayim* («Reino del cielo») *Malkhutha Direqiya* («Reino del firmamento»), como en Ber. 58 *a*, Shebhu. 35 *b*. Pero en el primer pasaje por lo menos parece aplicarse más bien al gobierno providencial de Dios que a su reino moral.

22. El Talmud (Shebhu. 35 *b*) analiza los diversos pasajes de la Escritura en que se usa en el sentido sagrado y el común.

23. En Mateo la expresión ocurre treinta y dos veces; seis veces la de «el Reino»; cinco veces la de «Reino de Dios».

24. La distinción entre el *Olam habba* (el mundo venidero) y la *Athid labho* (la edad venidera) es importante. Me referiré de modo más pleno a ello más adelante. Entretanto, basta indicar que la *Athid labho* es la designación más específica de los tiempos mesiánicos. Los dos términos se distinguen de modo expreso, por ejemplo en Mechilta (ed. Weiss), p. 74 *a*, líneas 2, 3.

25. Esto se explicará más adelante plenamente en la secuela. De momento, me refiero sólo al Yalkut, vol. ii., p. 75 *d*, y a la Midr. sobre Rut 2:14.

26. Todo este tema es tratado plenamente en el Libro V, cap. VI.

Un repaso de los muchos pasajes sobre el tema, muestra que en la mente judía la expresión «Reino del Cielo» se refiere, no ya a un período en particular, sino al «Régimen de Dios» en general, como reconocido, manifestado y hecho perfecto eventualmente. Pero con frecuencia es el equivalente del reconocimiento personal de Dios: el tomar uno sobre sí mismo el «yugo» del «Reino», o los mandamientos —lo primero precede y condiciona lo segundo— (así expresamente en Mechilta, p. 75 *a*; Yalkut, vol. ii. p. 14 *a*, última línea). En consecuencia, la Mishnah (Ber. ii. 2) da esto como la razón por la que en la colección de pasajes de la Escritura que forman la oración llamada «Shema»,[27] la confesión (Deuteronomio 6:4, etc.) precede a la admonición (Deuteronomio 11:13, etc.), porque un hombre toma sobre sí primero el yugo del Reino del Cielo, y luego el de los mandamientos. Y, en este sentido, la repetición de esta Shema, como reconocimiento personal de la Soberanía de Jehová, es en sí, con frecuencia, designada como «tomar sobre sí el Reino del Cielo».[28] De modo similar, el ponerse las filacterias y el lavarse las manos son descritos como tomar sobre sí el yugo del Reino de Dios.[29] Para dar otros ejemplos: Israel se dice que tomó sobre sí el yugo del Reino de Dios en el monte Sinaí (comp. Siphré, p. 142 *b*, 143 *b*); los hijos de Jacob en su última entrevista con su padre (Ber. R. 98); e Isaías en su llamada a la vocación profética (Yalkut, vol. ii. p. 43 *a*), donde se hace notar también que esto debe ser hecho de modo voluntario y con alegría. Por otra parte, los hijos de Elí y los hijos de Acab se dice que echaron de sí el Reino del cielo (Midr. sobre 1.º Samuel 2:12; Midr. sobre Eclesiastés 1:18). Así pues, si el reconocimiento del Gobierno de Dios era considerado en la profesión y en la práctica como el Reino de Dios, su plena manifestación se esperaba sólo en tiempo del Advenimiento del Mesías. Así, en el Targum sobre Isaías 40:9, las palabras «¡He aquí tu Dios!» son parafraseadas: «El Reino de tu Dios es revelado.» De modo similar (en Yalkut ii. p. 178 *a*) leemos: «Cuando se acerque el tiempo de que el Reino del Cielo sea manifestado, entonces se cumplirá el que «el Señor será Rey sobre toda la tierra» (Zacarías 14:9).[30] Por otra parte, la incredulidad de Israel se manifestaría en que rechazarían estas tres cosas: el Reino del Cielo, el Reino de la casa de David y la edificación del Templo,

27. La Shema, que se repetía dos veces cada día, era considerada como distintiva de la profesión de ser judío (Ber. iii. 3).

28. Por ejemplo, Ber. 13 *b*, 14 *b*; Ber. ii. 5; y la conmovedora historia del rabino Akiba, que tomó sobre sí mismo el yugo de la ley en la hora de su martirio, Ber. 61 *b*.

29. En Ber. 14 *b*, última línea, y 15 *a*, primera línea, hay una definición sorprendente de lo que constituye el Reino del Cielo en su forma completa. Lo menciono para dar idea de su error a los que quieren derivar el Cristianismo del Rabinismo, pero tengo que abstenerme de citarlo por su carácter profano y vulgar.

30. El mismo pasaje es aludido en la Midr. sobre Cantares 2:12, en que las palabras «el tiempo para cantar ha llegado» son parafraseadas: «El tiempo del Reino del Cielo que será manifestado, ha llegado» (en el rabino Martini, Pugio Fidei, p. 782).

según la predicción de Oseas 3:5 (Midr. sobre 1.º Samuel 8:7; comp. también generalmente Midr. sobre Salmo 147:1). Se sigue que, después del período de incredulidad, eran esperadas las liberaciones mesiánicas y las bendiciones de la *Athid Labho*, o edad futura. Pero el carácter completo final de todo todavía era adscrito al *Olam Habba*, o mundo futuro. Y los escritos rabínicos frecuentemente indican que hay una distinción entre el tiempo del Mesías y este «mundo venidero».[31]

Cuando pasamos de las ideas judaicas del tiempo a la enseñanza del Nuevo Testamento, nos damos cuenta de que hay un cambio completo de espíritu, si bien la forma en que la idea del Reino del Cielo es presentada es similar en lo esencial. En consecuencia, hemos de descartar la noción de que la expresión se refiera a la Iglesia, ya a la visible (según el punto de vista catolicorromano) o invisible (según ciertos escritores protestantes).[32] «El Reino de Dios», o Gobierno real de Dios, es un *hecho objetivo*. La Iglesia visible sólo puede ser el intento *subjetivo* de su realización externa, de la cual la verdadera contrapartida es la Iglesia invisible. Cuando Cristo dice (Juan 3:3) que «el que no nace de nuevo no puede ver el Reino de Dios», enseña, en oposición a la representación rabínica de cómo se tomaba «el Reino», que un hombre ni aun puede comprender esta idea gloriosa del Reino de Dios, y hacerse uno de sus súbditos, mediante una entrega personal consciente, a menos que nazca primero de arriba. De modo similar, el significado de la enseñanza ulterior de Cristo sobre el tema (en el v. 5) parece ser que, a menos que un hombre nazca del agua (profesión, con bautismo[33] como su

31. Así en Shabb. 63 *a*, en que se mencionan por lo menos tres diferencias entre los dos. Porque si bien toda profecía indicaba a los tiempos del Mesías, con respecto al mundo venidero se nos dice (Isaías 64:4) que «ojo no ha visto», etc.; en los días del Mesías se llevarán armas, pero no en el mundo venidero; y mientras Isaías 24:21 se aplicaba a los días del Mesías, el pasaje de Isaías 30:26, aparentemente contradictorio, se aplicaba al mundo venidero. En el Targum Pseudo-Jonatán sobre Éxodo 17:16 leemos de tres generaciones: la de este mundo, la del Mesías, y la del mundo venidero (Aram: Alma deathey = *olam habba*). Comp. Ar. 13 *b*, y Midr. sobre Salmo 81:2 (3 en algunas versiones), ed. Vars. p. 63 *a*, en que el arpa del Santuario se describe como de siete cuerdas (según el Salmo 119:164); en los días del Mesías es de ocho cuerdas (según la inscripción del Salmo 12); y en el mundo venidero (aquí *Athid labho*) como de diez cuerdas (según Salmo 92:3). Las referencias de Gfrörer (Jahrh. d. Heils, vol. ii., p. 213) contienen equivocaciones, cosa no infrecuente. Puede decirse aquí que Rhenferdius lleva el argumento sobre el *Olam habba*, distinguiéndolo de los días del Mesías, más allá de lo que creo pueda establecerse. Ver su Disertación en Meuschen, Nov. Test., pp. 1116 y ss.

32. Es difícil concebir cómo puede haberse originado la idea de la identidad del Reino de Dios con la Iglesia. Algunas parábolas, como la del Sembrador y la de la red (Mateo 13:3-9; 47, 48), y admoniciones como las de Cristo a sus discípulos en Mateo 19:12; 6:10 y 33, son totalmente incompatibles con ello.

33. El pasaje que a mi parecer explica plenamente la importancia del bautismo, en su aspecto subjetivo, es 1.ª Pedro 3:21, que traduciría así: «lo cual (el agua) también, como el antitipo, ahora nos salva, a saber, el bautismo; no quitando la inmun-

símbolo) y del Espíritu, no puede entrar realmente en la comunión de este Reino.

De hecho, un análisis de 119 pasajes del Nuevo Testamento en que ocurre la expresión «Reino», muestra qué significa el gobierno de Dios;[34] que fue manifestado en Cristo y a través de Cristo;[35] es aparente en la Iglesia;[36] gradualmente, se desarrolla en medio de los obstáculos,[37] es triunfante a la segunda venida de Cristo («el fin»);[38] y finalmente, perfeccionado en el mundo venidero.[39] Visto de esta manera, el anuncio hecho por Juan del próximo Advenimiento de este Reino tiene su significado más profundo, aunque, como ocurre con frecuencia en el caso del profetismo, los estadios que intervienen entre el Advenimiento de Cristo y el triunfo de este Reino parece que están escondidos de la vista del predicador. Él vino para llamar a Israel para que se someta al Reino de Dios, que va a ser manifestado en Cristo. Por ello, por un lado, los llama al arrepentimiento, a un «cambio en el modo de pensar», con todo lo que ello implica; y, por otro, indicándoles a Cristo en la exaltación de su persona y cargo. O, mejor, los dos combinados pueden resumirse en la llamada: «Arrepentíos», «Cambiad vuestro modo de pensar», lo

---

dicia de la carne, sino como respuesta (búsqueda, solicitud) de una buena conciencia hacia Dios, por la resurrección de Jesucristo». Es en este sentido que el bautismo es designado en Tito 3:5 como el «lavamiento» o «baño» de la regeneración, la persona bautizada al salir de las aguas del bautismo con esta nueva búsqueda, expresada bien claro, en buena conciencia hacia Dios; y en este sentido, también este bautismo —no el acto de bautizar, ni tampoco el hecho de ser bautizados— nos salva, pero es por medio de la Resurrección de Cristo. Y esto nos lleva al aspecto objetivo del bautismo. Éste consiste en la promesa y en el don por parte del Salvador Resucitado, el cual, por medio del Espíritu Santo y con Él, está siempre presente en su Iglesia. Estas notas dejan a un lado, naturalmente, la cuestión del bautismo infantil, que descansa en otra base para mí más sólida.

34. En este sentido, la expresión ocurre treinta y cuatro veces, a saber: Mateo 6:33; 12:28; 13:38; 19:24; 21:31; Marcos 1:14; 10:15, 23, 24, 25; 12:34; Lucas 1:33; 4:43; 9:11; 10:9, 11; 11:20; 12:31; 17:20, 21; 18:17, 24, 25, 29; Juan 3:3; Hechos 1:3; 8:12; 20:25; 28:31; Romanos 14:17; 1.ª Corintios 4:20; Colosenses 4:11; 1.ª Tesalonicenses 2:12; Apocalipsis 1:9.

35. Como en los siguientes diecisiete pasajes: Mateo 3:2; 4:17, 23; 5:3, 10; 9:35; 10:7; Marcos 1:15; 11:10; Lucas 8:1; 9:2; 16:16; 19:12, 15; Hechos 1:3; 28:23; Apocalipsis 1:9.

36. Como en los siguientes siete pasajes: Mateo 11:11; 13:41; 16:19; 18:1; 21:43; 23:13; Lucas 7:28; Juan 3:5; Hechos 1:3; Colosenses 1:13; Apocalipsis 1:9.

37. Como en los siguientes veinticuatro pasajes: Mateo 11:12; 13:11, 19, 24, 31, 33, 44, 45, 47, 52; 18:23; 20:1; 22:2; 25:1, 14; Marcos 4:11, 26, 30; Lucas 8:10; 9:62, 13:18, 20; Hechos 1:3; Apocalipsis 1:9.

38. Como en los siguientes doce pasajes: Marcos 16:28; Marcos 9:1; 15:43; Lucas 9:27; 19:11; 21:31; 22:16, 18; Hechos 1:3; 2.ª Timoteo 4:1; Hebreos 12:28; Apocalipsis 1:9.

39. Como en los siguientes treinta y un pasajes: Mateo 5:19, 20; 7:21; 8:11; 13:43; 18:3; 25:34; 26:29; Marcos 9:47; 10:14; 14:25; Lucas 6:20; 12:32; 13:28, 29; 14:15; 18:16; 22:29; Hechos 1:3; 14:22; 1.ª Corintios 6:9, 10; 15:24, 50; Gálatas 5:21; Efesios 5:5; 2.ª Tesalonicenses 1:5; Santiago 2:5; 2.ª Pedro 1:11; Apocalipsis 1:9; 12:10.

cual implica no sólo volver la espalda al pasado, sino acudir a Cristo en novedad de mente.[40] Y, así, la acción simbólica por la cual va acompañada esta predicación puede ser designada como «el bautismo del arrepentimiento».

El relato que nos da Lucas se entiende como un resumen, no del primer mensaje de Juan, sino de toda su predicación (3:18). La misma presencia de sus oyentes a su llamada al arrepentimiento y al bautismo del arrepentimiento daba sentido a sus palabras. ¿Comprendían y temían realmente, aquellos que, a pesar de sus pecados,[41] vivían en su justicia propia y una seguridad descuidada, las consecuencias finales de su resistencia a la venida del «Reino»? Si era así, el suyo tenía que haber sido un arrepentimiento no sólo en profesión, sino de corazón y mente, tal que había de dar frutos buenos y visibles. ¿O bien se imaginaban que, en conformidad con la noción común del tiempo, las copas de ira iban a ser derramadas sobre los gentiles solamente,[42] mientras que ellos, siendo hijos de Abraham, estaban seguros de poder escapar —en las palabras del Talmud, que «la noche» (Isaías 21:12) era «sólo para las naciones del mundo, pero la mañana para Israel»—? (Jer. Taan. 64 *a*).

Porque no había principio mejor establecido en la convicción popular que la idea de que todo Israel tenía parte en el mundo venidero (Sanedrín 10:1), y esto, específicamente, a causa de su conexión con Abraham. Esto aparecía no sólo en el Nuevo Testamento (Juan 8:33, 39, 53), en Filón y Josefo, sino en muchos pasajes rabínicos. «Los méritos de los Padres» es una de las frases más comunes de los rabinos.[43] A Abraham se le representaba como sentado a la puerta de la Gehena, para librar a todo israelita,[44] que de otro modo podía haber sido consignado a sus terrores (Br. R. 48; comp. Midr.

40. El término «arrepentimiento» incluye la fe en Cristo, como en Lucas 24:47; Hechos 5:31.

41. No puedo, con Schöttgen y otros, considerar la expresión «generación de víboras» como una alusión a la leyenda necia de los hijos de Eva y la serpiente, sino que creo se refiere a pasajes como el Salmo 58:4.

42. Como prueba de que éste era el modo de ver común, me referiré aquí sólo a unos pocos pasajes, y éstos exclusivamente de los Targumim: Targ. Jer. sobre Génesis 49:11; Targ. sobre Isaías 11:4; Targ. sobre Amós 9:11; Targ. sobre Nahúm 1:6; sobre Zacarías 10:3, 4. Ver también Ab. Z. 2 *b*, Yalkut i., p. 64 *a*; también 56 *b* (en que se muestra qué plagas correspondientes a las de Egipto habían de venir sobre Roma).

43. «Todo viene, en Israel, como resultado de los méritos de los padres» (Siphré sobre Deuteronomio, p. 108 *b*). En la misma categoría colocamos los intentos extraordinarios de mostrar que los pecados de personajes bíblicos no eran pecado en modo alguno, como en Shabb. 55 *b*, y la idea de los méritos de Israel como obras de supererogación (como en Baba B. 10 *a*).

44. No menciono el recurso blasfemo que afirma que todos los judíos malvados o apóstatas en aquel instante serán convertidos en no-judíos o paganos.

sobre Salmo 6:1; Pirqé d. del rab. Elies. c. 29; Shem. R. 19. Yalkut i. p. 23 *b*). De hecho, por ser linaje de Abraham, todos los hijos de Israel eran nobles (Baba Mez. 7:1; Baba K. 91 *a*), infinitamente mejores que cualquiera de los prosélitos. «¿Que», exclama el Talmud, «se hallará algún nacido israelita sobre la tierra y el prosélito irá al cielo?» (Jer. Chag. 76 *a*). De hecho, los barcos del mar eran preservados por medio del mérito de Abraham; la lluvia descendía debido a él (Ber. R. 39). Por amor a él solamente se había permitido a Moisés entrar en el cielo y recibir la Ley; por amor a él fue perdonado el pecado del becerro de oro (Shem. R. 44); su justicia en muchas ocasiones había sido el apoyo de la causa de Israel (Vayyikra R. 36). Daniel había sido oído por amor a Abraham (Ber. 7 *b*); es más, su mérito había valido incluso a los malos (Shabb. 55 *a*; comp. Beer. Leben. Abr. p. 88). En su exageración, la Midrash lanza este panegírico a Abraham: «¡Si tus hijos fueran (moralmente) cadáveres, sin vasos sanguíneos o huesos, tus méritos les servirían!» (Ber. R. ed. Varsov., p. 80 *b*, pár. 44).

Pero si éstos habían sido los pensamientos internos de sus oyentes, Juan les advierte que el Dios podía transformar los guijarros de que estaba llena la ribera del río para levantar hijos a Abraham (quizá con referencia a Isaías 2:1, 2);[45] o, volviendo a su ilustración previa de «los frutos dignos de arrepentimiento», que la proclamación del Reino era, al mismo tiempo, como poner el hacha a la raíz de cada árbol que no llevaba fruto. Entonces, haciendo aplicación de ello, responde a preguntas específicas de varias clases, y el predicador les da consejo práctico aplicado a sus bien conocidos pecados pasados,[46] si bien, en esto, no iba tampoco más allá del sentido meramente negativo o elemento preparatorio del «arrepentimiento». El aspecto positivo y básico había de ser presentado por Cristo. Era natural que los oyentes se preguntaran si Juan era el mismo Cristo, puesto que así les instaba al arrepentimiento. Porque esto estaba tan íntimamente relacionado en sus pensamientos con el Advenimiento del Mesías, que se decía: «Si Israel se arrepintiera un solo día, el Hijo de David vendría inmediatamente» (por ej., Jer Taan. 64 *a*). Pero aquí Juan les indicó la diferencia entre él y su obra, y la Persona y misión de Cristo. Con profunda reverencia se

45. Lightfoot atinadamente indica un juego de palabras: «hijos», *banim;* y «piedras», *abhanim.* Ambas palabras se derivan de *bana,* edificar, que es también usada por los rabinos en un sentido moral, como nosotros «constructivo», y en el de don o adopción de hijos. No es necesario, y realmente parece detraer de la impresión general, el ver en las piedras una alusión a los gentiles.

46. Así, la idea de que la caridad podía librar de la Gehena era muy común (ver, por ej., Baba B. 10 *a*). De modo similar la acusación principal contra los publicanos de que exigían más de lo que se les debía (ver, por ej., Baba K. 113 *a*). El griego **ὀψώνιον**, o paga de los soldados, tiene su equivalente rabínico en *Afsanya* (hay una palabra similar también en siríaco).

declaró a sí mismo indigno de prestarle a Él el servicio de un esclavo o un discípulo.[47] Su bautismo no había de ser del tipo de arrepentimiento preparatorio y con agua, sino el Bautismo divino en[48] el Espíritu Santo y fuego,[49] en el Espíritu que santificaba, y en la Luz divina que purifica,[50] y por tanto clasificado de modo efectivo para el «Reino». Y había todavía otro contraste. El trabajo de Juan era sólo preparatorio, el de Cristo el de la decisión final; después de ello venía la cosecha. La cosecha era suya, y suyo el granero; suyo también el bieldo, con el cual aventaría el trigo de la paja y el tamo, el uno para ser recogido, los otros quemados con fuego inextinguido e inextinguible.[51] Así, pronto en la historia del Reino de Dios ya se indicaba que tanto lo que luego se demostraría que era paja inútil como el trigo bueno se hallaban inseparablemente juntos en el campo de la cosecha de Dios, hasta la hora de la cosecha; que ambos le pertenecían a Él y que la separación final sólo se haría al final y por la propia mano de Dios.

Lo que Juan predicaba también lo simbolizaba con un nuevo

47. Volkmar se equivoca al considerar esto el deber del portero, o amo de la casa, hacia sus invitados. Se menciona de modo expreso como uno de los deberes característicos de los esclavos en Pes. 4 *a*; Jer. Kidd. i. 3; Kidd. 22 *b*. En Kethub. 96 *a* se describe también como el deber de un discípulo hacia su maestro. En Mechilta sobre Éxodo 21:2 (ed. Weiss, p. 82 *a*) se considera que sólo es legítimo (no obligatorio) que un maestro emplee así a su discípulo, mientras que en Pesiqta x. se describe como la práctica común.

48. Godet llama la atención al uso de la preposición «en» aquí, cuando, por lo que se refiere al bautismo de agua, no se usa preposición, denotando meramente una instrumentalidad.

49. El mismo escritor indica que la falta de preposición delante de «fuego» muestra que no se puede referir al fuego del juicio, sino que ha de ser una ampliación de la palabra «espíritu». Probablemente denota el efecto negativo o purgativo de este bautismo, como la palabra «santo» indica su efecto positivo y santificador.

50. La expresión «bautismo de fuego» no era desconocida para los judíos. En Sanh. 39 *a* (última línea) leemos de una inmersión de Dios en fuego, basada en Isaías 66:15. Una inmersión o bautismo de fuego es mostrada en Números 31:23. Más apta, quizá, como ilustración es esta afirmación de Jer. Sot. 22 *d* respecto a la Torah (Ley): «su pergamino era fuego blanco, la escritura fuego negro, ella misma fuego mezclado con fuego, cincelado en fuego y dado por fuego», según Deuteronomio 33:2.

51. Éste es el significado de ἄσβεστος. La palabra ocurre sólo en Mateo 3:12; Lucas 3:17; Marcos 9:43, 45 (?), pero es frecuente en los clásicos. La cuestión del «castigo eterno» será discutida en otro punto. El símil del bieldo (aventador) y el granero se deriva de la práctica oriental de trillar el trigo al aire libre, por medio de bueyes, después de lo cual la paja (no sólo el tamo) que ha sido pisada será quemada. Este uso de la paja para el fuego es mencionado en la Mishnah, como en Shabb. iii. 1; Par. iv. 3. Pero en este caso el hebreo equivalente para ello es קַשׁ *(Qash)*, como en los pasajes anteriores, y no *Tebhen* (Meyer), ni tampoco como el profesor Delitzsch lo traduce en su Nuevo Testamento hebreo: *Mots*. Los tres términos se combinan, sin embargo, curiosamente en una parábola ilustrativa (Ber. R. 83) sobre la destrucción de Roma y la preservación de Israel, en que el grano se refiere a la paja, rastrojo y tamo, en su disputa sobre el motivo por el que existe el campo, al tiempo en que el dueño recogerá el trigo en su granero, pero quemará la paja, el rastrojo y el tamo.

rito que, aunque no nuevo en sí mismo, sí lo era en su aplicación completamente. Hasta aquí la Ley mandaba que aquellos que habían sido contaminados levíticamente tenían que ser sumergidos antes de ofrecer sacrificio. Además, estaba prescrito que los gentiles que se hacían «prosélitos de la justicia» o «prosélitos del pacto» (*Gerey hatstsedeq* o *Gerey habberith*) tenían que ser admitidos a la plena participación de los privilegios de Israel por medio de los tres ritos de la circuncisión, bautismo[52] y sacrificio, en que la inmersión, como se decía, era el reconocimiento y purificación simbólica de la contaminación moral, correspondiente a la inmundicia levítica. Pero nunca antes se había propuesto que Israel pasara por un «bautismo de arrepentimiento», aunque hay indicaciones de una comprensión más profunda en el significado de los bautismos levíticos.[53] ¿Se quería que los oyentes de Juan dieran esto como evidencia de su arrepentimiento: que, como personas inmundas, ellos buscaban purificación, y como extraños, ellos buscaban admisión entre el pueblo que tomaba sobre sí el Reino Dios? Estas dos ideas, sin duda, lo habían hecho verdaderamente un «bautismo de arrepentimiento». Pero parece difícil que el pueblo hubiera estado preparado para admitir estas cosas; o, por lo menos, que no hubiera ninguna indicación del modo en que se realizaba un cambio tan profundamente espiritual. ¿No se trata, más bien, de que, como cuando fue hecho el Pacto, Moisés fue directamente a preparar a Israel mediante el bautismo simbólico de sus personas (comp. Génesis 35:2) y sus vestidos (Éxodo 19:10, 14), así también la iniciación en el nuevo Pacto, por medio del cual el pueblo tenía que entrar en el Reino de Dios, iba precedida por otro bautismo general simbólico de aquellos que eran el verdadero Israel, y recibían, o tomaban sobre sí mismos, la Ley de Dios?[54] En este caso, el rito habría adquirido no sólo un nuevo significado, sino que habría sido la respuesta a la llamada de Juan profunda y verdaderamente. En este caso, también,

52. Para una discusión plena de la cuestión del bautismo de prosélitos, ver Apéndice XII.

53. Se puede citar aquí el pasaje siguiente, muy significativo: «Un hombre que es culpable de pecado, y hace confesión, y no se vuelve de él, ¿a qué es comparable? A un hombre que tiene en su mano un reptil inmundo, que, aunque se sumerja en todas las aguas del mundo, su bautismo no le sirve de nada; pero si lo echa de la mano, y se sumerge en sólo cuarenta «seah» de agua, inmediatamente el bautismo le vale.» En la misma página del Talmud hay algunos comentarios adecuados y hermosos sobre el tema del arrepentimiento (Taan. 16 *a*, hacia el final).

54. Es notable que Maimónides hace llegar la práctica de bautizar prosélitos a Éxodo 19:10, 14. (Hilc. Issurey Biah, xiii. 3; Yad haCh., vol. ii., p. 142 *b*). También da razones para el «bautismo» de Israel antes de entrar en el pacto con Dios. En Kerith 9 *a* «el bautismo» de Israel es demostrado por medio de Éxodo 24:5, puesto que todo rociamiento de sangre se suponía que iba precedido por la inmersión. En Siphré sobre Números (ed. Weiss, p. 30 *b*) se nos dice también de modo claro que el «bautismo» era una de las tres cosas por medio de las cuales Israel fue admitida en el Pacto.

no habría sido necesaria ninguna explicación especial por parte del Bautista, pero sí una comprensión espiritual por parte del pueblo, que no podemos suponer que poseyera en este estadio. Finalmente, en este caso, nada podría haber sido más apropiado, más solemne, que el hecho de Israel esperando al Mesías y el Reino de Dios, preparándose como sus padres habían hecho al pie del Sinaí.[55]

55. Esto puede ayudarnos, incluso en este estadio, a comprender por qué nuestro Señor, en el cumplimiento de toda justicia, se sometió al bautismo. Parece también explicar por qué, después de la llegada de Cristo, el bautismo de Juan perdió su sentido y no era disponible (Hechos 19:3-5). Finalmente, muestra también por qué el que es el menor en el Reino de Dios es realmente mayor que Juan mismo (Lucas 7:28).

XII

El bautismo de Jesús: su significado más elevado

Mateo 3:13-17; Marcos 1:7-11; Lucas 3:21-23; Juan 1:32-34

Cuanto más pensamos en ello, mejor podemos comprender por qué esa «Voz del que clama en el desierto: ¡Arrepentíos!, porque el Reino de los cielos se ha acercado», despertó ecos por todo el país y trajo extraños oyentes de toda ciudad, pueblo y aldea. Porque, de una vez, toda distinción había quedado nivelada. Fariseo y saduceo, publicano descastado y soldado semipagano, todos se hallaban allí en un terreno común. Su lazo de unión era la común «esperanza de Israel», la única esperanza que quedaba: la del «Reino». El largo invierno del desengaño no la había destruido, ni las tormentas del sufrimiento la habían desarraigado, ni ninguna planta de crecimiento espurio podía ahogarla, pues sus raíces estaban hundidas demasiado profundas en el suelo del corazón de Israel.

Este reino había sido la última palabra del Antiguo Testamento. Cuando el israelita reflexivo, fuera oriental u occidental,[1] consideraba que la parte central de su adoración consistía en sacrificios y recordaba que sus propias Escrituras habían hablado de ellos en tér-

1. Se puede decir que la tendencia fundamental del Rabinismo era antisacrificial, en lo que se refería al valor de los sacrificios para propiciar al oferente a Dios. Después de la destrucción del Templo, la tarea del Rabinismo fue, naturalmente, mostrar que los sacrificios no tenían importancia intrínseca, y que su lugar lo habían tomado la oración, la penitencia y las buenas obras. Así, contra los objetores sobre la base de Jeremías 33:18 —pero ver la respuesta en Yalkut sobre el pasaje (vol. ii., p. 67 *a*, hacia el fin)—, dogmáticamente dice (Bab. B. 10 *b*; Vayyikra R. 7, ed. Varsov., vol. iii., p. 12 *a*) que: «al que hace arrepentimiento, se le imputa como si fuera a Je-

minos que indicaban algo más allá de su ofrecimiento,[2] tiene que haber sentido que «la sangre de los toros y de los machos cabríos, y las cenizas de la becerra rociadas sobre el contaminado», sólo podían «santificar para la purificación de la carne»; que, realmente, todo el cuerpo del ceremonial y ordenanzas rituales «no podía hacer perfecto al que los ofrecía en cuanto a la conciencia». Eran sólo «la sombra de las cosas venideras» de un «pacto nuevo y mejor, establecido sobre mejores promesas».[3] El pensamiento respecto al Reino era diferente. Cada eslabón sucesivo de la cadena de profecía, enlazaba a Israel de nuevo a esta esperanza, y cada uno parecía trabado al otro de modo más firme. Y cuando la voz de profecía hubo cesado, la dulzura de su melodía todavía tenía al pueblo bajo su hechizo, aun cuando en forma fragmentada en las fantasías disparatadas de la literatura apocalíptica. Con todo, «la raíz de Isaí», de donde había de brotar este Reino, estaba enterrada profundamente en el suelo, como los restos de la antigua Jerusalén están ahora bajo las desolaciones de muchas generaciones. Los egipcios, los sirios, los griegos y los romanos los habían pisoteado; los macabeos habían venido y habían desaparecido, pero el reino no estaba en ellos; el reino herodiano se había levantado y caído; el fariseísmo, con su erudición, había hecho sombra a los pensamientos del sacerdocio y el profetismo; pero la esperanza del Reino davídico, de la cual no había quedado ningún rastro o representante, era todavía más fuerte que nunca. Tan íntimamente estaba entrelazado con la misma vida de la nación, que, para todos los israelitas creyentes, esta esperanza ha sido, a lo largo de la larga noche de las edades, como la lámpara eterna que arde en la oscuridad de la Sinagoga, frente al grueso velo que guarda el Santuario, que retiene y esconde los preciosos rollos de la Ley y los Profetas.

Esta gran expectación habría creado una tensión extrema durante la opresión de las circunstancias exteriores, más desoladoras que cualquiera de las expresadas con anterioridad; presenciado los intentos repetidos de levantamientos, que sólo podía haber impulsado la desesperación; presenciado también la última guerra terri-

---

rusalén, edificara el Templo y el altar, y obrara todos los sacrificios de la Ley», y esto en vista del cese de los sacrificios en la «Athid-labho» (Vay., u.s.; Tanch. sobre Par. Shemini). Pronto, la oración o el estudio fueron puestos por encima de los sacrificios (Ber. 32 *b*; Men. 110 *a*) y un maestro aislado llegó a considerar que la introducción del culto sacrificial tuvo meramente por objeto el preservar a Israel de que se conformara a los cultos paganos (Vayyikra R. 22, u.s., p. 34 *b*, final). Por otra parte, algunos individuos parece que siguieron ofreciendo sacrificios incluso después de la destrucción del Templo (Eduy. viii. 6; Mechilta sobre Éxodo 18:27, ed. Weiss, p. 68 *b*).

2. Comp. 1.º Samuel 15:22; Salmo 40:6-8; 51:7, 17; Isaías 1:11-13; Jeremías 7:22, 23; Amós 5:21, 22; Ecclesiásticus vii. 9; xxxiv. 18, 19; xxxv. 1, 7.

3. Hebreos 9:13, 9; 10:1; 8:6, 13. Sobre este tema recomendamos la obra clásica de Riehm (Lehrbegriff des Hebräerbriefes, 1867).

ble contra Roma, y, a pesar de los horrores de su fin, la rebelión de Bar-Kokhabh, el falso Mesías. Y ahora se levantaba de pronto el clamor: «¡El Reino de los cielos se ha acercado!» Se oía en los yermos de Judea, como a unas horas de distancia de Jerusalén. No es de extrañar que los fariseos y saduceos acudieran al lugar. No sabemos[4] cuántos fueron para inquirir, cuántos se quedaron para ser bautizados, o cuántos se marcharon desengañados en sus esperanzas «del Reino». Pero no verían nada en el mensajero que pudiera haber contrariado o encandilado sus expectativas. Su llamada no era a la resistencia armada, sino al arrepentimiento, tal como todos sabían y sentían que debía preceder al Reino. La esperanza que él presentaba no era de posesiones terrenales, sino de pureza. No había nada negativo o controversial en lo que decía; nada que excitara la pasión o el prejuicio. Su apariencia inspiraría respeto, y su carácter estaba en consonancia con su apariencia. Su vestido no era rico, ni aun farisaico con el amplio *Tsitsith*[5] atado con una faja de muchos colores, o de tipo sacerdotal, sino el vestido raído del antiguo profeta con su cinto de cuero. Ni su vida regalada, sino un humilde pasar.[6] Y, luego, este hombre era todo un hombre, un hombre de veras. «No una caña meneada por el viento», sino enhiesta y firme en sólidas convicciones; ni ambicioso ni buscando medro, sino muy humilde en su propia estimación, descartando toda pretensión, ex-

4. Los antiguos comentaristas suponían que vinieron por motivos de hostilidad; escritores más tardíos, que los impulsaba la curiosidad. Ninguno de estos puntos de vista es admisible, ni tampoco implica Lucas 7:30 que todos los fariseos que fueron a Juan rechazaran su bautismo.

5. Comp. Mateo 23:5. El *Tsitsith* (plural, *Tsitsiyoth*) o flecos de los mantos, o ribetes adheridos a ellos. La observancia se basaba en Números 15:38-41, y la práctica judía de los mismos se indica no sólo en el Nuevo Testamento (u.s., comp. también Mateo 9:20; 14:36) sino en los Targumim sobre Números 15:38, 39 (comp. también Targum. Pseudo-Jon. sobre Números 16:1, 2, en el que el color peculiar del *Tsitsith* es presentado como la causa de la controversia entre Moisés y Coré. Pero ved la versión de esta historia en Jer. Sanh. x., p. 27 *d*, final). El *Tsitsith* originalmente tenía que ser de hilos blancos, con un hilo azul oscuro en cada borde. Según la tradición, cada uno de estos flecos blancos había de consistir de ocho hilos, uno de los cuales rodeaba a los otros: primero, siete veces con un doble nudo; luego, ocho veces con un doble nudo (7 + 8 numéricamente = יה); luego, once veces con un doble nudo (11 numéricamente = וה); y, finalmente, trece veces (13 numéricamente = אחד); o juntos (יהוה אחד, Jehová uno). Además, se indicaba que como Tsitsith es numéricamente igual a 600 (ציצית), esto, con los ocho hilos y cinco nudos, da el número 613, que es el de los mandamientos. En el presente el *Tsitsith* se lleva como una prenda interior especial (el ארבע כנפות) o sobre el *Tallith*, o manto para la oración, pero antiguamente parece que se había llevado sobre los mismos vestidos externos. En Bemidbar R. 17, fin (ed. Varsov., vol. iv., p. 69 *a*), el azul es representado como emblemático del firmamento, y éste como el trono de Dios (Éxodo 24:10). De ahí que el mirar el Tsitsith era como mirar al trono de gloria (Schürer está equivocado al pensar que el tratado *Tsitsith* en el Septem Libri Talmud. par., pp. 22, 23, contiene mucha información sobre este tema).

6. Éste fue, ciertamente, Juan el Bautista. Era legítimo comer alguna langosta, Levítico 11:22. Comp. Terum. 59 *a*; y, sobre otras especies, Chull. 65.

cepto la del servicio más humilde, e indicando a otro distinto que había de venir, a quien ni tan sólo conocía. Por encima de todo había la sinceridad más profunda, no hacía acepción de persona alguna, y tenía la creencia más firme en lo que anunciaba. Para él mismo no buscaba nada; para ellos, sólo tenía un pensamiento que le dominaba: «El Reino se ha acercado, el Rey viene, ¡preparaos!»

Una absorción tan total en su misión que nos deja en la ignorancia respecto a los detalles de su actividad posterior, tiene que haber dado fuerza a su mensaje.[7] Y esta voz, que proclama por todas partes el mismo mensaje, iba subiendo por la ribera del tortuoso Jordán, que hiende la tierra de promisión. Era probablemente el otoño del año 779 (A.U.C.), que, como podemos notar, era un año sabático.[8] Libres de los negocios y las tareas agrícolas, las multitudes se agolpaban desde los pueblos y las aldeas y caseríos, engrosando el número de los que se apresuraban hacia las riberas del sagrado río. Ahora había llegado a lo que parece fue la parte más alejada hacia el norte de su viaje misionero,[9] *Beth-Abara* («la casa del pasaje» o «embarcadero») —y, según la antigua forma, Betania («la casa de embarcar»), uno de los vados mejor conocidos del Jordán en Perea [10]—. Aquí Juan bautizaba (Juan 1:28). El vado estaba a un poco más de veinte millas de Nazaret. Pero mucho antes de que Juan hubiera bautizado en este lugar, tienen que haber llegado noticias de sus palabras y su trabajo incluso al lugar retirado en que Jesús vivía.

Era, según creemos, al principio del invierno del año 780.[11] Jesús había estado esperando todos estos meses. Aunque no parece que Jesús y Juan se conocieran el uno al otro —lo cual no es extraño, pues vivían aparte y sus esferas de actividad eran muy distintas—,

7. Aunque apreciamos la belleza de los comentarios de Keim sobre el carácter e ideas de Juan, no podemos por menos que estar convencidos de que este hombre no podía haber adoptado su posición pública ni haber hecho una proclamación pública de que el Reino se había acercado sin una vocación directa y objetiva para ello por parte de Dios. El tratamiento de la historia anterior de Juan el Bautista hecho por Keim, carece, naturalmente, de base histórica.

8. El año de Tishri (otoño) 779 a Tishri 780 era un año sabático. Comp. la evidencia en Wieseler, Synopse d. Evang., pp. 204, 205.

9. Leemos de tres lugares en que bautizaba Juan: «el desierto de Judea», probablemente el sitio tradicional cerca de Jericó; Ænón, cerca de Salim, en el límite entre Samaria y Judea (Conder: Handbook of the Bible, p. 320); y Beth-Abara, la moderna Abâra, «uno de los principales vados del Jordán, un poco al norte de Beisán» (u.s.).

10. El lugarteniente Conder identificó el sitio de Beth-Abara. La palabra probablemente significa «la casa del pasaje» (vado), pero puede haber significado «la casa de embarcar»; la palabra *Abârah*, en hebreo, significa «barca de pasaje» (2.° Samuel 19:18). La forma Betania, en vez de Betábara, parece, indudablemente, la original, sólo que la palabra no debe ser derivada de la provincia Batanea (como dice Mr. Conder, cuyas explicaciones no son a veces aceptables), sino como *Beth-Oniyah*, «la casa de embarcar». (Ver Lücke, Comment. ü. d. Evang. Joh., i., pp. 392, 393).

11. Existen evidencias considerables, ligadas a la escuela filosófica de Basílides, de que el bautismo de nuestro Señor tuvo lugar el 6 o el 10 de Enero. (Véase Bp. Ellicott's Histor. Lect. on the Life of our Lord Jesus Christ, p. 105, nota 2).

cada uno tiene que haber oído y sabido del otro. Treinta años de silencio debilitan la mayoría de las impresiones humanas, o, si son profundas, el entusiasmo que las acompaña se pasa. Sin embargo, cuando los dos se vieron, y quizá tuvieron una breve conversación, cada uno se comportó en conformidad con su historia previa. En cuanto a Juan, era la humildad más profunda, reverente, incluso hasta el borde de entender mal la misión especial y la obra de iniciación y preparación para el Reino. Había oído de Él antes de oír su voz, y ahora, cuando le vio, cuando vio su mirada de dignidad sosegada, con la majestad de la pureza inmaculada del único Hombre no caído y sin pecado, se olvidó incluso de la orden expresa de Dios, que le había enviado desde su soledad a predicar y bautizar, y la misma señal que le había sido dada, por la cual debía reconocer al Mesías (Juan 1:33).[12] Ante aquella presencia sólo estaba en su mente la idea de que Jesús era más digno, y era él quien debía recibir de Jesús el bautismo.

Pero Jesús, del mismo modo que no se había apresurado, no podía entender las cosas mal. Para Él se trataba del «cumplimiento de toda justicia». Desde las primeras épocas ha sido discutido el porqué Jesús fue a Juan para ser bautizado. Los Evangelios heréticos ponen en boca de la Virgen-Madre una invitación para que Él vaya al bautismo, y que Jesús replicó indicando que Él no tenía pecado, excepto en lo que se refiriera a una limitación de conocimiento.[13] En el fondo de las explicaciones ofrecidas por los escritores modernos hay objeciones. Incluyen una negativa audaz del hecho del bautismo de Jesús; la sugerencia profana de colusión entre Juan y Jesús; o suposiciones como la de su pecaminosidad personal, de su venida como representante de una raza culpable, o como portador de los pecados de otros, o de actuar en solidaridad con su pueblo; o bien para separarse de los pecados de Israel; o su entrega personal por medio de él a la muerte por el hombre; de su propósito de honrar el bautismo de Juan; o de dar así una prueba de su mesianidad; o de atarse él mismo a la observancia de la ley; o, en esta manera, comenzar su obra mesiánica; o de consagrarse solemnemente a ella; o, finalmente, de recibir los calificativos espirituales para la misma.[14] A estas y otras ideas similares hay que añadir la última viñeta de Renan,[15] que presenta una escena en que Jesús se contenta durante un tiempo con crecer a la sombra de Juan, y se somete a

12. La supuesta discrepancia entre Mateo 3:14 y Juan 1:33 ha sido aclarada por completo por el obispo Ellicott (u.s., p. 107, nota).

13. Comp. Nicholson, Gospel according to the Hebrews, pp. 38, 92, 93.

14. Ocuparía mucho espacio el dar los nombres de los autores de estas teorías. El modo de ver de Godet se acerca a lo que consideramos la verdadera explicación.

15. Debo expresar mi asombro de que un libro tan frívolo y tan fantástico en su tratamiento de la vida de Jesús, y tan superficial y con frecuencia tan inexacto, haya llamado tanto la atención del público.

un rito que era evidentemente reconocido por tantos. Pero incluso la más reverente de las explicaciones implica una equivocación doble. Presentan el bautismo de Juan como un bautismo de arrepentimiento, e implican un motivo ulterior a la venida de Cristo a las riberas del Jordán. Pero, como ya hemos mostrado, el bautismo de Juan era en sí mismo sólo una consagración al nuevo Pacto del Reino, y una iniciación preparatoria al mismo. En cuanto se aplicaba a hombres pecadores por necesidad era un «bautismo de arrepentimiento»; pero no cuando se aplicaba a Jesús, que no tenía pecado. Si de modo primario hubiera sido un «bautismo de arrepentimiento», Él no se habría sometido al mismo.

Además —y lo más importante—, no hemos de buscar ningún motivo ulterior en el hecho de que Jesús acudiera para su bautismo. Él no tenía motivo ulterior de ninguna clase: era un acto de simple y sumisa obediencia por parte del Perfecto —una obediencia sumisa no tiene motivo alguno en sí—. No hace preguntas ni inquiere razones; no lleva propósito alguno ulterior. Y, así, era «el cumplimiento de toda justicia». Y estaba en perfecta armonía con toda su vida previa. Nuestra dificultad aquí se halla, si somos incrédulos, en pensar simplemente en la Humanidad del Hombre de Nazaret; si somos creyentes, en hacer abstracción de su Divinidad. Pero hasta aquí, por lo menos, todos hemos de conceder que los Evangelios le presentan siempre como el Dios-Hombre, en una unión mística inseparable de las dos naturalezas, y que nos presentan incluso la idea aún más misteriosa de su autoexinanición, de su oscurecimiento voluntario de su Divinidad, como parte de su humillación. Colocándonos en este punto de vista —que es, en todo caso, el del relato evangélico— podemos llegar a una manera más correcta de ver este gran suceso. Parece como si, en la autoexinanición divina, aparentemente conectada por necesidad con el desarrollo humano perfecto de Jesús, el motivo de un nuevo avance en la obra y consciencia mesiánica había de ser siempre algún suceso exterior correspondiente. El primer suceso de esta clase había sido su aparición en el Templo. Estas dos cosas, entonces, se presentaron vívidas delante de Él, no en el sentido humano ordinario, sino en el mesiánico: que el Templo era la Casa de su Padre, y que el estar ocupado en esto era la obra de su vida. Luego, Jesús regresó a Nazaret y, en sumisión voluntaria a sus padres, cumplió toda justicia. Y, todavía más, cuando creció en años, en sabiduría y en favor con Dios y con los hombres, este pensamiento —mejor aún, este estado de consciencia— ardía en Él y fue la fuente más interna y recóndita de su vida. Lo que eran estos asuntos Él no lo sabía todavía y esperaba para poder aprenderlo; el *cómo* y el *cuándo* de la consagración de su vida, Él los había dejado sin hacer preguntas y sin respuestas, en esta fase en que todavía esperaba. Y en esto también vemos al Hombre perfecto y sin pecado.

Cuando le llegaron noticias de Juan, del bautismo de Juan en su casa, no hubo prisa alguna por su parte. Incluso a sabiendas de todo lo que se refería a la relación de Juan con Él, hubo «en el cumplimiento de toda justicia» una espera sosegada. La pregunta para Él era, como dijo más adelante: «El bautismo de Juan, ¿de dónde era?, ¿del cielo o de los hombres?» (Mateo 21:25). Esta pregunta, una vez contestada, no daría más dudas ni vacilaciones. No fue por ningún motivo ulterior, ni por razón alguna distinta del hecho de que era Dios. Fue voluntariamente, porque era así y porque «le convenía», al hacerlo, «cumplir toda justicia». Hay una gran diferencia entre el que fuera a aquel Bautismo y el que fuera después al desierto: en el primer caso, su acto tenía un propósito preconcebido; en el último no era así, sino que fue «llevado» sin propósito suyo previo para tal efecto —bajo el poder constreñidor del «Espíritu», sin premeditación y resolución a ello; sin saber incluso el objeto—. En un caso era activo, en el otro pasivo; en un caso cumplía toda justicia, en el otro, su justicia era puesta a prueba. Pero así como cuando, con ocasión de su primera visita al Templo, este ser consciente del «asunto y propósito de su vida» le vino en la Casa de su Padre, y maduró lenta y plenamente durante aquellos largos años de quieta sumisión y sabiduría y gracia crecientes en Nazaret, así también en su Bautismo, con el descenso acompañante del Espíritu Santo, el que permaneciera en Él, y el testimonio oído de su Padre, le vino el conocimiento, y en este conocimiento, y con él (y este punto debe ser mantenido firmemente), la calificación para ocuparse de los asuntos de la Casa de su Padre. En aquella hora aprendió el «cuándo» y, en parte, el «cómo» del asunto de su vida; este último había de verse un poco más, y desde otro aspecto, en el desierto; luego, en su vida, en su sufrimiento y, finalmente, en su muerte. En el hombre, tanto intelectual como moralmente, siempre están separados lo subjetivo y lo objetivo; en Dios son uno. Lo que Él es, esto es lo que quiere. Y en el Hombre-Dios tampoco hemos de separar lo subjetivo de lo objetivo. El ser consciente del cuándo y el cómo del negocio de su vida se acompañó por necesidad, cuando oraba, del descenso y la permanencia en Él del Espíritu Santo, y por la Voz que testificaba desde el cielo. Su conocimiento interior era una calificación real —el poder que irrumpía—; y fue acompañado inseparablemente por la calificación externa, en lo que tuvo lugar en su Bautismo. Pero el primer paso para todo ello fue el que bajara voluntariamente al Jordán, y en ello, el cumplimiento de toda justicia. Su vida previa había sido la de un israelita ideal perfecto —creyendo sin preguntar, sumiso—, en preparación para aquello que, para sus años treinta, había visto que era su misión. El Bautismo de Cristo fue el último acto de su vida privada; y, al salir del agua en oración, sabía *cuándo* había de comenzar su misión y *cómo* había de realizarla.

Este pensamiento sobresaliente, pues: «Debo estar en los asuntos de mi Padre», que había sido el principio de su vida en Nazaret, había madurado plenamente cuando se hizo cargo de que el grito «¡El Reino de los cielos se ha acercado!» era de Dios. La primera gran pregunta había sido contestada. Los asuntos de su Padre eran el Reino de los cielos. Sólo le quedaba «el estar en ellos», y con esta decisión fue a someterse al rito iniciatorio del Bautismo. Tenemos evidencia clara, según entendemos —aun cuando no fuera por otras cosas necesario suponerlo—, que «todo el pueblo era bautizado» (Lucas 3:21) cuando Jesús fue a Juan. Los dos se encontraron a solas probablemente por primera vez en la vida. Sobre lo que pasó entre ellos la Sagrada Escritura ha puesto el velo del silencio reverente, excepto con respecto al comienzo y al resultado de este encuentro, que era necesario que nosotros conociéramos. Cuando Jesús fue allí, Juan no le conocía. Aun cuando le hubiera conocido, esto no era bastante. Ni el recuerdo de lo que él había oído o de tratos anteriores, ni el poder sobrecogedor de aquella Pureza inmaculada y Majestad de sumisión voluntaria eran suficientes. Para un testimonio tan grande como el que Juan iba a dar, había de darse una demostración visible, allí mismo, desde el cielo. No que Dios enviara a la Paloma-Espíritu, o el cielo pronunciara su voz con el propósito de dar esta señal a Juan. Estas manifestaciones eran necesarias en sí mismas, y, podemos decir, habrían tenido lugar al margen del Bautista. Pero, si bien eran necesarias en sí mismas, habían de ser también una señal para Juan. Y esto, quizá, puede explicar el porqué un Evangelio (el de Juan) parece describir la escena tal como se desarrolló delante del Bautista, mientras que los otros (Mateo y Marcos) la cuentan como si sólo fuera visible para Jesús.[16] El uno hace referencia al «testimonio del hecho», los otros al hecho más profundo y necesario que subraya el «testimonio». Y, más allá de esto, puede ayudarnos a percibir por lo menos un aspecto de lo que para el hombre es milagroso: como algo intrínsecamente necesario, con una manifestación casual y secundaria al hombre.

Podemos comprender que lo que él sabía de Jesús, y lo que ahora vio y oyó, tiene que haber abrumado a Juan con el sentimiento de la dignidad trascendentalmente más elevada de Cristo, y le llevó a vacilar sobre la propiedad de administrarle el rito del bautismo a Él, y aun si debía rehusar hacerlo.[17] No porque fuera un «bautismo de arrepentimiento», sino porque él estaba ante la presencia de Aquel a quien «no era digno de desatar la correa de su sandalia».

16. El relato de Lucas me parece a mí que los incluye a los dos. La objeción común a causa de la supuesta divergencia entre Juan y los Sinópticos queda contestada.

17. La expresión διεκώλυεν (Mateo 3:14: «Juan trataba de impedírselo») implica sincera resistencia (comp. Meyer *ad locum*).

Si no se hubiera sentido así no habría sido genuino psicológicamente; y, si eso no se hubiera escrito, habría habido dificultades serias para que aceptáramos los hechos. Y, con todo, en su «tratar de impedírselo», y aun sugiriendo la conveniencia de su propio bautismo por parte de Jesús, Juan olvidaba su misión y la entendía mal. Juan mismo no había sido bautizado nunca; él sólo mantenía la puerta abierta del nuevo Reino; él mismo no entró en él, y el que era menor en el Reino era mayor que él. Un lugar tan humilde sobre la tierra parece siempre haberse concertado con la mayor obra para Dios. No obstante, este malentendido y sugerencia por parte de Juan podría casi haberse considerado como una tentación para Jesús. No, quizá, la primera, ni tampoco su primera victoria, puesto que la «pena» de sus padres sobre la ausencia de Él cuando estaba en el Templo tiene que haber sido para la sumisión absoluta de Jesús una tentación a desviarse de su camino, aún más por ser sentida en los años tiernos de su vida y la inexperiencia de una primera aparición en público. Entonces Él la venció por medio de una clara consciencia de los asuntos de su vida, que no podían ser contravenidos por una llamada aparente al deber, por plausible que fuera. Y ahora la venció al retroceder al principio claro y simple que le había llevado al Jordán: «Conviene que cumplamos toda la justicia.» Así, poniendo a un lado la objeción del Bautista, sin discusiones, siguió la mano que le indicaba hacia la puerta abierta del «Reino».

Jesús salió de las aguas bautismales «orando» (Lucas 3:21). Hay una oración, la única que Jesús enseñó a sus discípulos, que acude a nuestra mente.[18] Aquí tenemos que individualizar y poner énfasis en su aplicación especial en sus frases iniciales: «Padre nuestro que estás en los cielos, santificado sea tu Nombre. ¡Venga a nosotros tu reino! ¡Sea hecha tu voluntad en la tierra como en el cielo!» El primer pensamiento y la primera petición habían sido el resultado consciente de la visita al Templo, madurado durante los años de Nazaret. Los otros eran ahora la expresión plena de su sumisión al Bautismo. Conocía su misión; se había consagrado Él mismo en su Bautismo: «Padre que estás en el cielo, santificado sea tu nombre.» La petición ilimitada de hacer la voluntad de Dios en la tierra, en la mism forma absoluta que en el cielo, era su propia consagración: la oración de su Bautismo, como la otra era su confesión. Y el «santificado sea tu nombre», la alabanza, el principio de su vida, madurado y experimental. En qué forma tenía que ser hecha esta voluntad, en conexión con «el Reino», y cuándo, esto lo había de apren-

18. Me parece que la oración que el Señor enseñó a sus discípulos tiene que haber tenido su raíz, y haber empezado, en su propia vida interior. Al mismo tiempo está adaptada a nuestras necesidades. Hay mucho en esta oración, naturalmente, que no se le aplica a Él, pero es su aplicación de la doctrina del Reino a nuestro estado y necesidades.

der después de su Bautismo. Pero es extraño que la petición que siguió a las que habían estado en los labios de Jesús en aquella hora hubiera de ser el objeto de la primera tentación o asalto por el enemigo; es extraño también que las otras dos tentaciones hubieran lanzado la fuerza del asalto sobre las dos grandes experiencias que había obtenido, y que forman la carga de las peticiones: «Venga tu Reino. Santificado sea tu Nombre.» ¿Era, pues, que todos los asaltos que Jesús sobrellevó sólo afectaban y ponían a prueba la realidad de una experiencia pasada y ya realizada, excepto las últimas en el Huerto y en la Cruz, que eran «sufrimientos» por medio de los cuales «fue hecho perfecto»?

Pero, como ya hemos visto, este irrumpir interno de la consciencia mesiánica no podía estar separado de la calificación objetiva para ello y del testimonio de ello. Cuando la oración de Jesús se elevó hacia el cielo, su solemne respuesta a la llamada del Reino: «Aquí estoy», «He aquí que he venido para hacer tu voluntad», vino la respuesta, que en aquel tiempo fue también la señal predicha al Bautista. Los cielos parecieron abrirse y, en forma corporal, como de paloma, el Espíritu Santo descendió sobre[19] Jesús y permaneció sobre Él. Era como si, simbólicamente, en las palabras de Pedro (1.ª Pedro 3:21) este bautismo hubiera sido un nuevo diluvio, y Él ahora saliera de él Noé —descanso, el que conforta—, que tomó en su arca la paloma con la ramita de olivo, indicativa de una nueva vida. Aquí, en estas aguas, estaba el Reino, en el cual Jesús había entrado en cumplimiento de toda justicia; y de ellas salía como el Rey nombrado por el cielo, calificado por el cielo y proclamado por el cielo. Como tal había recibido la plenitud del Espíritu para su obra mesiánica —una plenitud permaneciente en Él—, para que de ella pudiéramos recibir gracia por gracia. Como tal la voz del cielo lo proclamó, a Él y a Juan: «Tú eres mi Hijo amado, en quien he puesto mi complacencia.» La ratificación de la gran promesa davídica, el anuncio del cumplimiento de su elemento predictivo en el Salmo 2,[20] fue la solemne declaración de Dios sobre Jesús como el Mesías, su proclamación pública del mismo y el comienzo de la obra mesiánica de Jesús. Y así lo entendió el Bautista, cuando «dio testimonio» de que Él era «el Hijo de Dios» (Juan 1:34).

Aunque todo esto es inteligible, es ciertamente milagroso; no ya en el sentido de contravenir las leyes de la naturaleza (por ilógica

19. Tanto si adoptamos, como si no, la forma *εἰς αὐτόν* de san Marcos 1:10, la permanencia del Espíritu Santo sobre Jesús está expresada claramente en Juan 1:32.

20. Aquí el Targum sobre Salmo 2:7 que, evidentemente, está dirigido a debilitar la interpretación mesiánica, nos da una ayuda bienvenida. Parafrasea: «Amado como un hijo para su padre eres Tú para Mí». Keim considera las palabras: «Tú eres mi hijo amado», etc., como una mezcla de Isaías 42:1 y Salmo 2:7. No puedo estar de acuerdo con este modo de ver, aunque esta historia es el cumplimiento de la predicción de Isaías.

que sea esta frase), sino en el sentido de que no tenemos nada análogo en nuestro conocimiento y experiencia presentes. Pero, ¿no deberíamos haber esperado que lo supraempírico, lo directamente celestial, estuviera presente en un acontecimiento así, esto es, si el relato en sí es verdadero, y Jesús era lo que los Evangelios dicen que era? El rechazar, pues, el relato porque lo supraempírico lo acompaña, me parece, después de todo, una triste inversión del razonamiento, un dar por sentado lo que está en discusión. Pero, para ir un paso más allá: si no hay realidad en el relato, ¿de dónde viene el invento de la leyenda? Ciertamente no tiene base en la enseñanza contemporánea judaica, e, igualmente cierto, no se le habría ocurrido a la mentalidad judía. No hay nada en los escritos rabínicos que nos dé un indicio de un bautismo del Mesías, ni el descenso sobre Él del Espíritu en forma de paloma. Más bien, estas ideas le parecen, *a priori*, repugnantes a la mente judía. Se ha hecho un intento, sin embargo, en la dirección de identificar dos rasgos de este relato con noticias rabínicas. La «Voz del cielo» se ha presentado como la *Bath-Qol*, o «Voz-Hija», de la cual leemos en los escritos rabínicos, diciendo que lleva el testimonio o decisión del cielo a dos rabinos perplejos o que perdían una discusión. Y se ha añadido que, entre los judíos, «la paloma» era considerada como el emblema del Espíritu. Al tomar nota de estas afirmaciones, permítaseme algo de calor en el lenguaje.

Con firmeza afirmamos que nadie que haya examinado imparcialmente el asunto[21] puede hallar una analogía real entre la llamada Bath-Qol y la «Voz del cielo» de la cual da testimonio el Nuevo Testamento. Por mucho que las opiniones puedan diferir, en algo estamos todos de acuerdo: la Bath-Qol vino *después* de que la voz de la profecía y el Espíritu Santo habían cesado (Jer. Sot. ix. 14; Yoma 9 *b*; Sotah 33 *a*, 48 *b*; Sanh. 11 *a*), y, por así decirlo, ocuparon su lugar.[22] *Pero en el caso del bautismo de Jesús el descenso del Espíritu Santo fue acompañado de la voz del cielo.* Incluso sobre esta base, pues, no podría haber sido la rabínica Bath-Qol. Pero, además, esta «Voz-Hija» era considerada más bien como el eco de la Voz de Dios, más que la voz de Dios mismo[23] (Toseph. Sanh. xi. 1). Las ocasiones en que esta «Voz-Hija» se supone que ha sido oída son varias, y al-

21. Las notas rabínicas del doctor Wünsche sobre la Bath-Qol (Neue Beitr., pp. 22, 23) son tomadas de Hamburger, Real-Encykl. (Abth. ii., pp. 29 y ss.).
22. Hamburger, realmente, defiende a base de Mac. 23 *b* que ocasionalmente era identificada con el Espíritu Santo. Pero, leyendo cuidadosamente, ni este pasaje, ni el otro, en que ocurren la misma traducción y mala interpretación profana de las palabras: «Más justa es ella que yo» (Génesis 38:26) (Jer. Sot. ix. 7), dan apoyo a esta sugerencia. Es del todo insostenible, en vista de las claras afirmaciones de Jer. Sot. ix. 14; Sot. 48 *b*; y Sanh. 11 *a*, que después del cese del Espíritu Santo la Bath-Qol ocupara su lugar.
23. Comp., sobre el tema, Pinner en su Introducción al tratado Berakhoth.

gunas veces tan sorprendentes, tanto al sentido común como al moral, que una comparación con los Evangelios está fuera de consideración. Y aquí también hay que hacer notar que las referencias a esta Bath-Qol aumentan cuanto más nos alejamos de la era de Cristo.[24]

Hemos reservado para el final la consideración de la afirmación de que entre los judíos el Espíritu Santo era presentado bajo el símbolo de una paloma. Se admite que no hay apoyo para esta idea ni en el Antiguo Testamento ni en los escritos de Filón (Lücke, Evang. Joh. i., pp. 425, 426), que, en realidad, este simbolismo animal de lo divino es extraño para el Antiguo Testamento. Pero, a pesar de esto, se apela a los escritos rabínicos. La sugerencia fue hecha, al parecer, por Wetstein (Nov. Test. i., p. 268). Se insiste en ello con mucha confianza por parte de Gfrörer[25] y otros, como evidencia del origen mítico de los Evangelios (Jahrh. des Heils, vol. ii., p. 433); es repetida por Wünsche y aun reproducida por escritores que, si hubieran conocido el estado real de las cosas, no habrían prestado su autoridad a ella. De los dos pasajes con los cuales es apoyada esta extraña hipótesis, el del Targum sobre Cantares 2:12 se puede descartar al instante, puesto que su fecha es considerablemente más tardía que la terminación del Talmud. Queda, pues, sólo el pasaje en el Talmud (Chag. 15 *c*), que generalmente se cita como «El Espíritu de

24. En el Targum Onkelos no se menciona en absoluto. En el Targum Pseudo-Jon. ocurre cuatro veces (Génesis 38:26; Números 21:6; Deuteronomio 28:15; 34:5), y cuatro veces en el Targum sobre los Hagiógrafos (dos veces en Eclesiastés, una en Lamentaciones y una en Ester). En Michilta y Siphra no ocurre en absoluto, y en Siphré sólo una, en la absurda leyenda de que la Bath-Qol fue oída a distancia de doce veces doce millas, proclamando la muerte de Moisés (ed. Friedmann, p. 149 *b*). En la Mishnah es mencionada sólo dos veces (Yeb. 16.6, donde el sonido de una Bath-Qol se cree que fue suficiente atestación de la muerte de un hombre para permitir que su esposa se casara otra vez; y en Abhoth vi. 2, en que es imposible entender el lenguaje de otro modo que figurado). En Talmud. Jer. la Bath-Qol es mencionada veinte veces, y en Talm. Bab., sesenta y nueve veces. Algunas veces la Bath-Qol da sentencia en favor de un rabino popular, otras intenta decidir controversias o dar testimonio; o bien se dice que proclama cada día: «La hija de éste está destinada para este otro» (Moed Kat. 18 *b*; Sot. 2 *a*; Sanh. 22 *a*). Ocasionalmente, pronuncia interpretaciones de la Escritura curiosas o profanas (como en Yoma 22 *b*; Sot. 10 *b*), o leyendas necias, como en relación con el insecto *Yattush* que había de torturar a Tito (Gitt. 56 *b*), o como aviso contra un lugar en que había caído un hacha en el agua, descendiendo durante siete años sin alcanzar el fondo. En realidad, tan fuerte se hace el sentimiento contra esta superstición, que los rabinos más racionales protestaron contra toda apelación a la Bath-Qol (Baba Metsia 59 *b*).

25. La fuerza de los ataques de Gfrörer contra los Evangelios se halla en los intentos cumulativos de probar que los hechos milagrosos individuales registrados en los Evangelios están basados en nociones judaicas. Por tanto, es necesario examinar cada uno de ellos por separado, y un examen así, si se hace cuidadosamente y a conciencia, muestra que sus citas son con frecuencia inválidas, y sus conclusiones, falacias. A pesar de ello, impresionan a los que no conocen bien la literatura rabínica. Las notas talmúdicas y midráshicas de Wünsche sobre el Nuevo Testamento (Göttingen, 1878) también son erróneas con frecuencia.

Dios se movía sobre la superficie de las aguas como una paloma» (Farrar, Life of Christ, i., p. 117). Decir que esta cita es incompleta, y que omite la parte más importante de ella, ya es un cargo muy serio. Porque hecha completa, se vería mucho más claramente que es inaplicable. El pasaje (Chag. 15 *a*) trata de la supuesta distancia entre «las aguas superiores y las inferiores», que se dice llega a sólo el grosor de dos o tres dedos. Esto es prueba, por referencia a Génesis 1:2, de que el Espíritu de Dios se dice que se cernía sobre la superficie de las aguas, «tal como una paloma incuba sobre sus pequeños, tocándolos». Se notará que la comparación no es entre el Espíritu y la paloma, sino entre la proximidad de la paloma incubando sobre sus pequeños sin tocarlos, y la supuesta proximidad del Espíritu sobre las aguas inferiores sin tocarlas.[26] Pero si queda todavía alguna duda, sería quitada por el hecho de que en un pasaje paralelo (Ber. R. 2) la expresión usada no es «paloma», sino «este pájaro». Así que basta respecto a este pasaje mal citado. Pero vamos a ir más adelante, y afirmaremos que la paloma no era el símbolo del Espíritu Santo, sino de Israel. Como tal, es tan universalmente adoptada que se ha vuelto casi histórica (comp. las largas ilustraciones en la Midr. sobre Cantares 1:15; Sanh. 95 *a*; Ber. R. 39; Yalkut sobre Salmo 55:7, y otros pasajes). Si se busca, por tanto, la ilustración rabínica del descenso del Espíritu Santo con la apariencia visible de una paloma, se hallará en el reconocimiento de Jesús como el tipo ideal israelita, el representante de su pueblo.

Los detalles prolongados que han sido necesarios para la exposición de la teoría mítica no habrán sido inútiles si llevan a la mente la convicción de que esta historia no tiene base en ninguna creencia judía existente. Su origen, por tano, no puede ser explicado racionalmente excepto por medio de la respuesta que dio Jesús: «El bautismo de Juan, ¿de dónde era?, ¿del cielo o de los hombres?» (Mateo 21:25).

26. El dicho en Chag. 15 *a* es de Ben Soma, que se describe en la literatura rabínica como tocado por ideas cristianas, y cuya creencia en la posibilidad del nacimiento sobrenatural del Mesías es tan rudamente satirizada en el Talmud. El rabino Löw (Lebensalter., p. 58) sugiere que en la figura de la paloma de Ben Soma puede haber habido alguna reminiscencia cristiana.

LIBRO III
El ascenso

DEL RÍO JORDÁN AL MONTE DE LA TRANSFIGURACIÓN

כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקב״ה אתה מוצא ענותנותו דבר זה
כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים

«En cada pasaje de la Escritura en que halles la Majestad de Dios, encuentras cerca su Condescendencia (Humildad). Así está escrito en la Ley (Deuteronomio 10:17, seguido por el versículo 18), repetido por los Profetas (Isaías 57:15) y reiterado en los Hagiógrafos (Salmo 68:4, seguido por el versículo 5).»

(Megill. 31 *a*).

I

La Tentación de Jesús

Mateo 4:1-11; Marcos 1:12, 13; Lucas 4:1-13

La proclamación e inauguración del «Reino de los Cielos» en este tiempo, y bajo tales circunstancias, fue una de las grandes antítesis de la historia. Con reverencia se puede decir que sólo Dios habría empezado así su Reino. Una antítesis similar, y aun mayor, fue el comienzo del Ministerio de Cristo. Desde el Jordán al desierto con sus animales salvajes; desde el reconocimiento devoto del Bautista, la consagración y la oración filial de Jesús, el descenso del Espíritu Santo, y el testimonio oído del cielo, el abandono completo, la necesidad y debilidad sentida por Jesús, y los asaltos del Diablo, no se puede concebir un contraste más sorprendente. Y, con todo, cuando pensamos en ello, lo que siguió después del Bautismo, y el hecho de que siguiera, era necesario por lo que respecta a la persona de Jesús, su obra y lo que había de resultar de ella.

Psicológicamente, y con respecto a la obra de Jesús, aun algunos críticos negativos reverentes[1] han percibido su necesidad más elevada. El que con ocasión de su consagración a la Realeza o Soberanía en el Reino, Jesús debía llegar a ser claramente consciente de todo lo que esto implicaba en un mundo de pecado; que el método

1. Ningún otro término describiría correctamente el libro de Keim al cual me refiero especialmente. Hasta qué punto difiere, no sólo de las trivialidades de un Renan, sino de los rancios argumentos de Strauss, o de las inexactitudes pintorescas de un Hausrath, no hay necesidad de decírselo a ningún estudioso serio. Quizá por esto precisamente es el más peligroso de todos.

divino por el cual debía ser restablecido el Reino debía ser presentado claramente y puesta a prueba su realidad; y que el Rey, como representante y fundador del Reino, debía encontrar y derrotar al representante, fundador y mantenedor del poder opuesto, «el príncipe de este mundo», éstos son pensamientos que han de ocurrírsele a todo aquel que cree en una Misión del Cristo. Con todo, esto sólo cuando, después de los sucesos, hemos aprendido a conocer el carácter de esta Misión, no tal como podríamos haberla preconcebido. Podemos entender en qué forma una vida y obra como la de Jesús debían comenzar con «la Tentación», pero no otra que no fuera la suya. El Judaísmo nunca concibió una idea así; porque nunca concibió un Mesías como Jesús. Es del todo verdadero que la enseñanza desde antiguo de la Biblia, e incluso la necesidad psicológica del caso, tiene que haber señalado a la tentación y la victoria como la condición de grandeza espiritual. No podría haber sido de otra manera en un mundo hostil a Dios, ni tampoco en el hombre, cuya elección consciente determina su posición. No hay corona de victoria sin una contienda previa, y ésta, proporcionada a su brillantez; ningún ideal moral sin un logro y prueba personal. Los patriarcas habían sido probados; lo mismo Moisés, y todos los héroes de la fe en Israel. Y la leyenda rabínica, ampliando sobre los relatos bíblicos, tiene mucho que decir de la envidia original de los ángeles; los asaltos de Satanás a Abraham cuando iba a ofrecer a Isaac; de la resistencia intentada por parte de los ángeles a que Israel recibiera la Ley; y el vano esfuerzo final de Satán para llevarse el alma de Moisés.[2] Por necias, repulsivas y aun blasfemas que sean algunas de estas leyendas, sin embargo de ellas se ve claro que las pruebas espirituales deben preceder a la elevación espiritual. En su propio lenguaje: «El Santo, bendito sea su nombre, no eleva a un hombre a la dignidad hasta que le ha puesto a prueba y escudriñado primero; y si resiste la tentación, luego lo eleva a la dignidad» (Bemidb. R. 15, ed. Varsov., vol. iv, p. 63 *a*, líneas 5 y 4 desde abajo).

Hasta aquí por lo que se refiere al hombre. Pero con referencia al Mesías no hay indicación de ninguna tentación o asalto por Satanás. Es de tanta importancia marcar esto claramente al principio de esta historia maravillosa, que hay que ofrecer prueba de ello incluso en este estadio. En cualquier forma que los críticos negativos intenten explicar la introducción de la Tentación de Cristo al co-

2. Sobre las tentaciones de Abraham ver el Libro de los Jubileos, cap. xvii.; Sanh. 89 *b* (y diferente, pero no menos blasfemo, en Pirqé del rab. Elies. 31, donde hay también la tentación de Satán a Sara, que muere como resultado de sus noticias); Ab. del rab. N. 33; Ber. R. 32, 56; Yalkut, i. c. 98, p. 28 *b*; y Tanchuma, en que la historia es relatada con detalles repulsivos. En cuanto a Moisés, ver, por ejemplo, Shabb. 89 *a*; y especialmente la horrible historia de la muerte de Moisés en Debar R. 11 (ed. Varsov., iii. p. 22 *a* y *b*). Pero no conozco ninguna tentación de Moisés por Satanás.

mienzo de su Ministerio, no puede haberse derivado de la leyenda judaica. La interpretación «mítica» de los relatos de los Evangelios se derrumba en éste casi de modo más manifiesto como en cualquier otro caso.[3] Al contrario de que se nos ofrezca alguna idea de que Satán había de asaltar al Mesías, en un pasaje bien conocido, que ha sido citado previamente (Yalkut sobre Isaías 60:1, vol. ii, p. 56), se presenta al Archienemigo abrumado, cayendo sobre su rostro a la vista de Él, y reconociendo su derrota completa.[4] En otro punto de esta historia hallaremos la misma inversión del pensamiento corriente en la leyenda judaica. En el Comentario a que nos hemos referido (u.s. col. *d*), la colocación del Mesías en el pináculo del Templo, lejos de ser una tentación satánica, se dice que marca la hora de la liberación, de la proclamación mesiánica y de la sumisión voluntaria de los gentiles. «Nuestros rabinos dan esta tradición: En la hora en que venga el Rey, se pondrá en pie sobre la cima del Santuario, y hará su proclamación a Israel diciendo: Vosotros pobres (sufrientes), el día de vuestra redención se acerca. Y si creéis, regocijaos en mi Luz, que se ha levantado sobre vosotros... Isaías 60:1 ... «sobre vosotros solamente ... Isaías 60:2 ... En esta hora el Santo, bendito sea su nombre, hará que brille la Luz del Mesías y de Israel; y todos vendrán a la Luz del Rey Mesías y de Israel, como está escrito... Isaías 60:3 ... Y vendrán y lamerán el polvo bajo los pies del Rey Mesías, como está escrito..., Isaías 49:23 ... Y vendrán y se postrarán ante el Mesías y ante Israel, y dirán: Seremos siervos para Él y para Israel. Y cada uno en Israel tendrá 2.800 siervos[5] como está escrito, Zacarías 8:23.» Una cita más, del mismo Comentario (u.s., 11 líneas más abajo): «En aquella hora, el Santo, bendito sea su Nombre, exaltará al Mesías al cielo de los cielos y esparcirá sobre Él el esplendor de su gloria a causa de las naciones del mundo, a causa de los malvados persas. Ellos le dicen: Efraín, Mesías, nuestra justicia, ejecuta juicio sobre ellos, y hazles lo que tu alma desea.»

Estas citas son importantes en otro aspecto. Muestran que estas ideas estaban realmente presentes en la mente judía, pero en un sentido opuesto a los relatos del Evangelio. En otras palabras, eran consideradas como la manifestación justa de la dignidad del Mesías, en tanto que en el Evangelio son presentadas como sugeren-

3. Así, Gfrörer sólo expresa esperanza de que se pueda descubrir algún paralelismo judío desconocido todavía (!); mientras que Keim sugiere, naturalmente sin evidencia alguna, que hubo adiciones por parte de los primeros cristianos judíos. Pero, ¿de dónde y por qué estas adiciones imaginarias?

4. Keim (Jesu von Naz. i. *b*, p. 564) parece que no ha mirado bien el pasaje y lo cita de segunda mano, aplicándolo mal. El pasaje (Yalkut sobre Isaías 60:1) ha sido dado antes.

5. El número ha sido encontrado así: como hay setenta naciones, y diez de cada una han de echar mano de cada uno de los ángulos del vestido de un judío, tenemos 70 × 10 ×4 = 2.800.

cias de Satán y la Tentación de Cristo. Así, el Mesías del Judaísmo, es el anticristo de los evangelios. Pero si el relato no se puede hacer llegar hasta la leyenda rabínica, ¿no podría ser una adaptación de un relato del Antiguo Testamento, tal como el de los cuarenta días de ayuno de Moisés en el monte o el de Elías en el desierto? Mirando el Antiguo Testamento en su unidad, y el Mesías como el ápex en la columna de su historia, admitimos —o más bien esperamos— por todas partes puntos de correspondencia entre Moisés, Elías y el Mesías. De hecho, éstos pueden se descritos mirando los tres estadios de la historia del Pacto. Moisés era su dador, Elías su restaurador, el Mesías su renovador y perfeccionador. Y, como tales, todos tenían, en un sentido, una consagración externa similar en su obra. Pero el que ni Moisés ni Elías fueran asaltados por el Diablo no constituye la única diferencia entre el ayuno de Moisés y de Elías, y el de Jesús, aunque la diferencia es vital. Moisés ayunó a la mitad de su ministerio, Elías al fin, Jesús al principio. Moisés ayunó en la Presencia de Dios;[6] Elías solo; Jesús asaltado por el Diablo. Moisés había sido llamado por Dios; Elías había partido amargado en su espíritu; Jesús fue llevado por el Espíritu. Moisés falló después de cuarenta días de ayuno, cuando, indignado, arrojó las Tablas de la Ley; Elías perdió la esperanza acerca de Israel; Jesús venció en favor de Israel.

Y no hemos de olvidar que cada prueba vino no sólo en su capacidad humana, sino en su capacidad representativa: como dador, restaurador o perfeccionador del Pacto. Cuando Moisés y Elías fallaron, fue no sólo como individuos, sino en su capacidad de dar y restaurar el Pacto. Y cuando Jesús venció, fue no sólo como el Hombre no caído y perfecto, sino como el Mesías. Su tentación y victoria tienen, pues, un doble aspecto: el humano en general, y el mesiánico, y los dos están íntimamente relacionados. De donde colegimos también esta feliz inferencia: en todo lo que Jesús venció, nosotros podemos vencer. Cada victoria que Él ganó fortifica sus frutos para nosotros que somos sus discípulos (y esto tanto objetiva como subjetivamente). Andamos en sus pisadas; ascendemos por los peldaños labrados en la roca que cortó su agonía. Él es el hombre perfecto; y así como cada tentación marca un asalto humano (asalto sobre la humanidad), así también marca una victoria humana (de la humanidad). Pero Él es también Mesías; y lo mismo el asalto que la victoria fueron del Mesías. Así, cada victoria de la humanidad pasa a ser una victoria para la humanidad; y así se cumple, en este aspecto también, este antiguo himno de victoria real: «Tú has ascendido a lo alto; Tú has hecho cautiva a la cautividad; Tú has recibido

6. Los rabinos dicen que un hombre debe acomodarse a las maneras del lugar en que se halla. Cuando Moisés estaba en el monte vivía del «pan de la Torah» (Shem. R. 47).

dones para los hombres; sí, para los rebeldes también, para que Jehová Dios pueda morar entre ellos» (Salmo 68:18).[7]

Pero, incluso siendo así, hay otras consideraciones que son por necesidad preliminares al estudio de una de las partes más importantes de la vida de Cristo. Se refieren a estas dos cuestiones, tan íntimamente relacionadas que no se pueden mantener aparte: ¿Ha de ser considerado el relato evangélico como un suceso real y externo? Y, si es así, ¿cómo pudo tener lugar, en qué sentido se puede afirmar que Jesucristo, puesto delante de nosotros como el Hijo de Dios, fue «tentado por el Diablo»? Todas las cuestiones subsidiarias van a parar a estas dos.

Por lo que se refiere a la realidad y exterioridad de la tentación de Jesús, hay varias sugerencias que se pueden poner aparte, como intentos *ex post facto* de eliminar una dificultad que se siente. Apenas merece mención el frívolo intento de Renan de que Jesús fue al desierto para imitar al Bautista y otros, puesto que en esta soledad —se consideraba— había la oportunidad de prepararse para hacer grandes cosas. Asimismo, descartamos como más reverentes, pero no mejor fundadas, sugerencias como las de una entrevista allí con representantes del Sanedrín, o con un sacerdote o fariseo, y que esto formaría la base histórica de la Tentación satánica; o que era una división, un sueño, una reflexión de las ideas del tiempo; o que era una forma de parábola en que Jesús, después, presentó a sus discípulos su concepción del Reino y cómo tenían que predicarlo.[8] De todas estas explicaciones se puede decir que el relato no las admite, y que probablemente nunca habrían sido sugeridas si sus autores hubieran podido aceptar la historia evangélica simplemente. Pero, no siendo así, habría sido mejor rechazar plenamente (como algunos han hecho) la autenticidad del relato, así como toda la historia del comienzo de la vida de Cristo, más bien que transformar lo que, si es verdadero, es imposible de expresar en la serie de banalidades modernas que nos son ofrecidas hoy día. Y, con todo (como ha visto Keim), parece imposible negar que un acontecimiento así, al principio del ministerio mesiánico de Cristo, no sólo es digno de crédito, sino que es casi una necesidad; y que un intercambio así tiene que haber asumido la forma de una pugna con Satán. Además, a lo largo de los Evangelios no sólo hay alusiones a este gran conflicto inicial (de modo que no sólo pertenece a la historia inicial de la vida de Cristo), sino referencias constantes al poder de Satán en el mundo, como un reino opuesto al de Dios y del cual el rey es el Diablo.[9] Y la realidad de un reino del mal así, no puede ser

7. La cita en Efesios 4:8 parece la traducción del Targum (ver Delitzsch, *Comm. ü. d. Psalter*, vol. i. p. 503).

8. Nos abstenemos de nombrar escritores individuales que han ofrecido estas hipótesis y otras igualmente indefendibles.

9. Lo primero especialmente en Mateo 12:25-28; Lucas 11:17, etc. La importan-

puesta en duda, ni es posible pronunciarse *a priori* contra la personalidad de su rey. Razonando *a priori*, su credibilidad descansa en la misma clase de evidencia (aunque quizá más patente, incluso) que la que tenemos de un Autor benéfico de todo bien, de modo que —sea dicho con reverencia—, aparte de la Santa Escritura, y con respecto a un aspecto del argumento, tenemos tanta evidencia para creer en un Satanás personal como en un Dios personal. Ateniéndonos, pues, a la realidad de este trato, y hallando igualmente imposible achacarlo a la leyenda judía, o explicarlo con la hipótesis burda de un malentendido, una exageración o equivalentes, se nos presenta esta pregunta: ¿Podría ser un suceso puramente interior, o bien presenta el relato algo que fue objetivamente real?

Al principio, da la impresión de que la distinción no parece de una importancia tan vital como les ha parecido a algunos, que han hablado de ello con palabras enérgicas (obispo Ellicott, Histor. Lectures, p. 111). Por otra parte, hay que admitir que el relato, si se interpreta de modo natural, sugiere un suceso externo y real, no algo interno; que no hay otro caso de estado extático o de visión registrado en la vida de Jesús, y que (como ha mostrado el obispo Ellicott, u.s., p. 110, nota 2) las expresiones usadas están todas de acuerdo con el punto de vista natural. A esto añadimos, que algunas de las objeciones presentadas, especialmente la de la imposibilidad de mostrar desde un punto todos los reinos de la tierra, no pueden, en realidad, ser consideradas de valor, porque ninguna interpretación racional podría insistir en la absoluta literalidad de esta afirmación, como tampoco en la posibilidad de que Moisés pudiera ver toda la extensión de la tierra de Israel desde el monte Pisga (Deuteronomio 34:1-3).[10] Todos los requerimientos del relato quedarían cubiertos suponiendo que Jesús estaba colocado sobre un monte muy alto, desde el cual se pueden ver, hacia el Sur, la tierra de Judea hasta Edom; al Este, las llanuras hasta el Eúfrates; al Norte, el Líbano coronado de nieve; al Oeste, las ciudades de Herodes, la costa de los gentiles, y, más allá, el mar con sus velas, con lo cual tendría una perspectiva de los reinos de este mundo. A su mirada escrutadora toda esta grandeza parecería desplegarse y pasar delante de Él como en una escena moviéndose, en la que la hermosura y riqueza deslumbraban los ojos; el brillo de las armas y los ejércitos en marcha, el bullicio de las ciudades y el sonido de muchas voces

---

cia de esto, al volver la vista a la historia de las Tentaciones, no ha sido reconocida de modo suficiente. Con respecto a Satán y su poder, hay muchos pasajes, tales como Mateo 6:13; 12:22; 13:19, 25, 39; 26:41; Lucas 10:18; 22:3, 28, 31; Juan 8:44; 12:31; 13:27; 14:30; 16:11.

10. Según Siphré (ed. Friedmann, p. 149 *a* y *b*), Dios mostró a Moisés Israel en su felicidad, guerras y desgracias; todo el mundo desde el día de la Creación al de la Resurrección; Paraíso y Gehena.

caía sobre el oído como las olas del mar lejano, en tanto que la armonía y sosiego del pensamiento, o la música, embriagaban los sentidos, y todo parecía verter su plenitud en tributo de homenaje a sus pies, en quien todo es perfecto y al cual pertenece todo.

Pero al decir esto ya hemos indicado que, en tales circunstancias, los límites entre lo externo y lo interno tienen que haber sido estrechos y débiles. En realidad, con respecto a Cristo, es apenas concebible que haya existido un momento así. El pasado, el presente y el futuro tienen que haber pasado delante de sus ojos como un mapa al desenrollarse. ¿Nos aventuraremos a decir que una visión así era sólo interna, y no externa y objetivamente real? En realidad estamos usando términos que no tienen aplicación a Cristo. Si podemos permitirnos una vez más hablar a la manera del Ser divino: Para Él, lo que nosotros vemos como polos opuestos de lo subjetivo y obejtivo son uno absolutamente. Para ir un paso más allá: muchas de nuestras propias tentaciones son sólo (por contraste) interiores, por estas dos razones: porque tienen su base o su punto de contacto dentro de nosotros, y porque por las limitaciones de nuestra condición corporal no vemos al enemigo, ni podemos tomar parte activa en la escena circundante. Pero en ambos respectos las cosas no eran así con Cristo. Si es así, toda la cuestión parece trivial, y la distinción de exterior e interior inaplicable al presente caso. O más bien, hemos de conservar estos dos puntos básicos: Primero, no fue interior en el sentido de ser meramente subjetivo, sino que fue todo real: un asalto real por un Satanás real, realmente bajo estas tres formas, y constituyó una tentación real para Cristo. Segundo, no fue meramente externa en el sentido de ser sólo un asalto presente por Satán; sino que tiene que haber llegado más allá de lo externo e interno, y tenido por objetivo ulterior el de influir en la futura obra de Cristo, tal como se destacaba ante su mente.

Queda todavía una pregunta más difícil y solemne: ¿En qué aspecto podía Jesucristo, el Hombre perfecto y sin pecado, el Hijo de Dios, haber sido tentado por el Diablo? El que fuera tentado es la misma esencia de este relato, confirmado a lo largo de su vida posterior y establecido como un principio fundamental en la enseñanza y la fe de la Iglesia (Hebreos 4:15). Por otra parte, la tentación sin la correspondencia interior de pecado existente no sólo es impensable, por lo que afecta al hombre (Santiago 1:14), sino que la tentación sin la posibilidad de pecar parece irreal, una especie de Docetismo.[11] Sin embargo, el mismo pasaje de la Sagrada Escritura en que se expresa la igualdad de Cristo con nosotros con respecto a toda tentación, también exceptúa de ella, de modo enfático, este pecado particular (Hebreos 4:15), no sólo en el sentido de que Cristo

11. La herejía que presenta el Cuerpo de Cristo como sólo aparente, no real.

realmente no pecó, y no meramente en el hecho de que «nuestra concupiscencia» (Santiago 1:14) no tuvo parte en sus tentaciones, sino enfáticamente en esto también, que la noción de pecado tiene que ser completamente excluida de nuestros pensamientos sobre las tentaciones de Cristo.

Para conseguir, si podemos, una comprensión más clara de este tema hay que tener en cuenta dos puntos. La naturaleza humana de Cristo era real, aunque no caída; y el Cristo humano estaba unido inseparablemente a su Naturaleza divina. No estamos intentando explicar estos misterios, ni, al presente, vindicarlos; estamos sólo argumentando desde el punto de vista de los Evangelios y de la enseñanza apostólica, que procede a base de estas dos premisas, y a partir de ellas estamos tratando de entender la tentación de Cristo. Ahora bien, es claro que la naturaleza humana, la de Adán antes de su caída, había sido creada sin pecado, pero pecable. Si la naturaleza humana de Cristo no era como la nuestra, sino, moralmente, como la de Adán antes de la caída, entonces tiene que haber sido a la vez sin pecado y en sí misma pecable. Decimos en sí misma porque hay una gran diferencia entre la afirmación de que la naturaleza humana, como la que tenían Adán y Cristo, era capaz de pecar, y esta otra, que Cristo (su persona) era pecable. De esta última, la mente del cristiano retrocede instintivamente, puesto que es metafísicamente imposible imaginar al Hijo de Dios pecable. Jesús tomó voluntariamente sobre sí mismo la naturaleza humana, con todas sus dolencias y debilidades —pero sin la manhca moral de la Caída: sin pecado—. Era una naturaleza humana, en sí capaz de pecar, pero sin haber pecado. Si Él era absolutamente sin pecado, no podía haber sido caída. La posición del primer Adán era la de ser capaz de no pecar, no la de ser incapaz de pecar. El segundo Adán tenía también una naturaleza humana capaz de no pecar, e igualmente no incapaz de pecar, y esto explica la posibilidad de la «tentación» o asalto contra Él, tal como Adán podía ser tentado antes de haber en él ningún consentimiento interior para pecar.[12] El primer Adán habría sido «perfeccionado» —o pasado de la capacidad de no pecar a la incapacidad de pecar— por medio de la obediencia. Esta «obediencia» o sumisión absoluta a la voluntad de Dios era la gran característica destacada de la obra de Cristo; pero era así porque Él no sólo era el Hombre sin pecado, no caído, sino también porque era el Hijo de Dios. Porque Dios era su Padre, por tanto debía estar en sus asuntos, que eran hacer la voluntad de su Padre. Aunque con una naturaleza pecable humana, Él era impecable; no porque Él obedeciera, sino que, siendo impecable, obedecía así, porque su na-

12. Esto último ya era pecado. Con todo, «tentación» significa más que mero «asalto». Tiene que haber un asentimiento mental condicional sin consentimiento moral, y así hay tentación sin pecado. (Ver, más adelante, nota 16, p. 347.)

turaleza humana estaba inseparablemente unida a su naturaleza divina. El perder de vista esta unión de las dos naturalezas sería Nestorianismo.[13] En resumen: el segundo Adán, moralmente no caído, aunque voluntariamente sometido a todas las condiciones de su naturaleza, era, con una naturaleza humana pecable, absolutamente impecable por ser también el Hijo de Dios —una naturaleza pecable, pero una persona impecable: el Hombre-Dios, «tentado en todas las cosas de la misma manera que nosotros, pero sin pecado».

Todo esto suena, al fin y al cabo, como un niñito que tartamudea palabras divinas y, no obstante, puede en alguna manera ayudarnos a entender el carácter de la primera gran tentación de Cristo.

Antes de seguir adelante, se requieren dos frases como explicación de las diferencias aparentes del relato evangélico del suceso. La parte histórica del Evangelio de Juan empieza después de la Tentación, esto es, con el ministerio real de Cristo; porque no quedaba dentro del propósito de esta obra detallar su historia anterior. Esto ya lo habían hecho de modo suficiente los Evangelios Sinópticos. Los críticos imparciales y serios admiten que éstos están de acuerdo. Porque si Marcos sólo resume, en su manera breve proporciona la doble noticia de que Jesús fue «llevado» al desierto, «y que estaba con las fieras», lo cual está en pleno acuerdo interno con los relatos detallados de Mateo y Lucas. La única diferencia notable entre estos dos es que Mateo coloca la Tentación del Templo antes que la de los reinos del mundo, y que Lucas invierte el orden, probablemente porque su relato iba dirigido de modo primario a los gentiles, para los cuales esto podía presentarse como verdadera gradación de la tentación. A Mateo debemos la noticia de que después de la Tentación «se le acercaron unos ángeles y le servían»; a san Lucas, que el Tentador sólo «se alejó de Él hasta un tiempo oportuno».

Para poner en orden nuestras conclusiones anteriores, Jesús fue a ser bautizado por decisión propia y con propósito firme. Este gran hecho de su vida inicial, que debía estar en los asuntos de su Padre, había hallado su explicación cuando supo que el clamor del Bautista: «el Reino de los cielos se ha acercado», era de Dios. Los asuntos de su Padre, pues, eran «el Reino de los cielos», y a él se consagró, para cumplir toda justicia. Pero su «ocuparse» era muy diferente del de los demás israelitas, por devotos que fueran, que acudían al Jordán. Su consagración era no sólo al Reino sino a ser Cabeza del Reino, en la unción y posesión permanente del Espíritu Santo, y en su proclamación desde el cielo. Este Reino eran los asuntos de su Padre; el ser su Rey, la manera en que Él debía ocuparse de los asuntos. El paso siguiente no era, como el propósito primero, voluntario y preconcebido. Jesús «fue» al Jordán; pero «fue llevado» por

13. La herejía que separa indebidamente las dos naturalezas.

el Espíritu al desierto. No realmente en el sentido de que no quisiera ir[14] o que tuviera otro propósito, tal como el regresar a Galilea, sino en el sentido de que no aplicaba su voluntad o propósito a la cosa, siendo «llevado», inconsciente de su propósito, con una fuerza irresistible por el Espíritu. En este desierto tenía que probar lo que había aprendido y aprender lo que era ser puesto a prueba. Así tendría la plena prueba para su obra del «qué» —su vocación y Realeza—; con lo que vería su «cómo» —la manera en que proceder—; así, también, aparecería, ya al principio, el resultado final de su obra.

Además —apartando de nuestra mente todo pensamiento de pecado en relación con la Tentación de Cristo (Hebreos 4:15)—, Él nos es presentado como el Segundo Adán, tanto por lo que afecta a Él mismo, como en su relación con el hombre. En estos dos aspectos, que en realidad son uno, ahora va a ser puesto a prueba. Como el primer Adán, el segundo, también sin pecado, ha de ser tentado, pero bajo las condiciones existentes en la caída: en el desierto, no en el Edén; no en el disfrute de todo lo bueno, sino apremiado por la falta de lo necesario para el sostenimiento de la vida, y en la debilidad sentida consiguiente. Porque (al revés del primero) el Segundo Adán, en su tentación, tenía que ser colocado en absoluta igualdad con nosotros, excepto respecto al pecado. Con todo, incluso siendo así, tiene que haber habido algún punto de conexión interior para hacer del asalto externo una tentación. Es aquí que los oponentes (como Strauss y Keim) han errado, extrañamente, sea al objetar que el ayuno de cuarenta días era intrínsecamente innecesario, o que los asaltos de Satanás eran sugerencias burdas, incapaces de ser tentaciones para Jesús. Él fue «llevado» al desierto por el Espíritu para ser tentado.[15] La historia de la humanidad, de nuevo ha sido vuelta a tomar en el punto en que fue fundado, al principio, el reino de Satán, sólo que bajo nuevas condiciones. No se trata ahora de una decisión, sino de una pugna, porque Satán es el príncipe de este mundo. Durante los cuarenta días en que Cristo estuvo en el desierto siguió su tentación, aunque sólo alcanzó su punto culminante cuando, después del largo ayuno, se sintió débil, cansado y hambriento. Como el ayuno ocupa sólo un lugar muy subordinado, y aun podríamos decir tolerado, en la enseñanza de Jesús; y como, por lo que sabemos, en ninguna otra ocasión se dedicó a

14. Esto es evidente incluso en los términos usados por Mateo (ἀνήχθη) y Lucas (ἤγετο). No puedo estar de acuerdo con Godet de que Jesús se sentía inclinado a regresar a Galilea para empezar a enseñar. Jesús no tenía inclinación excepto el hacer la voluntad de su Padre. Y, con todo, la expresión «llevado» usada por Marcos parece implicar un cierto retraimiento humano por su parte, por lo menos al principio.

15. El lugar de la tentación no podía, naturalmente, haber sido la tradicional «Quarantania», sino que ha de haber sido cerca de Betábara. Ver también Stanley: Sinaí y Palestina, p. 308.

prácticas ascéticas, tenemos que inferir no sólo necesidad interna, sino también externa, dadas las presentes circunstancias. La primera se comprende fácilmente en su ocupación previa; la segunda tiene que haber tenido por objeto reducirle a la máxima debilidad, por el bajo tono de sus poderes vitales. Consideramos como un hecho psicológico que, bajo tales circunstancias, de todas las facultades mentales, sólo la memoria es activa, en realidad, casi activa de modo preternatural. Durante los treinta y nueve días precedentes, el plan, o, mejor, el futuro de la obra a la que se había consagrado, tenía que haber estado siempre delante de Él. A este respecto, pues, Él debe de haber sido tentado. Es totalmente imposible que Él vacilara un instante en cuanto a los medios por los cuales había de establecer el Reino de Dios. No podía haberse sentido tentado a adoptar métodos carnales, opuestos a la naturaleza de este Reino y a la voluntad de Dios. Las convicciones inmutables que Él ya había alcanzado, tienen que haber estado presentes delante de Él: que los asuntos de su Padre eran el Reino de Dios; que Él estaba equipado para el mismo no con armas externas, sino con la presencia permanente del Espíritu; sobre todo, la absoluta sumisión a la voluntad de Dios era el camino al mismo, es más, el mismo Reino de Dios. Se puede observar que fue sobre estos mismos puntos que fue dirigido el ataque final del enemigo en la máxima debilidad de Jesús. Pero, por otra parte, el Tentador no podía haber dejado de asaltarle con consideraciones que Él tiene que haber sentido que eran verdaderas. ¿Cómo podía esperar, solo, y con tales principios, hacer frente a Israel? Sabía cuáles eran sus sentimientos y puntos de vista; y cuando, día tras día, el sentimiento de soledad y abandono total fue incrementándose en Él, en su debilidad creciente, lo abrumador de una tarea como la que Él se había propuesto tiene que haberle parecido insuperable en dificultad.[16] Alternativamente, la tentación al abatimiento, la presunción o el evitar de alguna forma decisiva la contienda debe de habérsele presentado a la mente, o, mejor, le sería presentado por el Tentador.

Y esto era, realmente, la esencia de sus tres grandes tentaciones finales, las cuales, como toda la contienda, se resolvieron en la cuestión de la absoluta sumisión a la voluntad de Dios,[17] que es la suma y sustancia de toda obediencia. Si Él se sometía a esta voluntad, tenía que esperar sufrimiento, y sólo sufrimiento; verse impotente,

16. Sería esto lo que haría del «asalto» una «tentación» al poner de modo vívido delante de su mente la realidad y racionalidad de estas consideraciones —un asentimiento mental— sin implicar ningún consentimiento interno a la manera en que el enemigo se proponía resolverlas.

17. Todos estos asaltos de Satán fueron realmente dirigidos contra la sumisión absoluta de Cristo a la voluntad de Dios, que era su Perfección. Por ello, en cada una de estas tentaciones, como dice Weiss con respecto a la primera, «rüttelt er an Seiner Vollkommenheit».

sin modo de evitarlo, hasta el fin; significaba la extinción de la vida, en las agonías de la cruz, como un malhechor; denunciado, traicionado, rechazado por su propio pueblo; solo y abandonado por Dios. Y cuando se veía acosado por la tentación, sus potencias reducidas a su mínimo, casi desmayando, la memoria le mostraría más vívidamente aún los hechos bien conocidos, no matizados en su mente por el cese de casi toda otra actividad mental:[18] la escena que había tenido lugar antes en las riberas del Jordán, y las dos grandes expectativas de su propio pueblo, la del Mesías que había de capitanear a Israel desde el Santuario del Templo, y la de todos los reinos del mundo sometidos a Él. Aquí, pues, está la base interna de la Tentación de Cristo, en la que el ayuno no era innecesario, ni los asaltos especiales del enemigo no eran ni «burdas sugerencias», ni eran tampoco indignos de Jesús.

Jesús estaba cansado como resultado de la pugna, debilitado por el hambre, solo en este desierto. Su voz no cae en ningún oído simpatizante; no le llega voz alguna excepto la del Tentador. No hay apoyo, corroboración en el desierto desnudo, rocoso: sólo el cuadro de la desolación, la desesperanza. Tiene que someterse de modo absoluto a la voluntad de Dios, quiere hacerlo. Pero ¿puede ser esto la voluntad de Dios? Una palabra de poder, y la escena habría cambiado. Puede prescindir de los hombres, de todo; Él puede permitírselo. Por medio de su voluntad de Hijo de Dios, le sugiere el Tentador —y no poniendo en duda su Filiación, sino, más bien, empezando a partir de esta realidad admitida—.[19] Él puede cambiar las piedras en pan. ¡Él puede hacer milagros —poner fin a su necesidad y duda presentes—, y, evidenciando ser posesor de un poder absoluto, ya ha llegado a la meta! Pero esto habría sido realmente cambiar la idea del milagro del Antiguo Testamento en el concepto pagano de la magia, que era un poder absoluto inherente en un propósito individual, sin propósito moral. El propósito moral —el gran propósito moral en todo lo que era de Dios— era la sumisión absoluta a la voluntad de Dios. Su Espíritu le había llevado a aquel desierto. Sus circunstancias habían sido dispuestas por Dios; y allí donde Él nos asigna, Él nos apoyará en ellas, aunque sea en el fallo del pan, como se demostró con el maná de Israel (Deuteronomio 8:3).[20] Y Jesús se sometió de modo absoluto a la voluntad de Dios al continuar en sus circunstancias presentes. El haberse librado de

18. Considero la memoria como la que proporciona la base de la Tentación. Lo que era tan vívido en la memoria de Cristo en aquel momento, que pasaba delante de Él como un espejo bajo la luz deslumbradora de la tentación.

19. El «si eres» de Satán es, más que una duda, un apóstrofe. Satán no podía tampoco poner en duda su capacidad de obrar milagros. La duda, por parte de Jesús, en este punto, ya habría sido una caída.

20. La provisión del maná fue sólo una ejemplificación y aplicación del principio general de que un hombre vive realmente por la Palabra de Dios.

lo que ellas implicaban habría sido desconfiar de Dios y la rebelión. Él hace más que no sucumbir: vence. La referencia escritural a una vida en un plano más elevado, en la Palabra de Dios, marca más que el fin de la contienda: marca el vencimiento de Satanás. Jesús emerge en el otro lado triunfante, con esta expresión de su convicción firme de la suficiencia de Dios.

No puede haber desconfianza: ¡Él no puede emprender su Reino a solas, en el ejercicio de mero poder! Sometiéndose en absoluto a la voluntad de Dios, debe y puede confiar en Él de modo absoluto. Pero si es así, entonces que confíe realmente en Dios y haga un experimento —es más, una demostración pública— de ello. ¡Si no es desconfianza de Dios, que sea presunción! Él no hará la obra solo. Así que sostenido por Dios, según su promesa, que el Hijo de Dios, desde aquella altura, súbitamente, descienda y se ponga al frente de su pueblo, y no en una manera secular, sino en medio del Santuario, donde Dios está especialmente cerca, a la vista de los sacerdotes que inciensan y el pueblo que adora. Así también se habrá alcanzado la meta.

El Espíritu de Dios había llevado a Jesús al destierro; el espíritu del Diablo le llevaba ahora a Jerusalén. Jesús está sobre el alto pináculo de la Torre, o del pórtico del Templo,[21] posiblemente aquel en que cada día un sacerdote estaba estacionado para vigilar el momento preciso del amanecer en que la luz pasaba por encima de las colinas de Judea y llegaba al Hebrón, para anunciarlo como señal para la ofrenda del sacrificio matutino. Si podemos dejar libre la imaginación, el momento escogido habría sido cuando el sacerdote había dejado su lugar. La primera tentación en el desierto había sido al rayar el alba, cuando para el tentado las piedras del desierto adoptaban formas de fantasía, como panes para su corazón desmayado. En el intento siguiente Jesús está en el puesto del vigía, que acaba de ser abandonado por el sacerdote vestido de blanco. La luz pasa de rosa a carmín en el horizonte, con ribetes de oro, y se esparce por la tierra. En el Patio de los Sacerdotes, debajo, ha sido ofrecido el sacrificio matutino. Las enormes puertas del Templo se abren lentamente, y se oye el sonido de las trompetas que llaman a Israel a empezar el nuevo día y a presentarse ante su Señor. Aho-

21. No puedo considerar como cierto que el *πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ* era, como los comentaristas suponen en general, la Torre en el ángulo sudeste de los Pórticos del Templo, donde confluyen los pórticos Real (sur) y el de Salomón (este), y de donde la vista hacia el valle de Cedrón debajo es de una profundidad de 450 pies. ¿Podría llamarse a ese ángulo «una ala» (*πτερύγιον*)? Ni puedo estar de acuerdo con Delitzsch, que era el «tejado» del Santuario, donde en realidad apenas habría habido lugar para estacionarse. Ciertamente formaba parte del puesto de vigía del Sacerdote. Posiblemente era el ángulo extremo del pórtico «que semejaba un ala», o «*ulam*», que llevaba al Santuario. Desde allí un sacerdote podía fácilmente comunicarse con sus hermanos en el patio debajo. A esto hay, sin embargo, la objeción de que en este caso habría sido *τοῦ ναοῦ*. En el capítulo X hemos descrito estas localizaciones.

ra es el momento en que Él ha de descender, sostenido desde el cielo, en medio de sacerdotes y el pueblo. ¡Qué gritos y aclamaciones produciría su aparición! ¡Qué homenaje de adoración sería el suyo! El objetivo podía ser alcanzado al instante, y se pondría al frente de Israel que creería en Él. Jesús contempla la escena. A su lado está el Tentador, mirando sus facciones que señalan la concentración del espíritu por dentro. Y ahora acaba de susurrarlo. Jesús ha vencido la primera tentación por medio de la confianza absoluta, simple. Éste era el momento y éste el lugar de obrar en aquella confianza, tal como garantizaban las mismas Escrituras a las cuales Jesús había apelado. Pero el haberlo hecho no habría sido confianza, sino presunción. El objetivo podía haber sido alcanzado; pero no el objetivo divino, ni con el método de Dios, y, como con tanta frecuencia sucede, la misma Escritura explica y guarda la promesa divina por medio de un mandamiento precedente.[22] Y, así, una vez más, Jesús no sólo no es vencido, sino que vence por su absoluta sumisión a la voluntad de Dios.

¡Someterse a la voluntad de Dios! Pero, ¿no es esto el reconocer su autoridad, y el orden y disposición que Él ha hecho de todas las cosas? Una vez más cambia la escena. Han vuelto la espalda a Jerusalén y el Templo. Detrás hay también todos los prejuicios populares, los nacionalismos estrechos y las limitaciones. Ya no respiran el aire cargado con el perfume del incienso. Han echado a volar en el ancho mundo de Dios. Se hallan de pie en la cumbre de un monte muy alto. Es a plena luz del sol que contemplan una escena maravillosa. Ante Él surgen, al límite del horizonte, en que se confunden, las nubes y la tierra, formas, figuras, escenas; vienen palabras, sonidos, armonías. El mundo en toda su gloria, hermosura, fuerza, majestad, el velo ha sido descorrido. Su obra, su poder, su grandeza, su arte, su pensamiento, todo aparece claramente ante su vista. Y todavía el horizonte parece que se ensancha cuando mira; y más y más, y detrás hay todavía más y más esplendente. Es un mundo muy distinto de aquel que había vivido y conocido el hijo del hogar retirado de Nazaret, que nunca se había imaginado, y que ahora se

22. Bengel: «Scriptura per Scripturam interpretanda et concilianda.» Éste es también el canon rabínico. Los rabinos frecuentemente insisten en el deber de no exponerse al peligro, en expectativa presuntuosa de liberación milagrosa. Es un dicho curioso: «No te plantes delante de un buey cuando se dirige al forraje.» Satanás salta por entre sus cuernos (Pes. 112 *b*). David había sido presuntuoso en el Salmo 26:2, y falló (Sanh. 107 *a*). Pero la ilustración más apta es ésta: En una ocasión el rabino Jochanan había pedido al hijo de un rabino que citara un versículo. El niño citó Deuteronomio 14:22, y al mismo tiempo le hizo la pregunta de por qué la segunda cláusula repetía virtualmente la primera. El rabino contestó: «Para enseñarnos que el dar el diezmo nos hace ricos.» «¿Cómo lo sabes?», le preguntó el niño. «Por la experiencia», contestó el rabino. «Pero», dijo el niño, «un experimento así no es legítimo, puesto que no hemos de tentar al Señor nuestro Dios». (Ver el muy curioso libro del rabino So Oweyczgk, Die Bibel, d. Talm. u. d. Evang., p. 132.)

abre ante Él con todas sus maravillas. Para nosotros, en tales circunstancias, la tentación, que a primera vista parece burda, habría sido prácticamente irresistible. En la medida en que nuestro intelecto habría sido ampliado, nuestro corazón sintonizado a esta melodía mundial, habríamos puesto los ojos con asombro en aquella vista y habríamos apagado la sed de nuestra alma con el trago enloquecedor. Pero aunque tenga que haber aparecido pasivamente sublime al Hombre perfecto, al Hombre Dios —y para Él mucho más que para nosotros por su apreciación infinitamente más profunda, y su mayor afinidad por lo bueno, lo verdadero, lo hermoso—, Él ya había vencido. No era, en realidad, «adoración», sino «homenaje» lo que el Maligno reclamaba de Jesús, y esto basado en la afirmación, al parecer racional, de que, en su estado presente, todo este mundo «le había sido entregado» y él tenía el poder de entregarlo a su vez a quien quisiera. Pero en este mismo hecho se halla la respuesta a la sugerencia. A mayor altura que esta escena emocionante de gloria y hermosura se arqueaba la bóveda azul del cielo de Dios, y más brillante que el sol, que arrojaba su luz sobre la escena en la tierra, se destacaba el hecho: «En los asuntos de mi Padre debo ocuparme»; por encima del estruendo de los sonidos lejanos se alzó la voz: «¡Venga tu Reino!» ¿No estaba el Diablo en la posición de dar estos reinos porque aún no eran el Reino de su Padre, a cuya conquista Jesús se había consagrado? Lo que Satanás procuraba era: «Venga mi reino», una época mesiánica satánica, un Mesías satánico; la realización final de un imperio del cual su posesión presente era sólo temporal, causado por la alienación y apartamiento del hombre de Dios. El destruir todo esto: el destruir las obras del Diablo, el abolir su reino, el dejar en libertad al hombre de su dominio, éste era precisamente el objetivo de la misión de Cristo. Sobre las ruinas del pasado se levantará el nuevo Reino en proporciones de grandeza y hermosura desconocidas hasta entonces, sólo contempladas por los profetas con mirada extática. Había de pasar a ser el Reino de Dios; y la consagración de Cristo al mismo ha de ser la piedra del ángulo de su nuevo Templo. Aquellas escenas se han de transformar en una de adoración más elevada; los sonidos, mezclarse y armonizar en un cántico de alabanza. Una procesión interminable, multitudes sinnúmero, desde lejos, han de traer sus dones, ofrecer su riqueza, consagrar su sabiduría, dedicar su hermosura, para ponerlo todo en adoración y ofrecimiento humildes a sus pies: un mundo restaurado por Dios, dedicado a Dios, en el cual reina la paz de Dios, sobre el cual se posa la gloria de Dios. El Reino ha de ser la aportación de la adoración, no la coronación de la rebelión. Y, así, la que para Satán es la mayor de las tentaciones, para Cristo es la más burda,[23] que Él echa de sí; y las

23. El pecado siempre se intensifica en lo burdo de sus asaltos.

palabras: «Al Señor tu Dios adorarás, y a Él solo servirás», que ahora reciben su cumplimiento más elevado, marcan no sólo la derrota de Satanás y el triunfo de Cristo, sino el principio básico de su Reino, de toda victoria y todo triunfo.

Burlado, derrotado, el enemigo extiende sus alas hacia su mundo lejano, y lo cubre con sus sombras. El sol ya no brilla con su luz fulgurante; las nieblas se han acumulado en el borde del horizonte y han envuelto la escena que ahora se pierde. Y en el frescor y la sombra que siguió, los ángeles[24] vinieron y ministraron a sus necesidades, tanto del cuerpo como mentales. Él rehusó hacer uso de su poder; no había cedido a la desconfianza y abatimiento; no había querido luchar y vencer solo, en su propia fuerza; y ahora ha recibido poder y refrigerio, y una compañía de los cielos sinnúmero en su ministerio de adoración. No había sucumbido al sueño judío; no había pasado de la desconfianza a la presunción; y he aquí, después de la refriega, no habiendo mirado la recompensa como objetivo, todo era suyo. No tendría a los vasallos de Satán como sus legiones, pero todas las huestes celestiales estaban a su mando. Había sido la victoria; ahora era un cántico de alabanza triunfante. Aquel a quien Dios había ungido con su Espíritu, había vencido por medio del Espíritu; Aquel a quien la voz había proclamado el amado de Dios, en quien Él se complacía, había demostrado que lo era, y había satisfecho esta complacencia.

Las tres tentaciones contra la sumisión a la voluntad de Dios, actuales, personales y específicamente mesiánicas, habían sido vencidas. Sin embargo, durante toda su vida se oyeron ecos de las mismas: de la primera, en la sugerencia de sus hermanos a mostrar quién era (Juan 7:3-5); de la segunda, en el intento popular de hacerle rey, y quizá también en lo que constituyó la idea final de Judas Iscariote; de la tercera, la más claramente satánica, en la pregunta de Pilato: «¿Luego tú eres rey?»

El enemigo «le dejó», pero «sólo hasta un tiempo oportuno». Mas esta pugna primera y primera victoria de Jesús decidió todas las demás, hasta la última. Estas otras no se refirieron quizá a la forma que había de dar a su plan mesiánico, ni en relación con la expectación judía; sin embargo, eran en sustancia la misma lucha por la obediencia absoluta, la sumisión absoluta a la voluntad de Dios, que constituye el Reino de Dios. Y así también, desde la primera hasta la última, la victoria fue ésta: «No mi voluntad, sino la tuya». Pero así como en las tres primeras peticiones que Él nos ha enseñado, Cristo nos ha cubierto con el manto de su realeza, así también Aquel que ha compartido nuestra naturaleza y nuestras tentaciones ha subido al monte de la Tentación con nosotros, nece-

24. Para las ideas judaicas sobre la angelología y la demonología, ver Apéndice XIII: «Angelología y Demonología judaicas.»

sitados, asediados por el pecado, y tentados en todo, tal como somos, en las cuatro peticiones humanas que siguen a las tres primeras. Y sobre nosotros ha extendido, como los pliegues protectores de su manto, esto como el resultado de su lucha real y su victoria gloriosa: «Porque tuyo es el Reino, el Poder y la Gloria, por los siglos de los siglos.»[25]

25. Esta cita de la Doxología deja, naturalmente, sin dilucidar la cuestión crítica, no decidida, de si las palabras formaban parte de la Oración Dominical en su forma original.

II

La delegación de Jerusalén. Las tres sectas de los fariseos, saduceos y esenios. Examen de sus doctrinas distintivas[1]

Juan 1:19-24

Aparte de la forma repelente carnal que había tomado, hay algo absolutamente sublime en la continuidad e intensidad de la expectación judía del Mesías. Había sobrevivido no sólo a una demora de largos siglos, sino a las persecuciones y dispersiones del pueblo; continuó, a pesar del desengaño de los Macabeos, bajo el gobierno de un Herodes, la administración de un sacerdocio corrupto y despreciable, y, finalmente, el gobierno de Roma, representado por un Pilato; es más, había crecido en intensidad casi en proporción a la improbabilidad de su realización. Éstos son hechos que muestran que la doctrina del Reino, como suma y sustancia de la enseñanza del Antiguo Testamento, era el mismo corazón de la vida religiosa judía, en tanto que, al mismo tiempo, dan evidencia de una elevación moral que colocaba la convicción religiosa abstracta mucho más allá del alcance de los sucesos efímeros, y se adhería a ella con una tenacidad que nada podía hacer soltar.

1. Este capítulo contiene, entre otra materia, un examen detallado y crítico de las grandes sectas judaicas, según era necesario en una obra sobre «Los Tiempos» así como «La Vida» de Cristo.

Las noticias de lo que había ocurrido en las riberas del Jordán tienen que haber llegado pronto a Jerusalén, y finalmente agitaron las profundidades de su sociedad religiosa, por más que se dejara absorber por cuestiones de ritual o de política. Porque no se trataba de un movimiento ordinario, ni en conexión con ninguno de los partidos políticos o religiosos existentes. Un predicador extraordinario, de apariencia y hábitos extraordinarios, que no tenía como blanco, como los otros, el celo renovado por las observancias legales, o la creciente pureza levítica, sino que predicaba el arrepentimiento y la renovación moral en preparación para el Reino venidero, y sellaba esta nueva doctrina con un rito igualmente nuevo, había atraído de la ciudad y del campo multitudes de todas clases, curiosos, penitentes y novicios. La cuestión básica y candente parecía ser: ¿cuál era su carácter real y su significado?, o mejor, ¿de dónde procedía y adónde se dirigía? Los líderes religiosos del pueblo se propusieron contestarlo instituyendo una encuesta que había de llevar a cabo una delegación de confianza. En el relato de esto, dado por Juan, hay ciertos puntos claramente implicados (1:19-28); sobre otros puntos sólo se pueden aventurar sugerencias.

Del contexto puede colegirse que la entrevista referida ocurrió *después* del Bautismo de Jesús.[2] De modo similar, la afirmación de que la delegación que fue a ver a Jesús había sido «enviada de Jerusalén» por «los judíos», implica que procedía de la autoridad, aun cuando no tuviera más que un carácter semioficial. Porque aunque la expresión *judíos* en el cuarto Evangelio generalmente transmite la idea del contraste con los discípulos de Cristo (por ej., Juan 7:15), con todo, se refiere al pueblo en su capacidad corporativa, esto es, como representado por sus autoridades religiosas constituidas (comp. Juan 5:15, 16; 9:18, 22; 18:12, 31). Por otra parte, aunque el término «escribas y ancianos» no ocurre en el Evangelio de Juan,[3] en modo alguno se sigue que «los sacerdotes y levitas» enviados de la capital, o bien representaban a las dos grandes divisiones del Sanedrín, o bien, que la delegación era enviada por el mismo Gran Sanedrín. La primera sugerencia es del todo sin base; la segunda es, como mínimo, problemática. Parece ser legítimo inferir que, considerando sus propias tendencias y los peligros que acompañaban a un paso así, el Sanedrín de Jerusalén no habría llegado a la resolución formal de enviar una delegación regular con una encuesta así. Además, una medida tal habría quedado por completo fuera del modo de proceder reconocido. El Sanedrín no podía ni originaba acusaciones. Sólo investigaba las que le presentaban. Es del todo verdad que el juicio sobre los falsos profetas y los seduc-

2. Este punto lo discute plenamente Lücke, Evang. Joh., vol. i. pp. 396-398.
3. Así, el profesor Westcott, en su comentario sobre el pasaje (Speaker's Comment., N. T., vol. ii., p. 18), hace notar que la expresión en Juan 8:3 no es auténtica.

tores religiosos le correspondían (Sanh. i. 5), pero el Bautista no había dicho o hecho nada, todavía, que le hiciera vulnerable a una acusación así. No había infringido en modo alguno la Ley de palabra o de hecho, ni había pretendido ser un profeta.[4] Si, a pesar de esto, parece muy probable que «los sacerdotes y levitas» venían del Sanedrín, tenemos que llegar a la conclusión de que su misión no era oficial; más bien, determinada de modo privado que público.

Y con esto está de acuerdo el carácter de la delegación. «Sacerdotes y levitas» —los colegas de Juan el Sacerdote— habrían sido seleccionados para un encargo así, más bien que las autoridades rabínicas principales. La presencia de estos últimos, sin duda, habría dado al movimiento una importancia que el Sanedrín no deseaba, y quizá hubiera parecido sancionar el movimiento. La otra autoridad que en Jerusalén podría haber enviado una delegación habría sido el llamado «Consejo del Templo», «Judicatura de los Sacerdotes» o «Ancianos del Sacerdocio» (por ej., Yoma 1. 5), que consistía en catorce oficiales principales del Templo. Pero aunque éstos pueden haber tomado su plena responsabilidad más adelante en la condenación de Jesús, de modo ordinario su deber estaba sólo relacionado con los servicios del Santuario, y no con cuestiones criminales o investigaciones doctrinales.[5] Sería demasiado suponer que ellos tomaran la iniciativa en un asunto así a base de que el Bautista era un miembro del sacerdocio. Finalmente, parece del todo natural que una investigación oficial así, puesta en marcha probablemente por los miembros del Sanedrín, fuera confiada exclusivamente al partido farisaico. En modo alguno habría interesado a los saduceos; y lo que los miembros de este partido habían visto en Juan (Mateo 3:7 y ss.) debe haberles convencido de que sus ideas y objetivos se hallaban del todo fuera de sus horizontes.

El origen de los dos grandes partidos de los fariseos y los saduceos ya ha sido presentado (ver Libro I, cap. VIII). Indican, no sectas, sino direcciones mentales, tales que en sus principios son naturales y universales, y, en realidad, aparecen en relación con toda clase de cuestiones metafísicas.[6] Son los diferentes modos en que la mente humana ve los problemas suprasensuales, y que, después, cuando son seguidos unilateralmente, se sedimentan en escuelas de pensamiento divergentes. Si los fariseos y los saduceos no eran «sectas» en el sentido de separación de la unidad de la comunidad

4. El Sanedrín tiene que haber sabido esto perfectamente. Comp. Mateo 3:7; Lucas 3:15, etc.

5. Comp. «The Temple, its Ministry and Services», p. 75. El doctor Geiger (Urschr. u. Uebersetz. d. Bibel, pp. 113, 114) adscribe a ellos, sin embargo, una jurisdicción mucho más amplia. Algunas de sus inferencias (como en pp. 115, 116) me parecen a mí indefendibles históricamente.

6. Uso el término «metafísico», aquí, en el sentido de que está por encima de lo natural, no meramente lo especulativo, sino lo suprasensual en general.

eclesiástica judaica, tampoco eran sus «herejías» en el sentido convencional, sino sólo en el sentido original de tendencia, dirección o, a lo más, modos de ver que diferían de los que eran comunes.[7] Nuestras fuentes de información son aquí: el Nuevo Testamento, Josefo y los escritos rabínicos. El Nuevo Testamento sólo marca, en amplios perfiles y popularmente, las peculiaridades de cada partido; pero por la ausencia de partidismo se puede considerar con seguridad[8] como la autoridad de más confianza en la materia. Las inferencias que derivamos de las afirmaciones de Josefo,[9] aunque siempre han de ser templadas o verificadas, por su conocido *animus*,[10] están de acuerdo con las del Nuevo Testamento. Con referencia a los escritos rabínicos, hemos de tener en cuenta el carácter no histórico reconocido de la mayoría de sus informes, el fuerte partidismo que colorea casi todas sus afirmaciones respecto a sus oponentes, y su tendencia constante a adscribir prácticas y modos de ver tardíos a tiempos anteriores.

Sin entrar en los principios y prácticas supuestas de la «fraternidad» o «asociación» *(Chebher, Chabhurah, Chabhurta)* de los fariseos, que era relativamente pequeña, ya que contaba sólo unos 6.000 miembros (Jos. Ant. xvii. 2. 4), son de interés los siguientes particulares. El objeto de la asociación era doble: observar en forma muy estricta, y en conformidad con la ley tradicional, todas las ordenanzas relativas a la pureza levítica, y ser puntilloso en extremo en todo lo relacionado con los deberes religiosos (diezmos y otros). Una persona podía emprender el cumplimiento de la segunda de estas dos obligaciones sin la primera. En este caso, era simplemente un *Neeman*, un «acreditado» con el cual uno podía entrar libremente en negocios, puesto que se suponía que cumplía todas sus obligaciones. Pero una persona no podía tomar el voto de la pureza levítica sin tomar al mismo tiempo la obligación de todos los deberes religiosos. Si emprendía los dos, era un *Chabher*, un «asociado». Aquí había cuatro grados, que marcaban una escala ascendente en la pureza levítica, o separación de todo lo que era profano (Chag. ii. 5. 7; comp. Tohor. vii. 5). En oposición a éstos estaban los *Am-ha-arets*, o «personas rurales» (la gente que no sabía o no cuida-

7. La palabra αἵρεσις ha recibido su presente significado principalmente del adjetivo adherido a ella en 2.ª Pedro 2:1. En Hechos 24:5, 14; 28:22, es aplicado de modo vituperativo a algunos cristianos; en 1.ª Corintios 11:19; Gálatas 5:20, parece aplicarse a prácticas divergentes de carácter pecaminoso; en Tito 3:10, «herético» parece ser uno que sostiene o enseña opiniones o prácticas divergentes. Además, ocurre en el Nuevo Testamento, una vez para marcar a los saduceos, y dos, a los fariseos (Hechos 5:17; 15:5 y 26:5).

8. Quiero decir en lo histórico, no en lo teológico.

9. Me refiero aquí a los pasajes siguientes: Guerra Judía ii. 8. 14; Ant. xiii. 5. 9; 10. 5. 6; xvii. 2. 4; xviii. 1. 2. 3. 4.

10. Para una discusión completa de los escritos y carácter de Josefo, véase el artículo del Diccionario del doctor Smith de Biograf. Crist., vol. III.

ba de la Ley, los cuales eran considerados como «malditos»). Pero no debe pensarse que todo Chabher era un escriba entendido, o que todo escriba era un Chabher. Al contrario, un hombre podía ser un Chabher sin ser ni escriba ni anciano (por ej., Kidd. 33 *b*); así que tiene que haber habido sabios, y aun maestros, que no pertenecían a la asociación, puesto que había estipuladas reglas especiales para la recepción de los tales (Bekh. 30). Los candidatos tenían que ser admitidos formalmente en la «fraternidad» en presencia de tres miembros. Pero todo «maestro» público acreditado se suponía que había tomado sobre sí las obligaciones a que nos hemos referido,[11] a menos que se supiera de modo cierto lo contrario. La familia de un Chabher pertenecía, como cosa natural, a la comunidad (Bekhor. 30); pero esta ordenanza fue alterada después.[12] El Neeman emprendía estas cuatro obligaciones: dar diezmos de lo que comía, de lo que vendía, de lo que compraba, y no ser un comensal o invitado de un Am-ha-arets (Dem. ii. 2). El pleno Chabher se comprometía a no vender a un Am-ha-arets ningún líquido o sustancia seca (alimento o fruto), ni comprar del tal ninguna sustancia así, no ser un invitado o comer con él, no aceptarlos como invitados en sus propios vestidos (por la posibilidad de impureza); a lo que una autoridad añade otros particulares, que, sin embargo, no eran reconocidos por los rabinos como de primaria importancia (Demai ii. 3).

Estas dos grandes obligaciones del fariseo «oficial» o «asociado» son aludidas directamente por Cristo, las dos con respecto a los *diezmos* (el voto del Neeman) (Lucas 11:42; 18:12; Mateo 23:33); y con respecto a la pureza levítica (el voto especial del Chabher) (Lucas 11:39, 41; Mateo 23:25, 26). En ambos casos están asociados con una falta de la correspondiente realidad interior, y con hipocresía. Estas acusaciones no tomarían por sorpresa al pueblo, y por ellas se comprende la circunstancia de que tantos se abstuvieran de entrar en la «asociación» como tal. En realidad, los dichos de algunos de los rabinos con respecto al fariseísmo y el fariseo profesional son más cáusticos que cualquiera de los hallados en el Nuevo Testamento. No es necesario repetir aquí las bien conocidas descripciones, tanto en el Talmud de Jerusalén como en el de Babilonia, de las siete clases de «fariseos», de las cuales seis (el «sequemita», el «tropezador», el «sangrante», el «mortero», el «quiero saber lo que me corresponde a mí» y el «fariseo del temor») marcan varias clases de irrealidad, y sólo uno es «el fariseo de amor» (Sot. 22 *b*; Jer. Ber. ix. 7). Una expresión como «la plaga del fariseísmo» no es rara; y un necio pietista, un pecador astuto y una mujer farisea son con-

11. Abba Saul también habría eximido a todos los estudiantes de esta formalidad.

12. Comp. la sugerencia en cuanto al tiempo significativo en que se introdujo esta alteración, en «Sketches of Jewish Social Life», pp. 228, 229.

siderados como «las calamidades de la vida» (Sot. iii. 4). «¿Vamos a explicar un versículo según las opiniones de los fariseos?», pregunta a un rabino, con supremo desprecio por la arrogancia de la fraternidad (Pes. 70 *b*). «Es como una tradición entre los fariseos (Abhoth del rab. Natán 5) atormentarse en este mundo, y, con todo, no van a ganar nada con ello en el próximo.» Los saduceos tenían algo de razón en su apóstrofe de que «los fariseos poco a poco someterían el mismo globo del sol a sus purificaciones» (Jer. Chag. 79 *d*; Tos. Chag. iii.), tanto más cuanto que sus afirmaciones de pureza a veces estaban combinadas con máximas epicúreas, correspondientes a un estado mental muy diferente, tales como: «Apresúrate a comer y beber, porque el mundo que dejamos parece una boda»; o ésta: «Hijo mío, si lo posees todo, goza de ello, porque no hay placer en el Hades,[13] y la muerte no perdona. Pero si dices: ¿Qué es, pues, lo que dejaré a mis hijos e hijas? ¿Te darán gracias en el Hades por lo que les hayas dejado?» Máximas a las cuales, ¡ay!, el gran número de historias y hechos registrados forman un comentario penoso.[14]

Pero sería una burda injusticia el identificar el Fariseísmo con una dirección religiosa, con algunos de sus representantes o incluso con su «fraternidad» oficial. Si bien se puede admitir que la tendencia y secuencia lógica de sus ideas y prácticas eran tales, su sistema, en cuanto a oposición del Saduceísmo, tenía una base seria: dogmático, ritual y legal. Es erróneo, sin embargo, suponer, o bien que su sistema representaba el tradicionalismo en sí, o que los escribas y fariseos eran términos convertibles, y que los saduceos representaban el elemento civil y político. Los fariseos representaban sólo el sistema prevaleciente del tradicionalismo, pero no a éste en sí; mientras que los saduceos también contaban entre ellos a muchos hombres entendidos. Podían entrar en controversias, a veces prolongadas y fogosas, con sus oponentes, y actuaban como miembros en el Sanedrín, aunque ellos tenían tradiciones divergentes propias, e incluso, según parece, un tiempo y un código completo de ley canónica (Megill. Taan. Per. iv., ed. Varsov, p. 9 *a*). Además, el hecho admitido de que cuando estaban en cargos oficiales los saduceos obraban en conformidad con los principios y prácticas de los fariseos, demuestra por lo menos que tienen que haber estado familiarizados con las ordenanzas del tradicionalismo.[15] Finalmente, había ciertas ordenanzas en las que los dos partidos estaban de acuer-

13. Erub. 54 *a*. Doy la última cláusula, no como está en nuestro Talmud, sino según una forma más correcta (Levy, Neuhebr. Wörterb., vol. ii., p. 102).
14. No serviría de nada dar ejemplos. Son fácilmente accesibles a los que tengan el deseo o la curiosidad de leerlas.
15. Incluso libros como el Meg. Taan. no los acusan de ignorancia absoluta, sino sólo de ser incapaces de demostrar sus *dicta* por medio de la Escritura (comp. Pereq. x. p. 15 *b*, que puede muy bien marcar los extremos del antisaduceísmo).

do (Sanh. 33; Horay 4 *a*). Así, parece que el Saduceísmo era en cierto sentido más bien un sistema más especulativo que práctico, empezando por principios simples y bien definidos, pero ensanchándose en sus posibles consecuencias. Quizá se pueden describir mejor como una reacción general contra los extremos del Fariseísmo, brotando de tendencias moderadas y racionalistas; cuyo objeto era asegurar una base dentro de los límites reconocidos del Judaísmo, y procurar defender sus principios por un liberalismo estricto de interpretación y aplicación. De ser así, estas interpretaciones tendrían por objeto propósitos defensivos más bien que ofensivos, y el gran objetivo del partido sería la libertad racional, o, podría ser, racionalismo libre. Prácticamente, el partido tendería, como es natural, a avanzar por direcciones amplias y con frecuencia claramente no ortodoxas.

Las diferencias fundamentales dogmáticas entre los fariseos y los saduceos se referían: a la regla de la fe y la práctica; la realidad después de la muerte; la existencia de ángeles y espíritus; el libre albedrío y la predestinación. Con respecto al primero de estos puntos, ya se ha afirmado que los saduceos no establecían principios de absoluto rechazo de todas las tradiciones como tales, pero que se oponían al tradicionalismo tal como era representado y puesto en práctica por los fariseos. Cuando se les hacía callar por el mero peso de la autoridad, probablemente llevaban la controversia más allá, y contestaban a sus oponentes con una apelación a las Escrituras como contrarias a sus tradiciones; quizá, finalmente, con un ataque contra el tradicionalismo incluso; pero siempre tal como lo representaban los fariseos.[16] Un examen cuidadoso de las afirmaciones de Josefo sobre el tema, mostrará que no dan más que esto.[17] El punto de vista farisaico de este aspecto de la controversia aparece, quizá, del modo más satisfactorio, porque, indirectamente, en ciertos dichos de la Mishnah, que atribuye todas las calamidades nacionales a aquellas personas que ella adscribe a la perdición eterna, interpretan las Escrituras «no como lo hace la Halakhah» o regla farisaica establecida. En este sentido, pues, la idea comúnmente aceptada respecto a los fariseos y saduceos requiere una modificación seria. Por lo que respecta a la práctica de los fariseos, como distinguidos de la de los saduceos, podemos tratar sin peligro las afirmaciones de Josefo como las representaciones exageradas de un partidista, que desea dar una buena impresión de su partido. En realidad, es cierto que los fariseos «interpretaban las ordenanzas le-

16. Alguna explicación tradicional de la Ley de Moisés era absolutamente necesaria si había que aplicarla a las circunstancias existentes. Sería una inexactitud histórica imaginar que los saduceos rechazaban toda la παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων (Mateo 15:2) desde Esdras hacia adelante.

17. Éste es el significado de Ant. xiii. 10. 6, y claramente implicado en xviii. 1, 3, 4, y Guerra ii. 8. 14.

gales con rigor» (Jos. Guerra i. 5. 2),[18] se imponían sobre sí mismos la necesidad de mucha abnegación y renuncia, especialmente con respecto a la comida (Jos. Ant. xviii. 1. 3), pero que su práctica era bajo la guía de la razón, como afirma Josefo, es una de las afirmaciones dudosas atrevidas que hay que adscribirle con demasiada frecuencia. La apología de su reverencia especial por la edad y la autoridad (Ant. xviii. 1. 3) debe referirse a los honores que el partido ofrecía a los «Ancianos», no a los ancianos. Y que había base suficiente para la oposición de los saduceos contra el tradicionalismo farisaico, tanto en principio como en práctica, se ve por la cita siguiente, a la cual añadimos, a modo de explicación, que el llevar filacterias era considerado por el partido una obligación escritural, y que la filacteria para la cabeza consistía (según la tradición) en cuatro compartimientos. «El ir contra las palabras de los escribas es más digno de castigo que ir contra las palabras de la Escritura. El que dice: No filacterias, con lo que infringe las Escrituras, no es culpable (libre); si dice: cinco compartimientos —o sea, el añadir palabras a los escribas—, sí es culpable» (Sanh. xi.).[19]

La segunda diferencia doctrinal entre los fariseos y los saduceos se refería a la existencia «después de la muerte». Según el Nuevo Testamento,[20] los saduceos negaban la resurrección de los muertos, mientras que Josefo va más allá y les imputa la negación de recompensas o castigos después de la muerte (Guerra ii. 8, 14), y aun la doctrina de que el alma perece con el cuerpo (Ant. xvii. 1. 4). Esta última afirmación se puede descartar como perteneciente a las inferencias con que los controversialistas teológicos disfrutan aplicando a sus contrarios. Esto lo muestra el relato de una obra tardía (Ab. del rab. Natán 5), donde dice que, por malentendidos sucesivos de un dicho de Antígono de Socho: que el hombre había de servir a Dios sin consideración a las recompensas, sus discípulos tardíos llegaron a la inferencia de que no había otro mundo —lo cual, sin embargo, sólo podía referirse al «mundo venidero» ideal de los fariseos, no a la negación de la inmortalidad del alma—, y que no hay resurrección de los muertos. Podemos, pues, dar crédito a Josefo

18. M. Derenbourg (Hist. de la Palest., p. 122, nota) hace notar con razón que el equivalente rabínico de la palabra *ἀκρίβεια* de Josefo es חוּמְרָא, pesadez, y que los fariseos eran מַחמִירִין, o «hacedores de lo pesado». ¡Qué comentario es éste acerca de las acusaciones de Jesús sobre las «pesadas cargas de los fariseos»! Pablo usa el mismo término de Josefo para describir el sistema farisaico, en Hechos 22:3. Comp. también Hechos 26:5: ***κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν.***

19. El tema es discutido en detalle en Jer. Ber. i. 7 (p. 3 *b*), en que se muestra la superioridad del escriba sobre el profeta: *a*) por medio de Miqueas 2:6 (sin las palabras escritas en bastardilla), siendo la una clase los profetas («no profetices»), la otra los escribas («profetizad»); *b*) por el hecho de que los profetas necesitaban ser atestiguados por milagros (Deuteronomio 13:2), pero no los escribas (Deuteronomio 17:11).

20. Mateo 22:23 y pasajes paralelos; Hechos 4:1, 2; 23:8.

por reportar meramente la inferencia común de su partido. Pero otra cosa es lo que se refiere a la negación de la resurrección de los muertos. No sólo es Josefo el que lo afirma, sino el Nuevo Testamento y los escritos rabínicos. La Mishnah afirma de modo expreso (Ber. ix. 5) que la fórmula «de edad a edad», o más bien, «de mundo a mundo», había sido introducida como una protesta contra la teoría opuesta; mientras que el Talmud, que registra disputas entre Gamaliel y los saduceos[21] sobre el tema de la resurrección, imputa expresamente la negación de esta doctrina a los «escribas de los saduceos». Si se quiere ser imparcial, es propio añadir que, en esta discusión; los saduceos sólo parece que han negado realmente que haya prueba de esta doctrina en el Pentateuco, y que ellos finalmente profesaron quedar convencidos por el razonamiento de Gamaliel.[22] Con todo, el testimonio concurrente del Nuevo Testamento y el de Josefo no deja duda de que, en este caso, sus ideas no habían sido mal interpretadas. Apareciera o no su oposición a la doctrina de la Resurrección en primera instancia de sus miras racionalistas, o fuera impulsada por ellas —miras que ellos se esforzaban en apoyar con una apelación a la letra del Pentateuco, como fuente del tradicionalismo—, merece noticia el que en su controversia con los saduceos Cristo apeló al Pentateuco en prueba de su enseñanza.[23]

Relacionada con esto estaba la posición igualmente racionalista a la creencia en los ángeles y espíritus. Sólo se menciona en el Nuevo Testamento (Hechos, cap. 23), pero parece seguir casi como corolario. Recordando lo que era la angeología judía, no es difícil maravillarse de que los saduceos le hubieran presentado una oposición extrema.

Las últimas diferencias dogmáticas entre las dos «sectas» se referían al problema que en todo tiempo ha ocupado a los pensadores religiosos: la libre voluntad del hombre, y la preordenación divina,

21. Esto es admitido incluso por Geiger (Urschr. u. Uebers. p. 130, nota), aunque en el pasaje antes mencionado corrige: «Escribas de los samaritanos.» El pasaje, sin embargo, implica que éstos eran escribas saduceos, y que los dos estaban dispuestos y eran capaces de entrar en controversia teológica con sus oponentes.

22. La prueba de Gamaliel fue tomada de Deuteronomio 1:8: «Que Jehová juró a vuestros padres que les daría a ellos.» No se dice «a vosotros», sino «a ellos», lo cual implica la resurrección de los muertos. El argumento es afín en carácter, pero inferior en solemnidad y peso, al empleado por nuestro Señor en Mateo 22:32, del cual ha sido sacado, evidentemente. (Ver en el libro V, cap. IV, las notas sobre este pasaje.)

23. Es una circunstancia curiosa en relación con la pregunta de los saduceos, que dio lugar a otro punto en controversia entre los fariseos y los «samaritanos», o, como yo diría, los saduceos, puesto que «los samaritanos» (¿saduceos?) sólo permitían el casamiento de la mujer desposada, pero no con la realmente casada, en el caso de un hermano muerto sin hijos (Jer. Yebam i. 6, p. 3 *a*). Los saduceos, en el Evangelio, argumentan sobre la teoría farisaica, al parecer con el doble objeto de poner en ridículo la doctrina de la Resurrección y sobre la práctica farisaica de matrimonio con la esposa «casada» de un hermano muerto.

o, mejor dicho, la compatibilidad de las dos. Josefo —o el corrector a quien empleó— realmente usa la expresión puramente pagana «destino» o «hado» (εἱμαρμένη)[24] para designar la idea judía de la preordenación de Dios. Pero, entendida propiamente, la diferencia real entre los fariseos y los saduceos parece haberse reducido a esto: que los primeros acentuaban la preordenación de Dios, y los últimos el libre albedrío del hombre; y que, mientras los fariseos sólo admitían una influencia parcial del elemento humano en lo que sucede, o sea la cooperación de la voluntad humana con la divina, los saduceos negaban toda preordenación absoluta, y hacían que la elección del hombre de bien o mal, con sus consecuencias de desgracia o felicidad, dependiera enteramente del ejercicio de la voluntad libre o autodeterminación. Y en esto, como muchos contrarios a la «Predestinación», parecían haber empezado del principio de que es imposible que Dios «o bien cometa o prevenga (en el sentido de ordenarlo con antelación) nada malo». El malentendido mutuo aquí era el común en todas estas clases de controversias. Aunque Josefo (en Guerra Jud. ii. 8. 14) escribe como si, según los fariseos, la parte principal en toda buena acción dependiera del hado (preordenación) más bien que del hacer del hombre, con todo, en otro lugar (Ant. xviii. 1. 3) descarta la idea de que los fariseos digan que la voluntad del hombre esté desprovista de actividad espontánea, y habla de modo algo confuso —porque no es en modo alguno un buen raciocinador— de la «mezcla» de los elementos divinos y humanos, en que la voluntad humana, con su consecuencia de virtud o maldad, está sujeta a la voluntad del hado. Y, sin embargo, en otro lugar, ocurre una modificación nueva de esta afirmación (Ant. xviii. 5. 9), en que se nos dice que, según los fariseos, algunas cosas dependen del hado, y más del hombre mismo. Evidentemente, no hay una diferencia muy amplia entre esto y el principio fundamental de los saduceos en lo que podemos suponer era su forma primitiva.

Pero tendremos que decir algo más como ilustrativo de la enseñanza de los fariseos sobre este punto. Nadie que haya entrado en el espíritu del Antiguo Testamento puede dudar de que la respuesta al problema era la fe, en su doble aspecto de reconocimiento del gobierno absoluto de Dios, y la simple sumisión a la voluntad de Dios. Lo que distingue esto tan ampliamente del fatalismo es lo que puede ser denominado *Jehovaísmo* —esto es, el elemento moral en los pensamientos de Dios, y el que Él sea siempre presentado en una relación paternal hacia el hombre—. Pero los fariseos llevaron esta acentuación de lo divino al borde del fatalismo. Incluso la idea de que Dios haya creado al hombre con dos impulsos, el uno para el

24. La expresión es usada en el sentido pagano (filosófico) de «hado» por Filón, De Incorrupt. Mundi, § 10, ed. Mangey, vol. ii., p. 496 (ed. Frcf., p. 947).

bien y el otro para el mal; y que el último sea absolutamente necesario para la continuidad de este mundo, llevaría en alguna forma a adscribir de causación del mal moral al Ser divino. La preordenación absoluta e inalterable de cada suceso, hasta sus detalles más pequeños, es algo sobre lo que se insiste. A Adán se le había mostrado que todas las generaciones tenían que salir de él. Todo incidente de la historia de Israel ha sido preordenado, y los actores en él —para bien o para mal— eran solamente instrumentos para realizar la voluntad divina. ¿Qué es lo que fueron incluso Moisés y Aarón? Dios habría librado a Israel de Egipto, y les habría dado la Ley, aunque estas personas no hubieran existido. De modo similar con respecto a Salomón, Ester, Nabucodonosor y otros. Es más, fue debido a que el hombre estaba predestinado a morir que la serpiente consiguió seducir a nuestros primeros padres. Y, por lo que se refiere a la historia de cada individuo: todo lo que afecta a su capacidad mental y física, o lo que le ocurre, estaba preordenado. Su nombre, lugar, posición, circunstancias, el mismo nombre de aquella con quien ha de casarse, han sido proclamados en el cielo, tal como la hora de su muerte estaba preordenada. Podía haber siete años de pestilencia en la tierra, y ni uno solo moría antes de su tiempo (Sanh. 29 *a*). Incluso si un hombre se hacía un corte en un dedo, podía estar seguro de que esto también estaba preordenado (Chull. 7 *b*). Es más, «allí donde un hombre estaba destinado a morir, allí le llevarían sus pies».[25] Podemos bien entender que los saduceos se opusieran a nociones así, y a todas estas nociones extremas de fatalismo. Y es significativo de la exageración de Josefo[26] que ni el Nuevo Testamento ni los escritores rabínicos acusan de negar la previsión de Dios a los saduceos.

Pero hay también otro aspecto a la cuestión. Si bien los fariseos sostenían así la doctrina de la preordenación absoluta, al mismo tiempo tenían interés en insistir en la libertad de elección del hombre, su responsabilidad personal y su obligación moral.[27] Aunque

25. El caso siguiente, tan curioso, se da como ejemplo. En una ocasión el rey Salomón, cuando le ayudaban sus dos escribas, Elihoreph y Ahiah (los dos se supone que eran etíopes), de repente percibió al Ángel de la muerte. Como su aspecto era muy triste, Salomón se dio cuenta de que la razón era que tenía que entregar a los dos escribas. Entonces Salomón los transportó, por medio de magia, a la tierra de la Luz, donde, según la leyenda, los hombres nunca mueren. El día siguiente Salomón advirtió de nuevo al Ángel de la muerte, pero esta vez riéndose, porque, como le dijo a Salomón, éste había llevado a aquellos dos hombres al mismo lugar al que se le había mandado que los fuera a buscar (Sukk. 53 *a*).

26. Los que entienden el carácter de los escritos de Josefo se dan cuenta de sus razones en esto. Servía a su propósito el hablar con frecuencia del fatalismo de los fariseos y hacer ver que eran una secta filosófica como la de los estoicos. Esto lo dice de modo claro.

27. Para detalles, comp. Hamburger, Real-Encykl. ii., pp. 103-106; aunque hay alguna tendencia a dar color aquí, como en otros artículos de la obra.

cada suceso dependía de Dios, el que un hombre sirviera a Dios o no era algo que dependía por completo de él. Como consecuencia lógica de esto, el hado no tenía influencia por lo que se refería a Israel, puesto que todo dependía de oración, arrepentimiento y buenas obras. En realidad, de no ser así, el arrepentimiento, sobre el cual los fariseos insistían tanto, no habría tenido significado. Además, parece como si se hubiera intentado dar la idea de que, aunque nuestras acciones malas dependían totalmente de nuestra elección, si un hombre procuraba enmendar sus caminos recibía ayuda de Dios (Yoma 38 *b*). Era, realmente, verdad que Dios había creado el impulso malo en nosotros; pero Él nos había dado también el remedio en la Ley (Baba B. 16 *a*). Esto es representado en parábola con la figura de un hombre sentado en una encrucijada, que advierte a todos los viandantes que si escogen un camino les va a llevar a un erial lleno de espinos, mientras que siguiendo el otro, después de algunas dificultades, van a terminar en un camino llano (gozo) (Siphré sobre Deuteronomio 11:26, § 53, ed. Friedmann, p. 98 *a*). O, poniéndolo en lenguaje del gran Akiba (Ab. iii. 15): «Todo está previsto; al hombre se le concede libre albedrío; y el mundo es juzgado en bondad.» Con esta simple yuxtaposición de dos proposiciones igualmente verdaderas, pero imposibles de combinar metafísicamente, como son la mayoría de las cosas en que lo cognoscible empíricamente y lo incognoscible está unido, nos contentamos con dejar el asunto.

Las otras diferencias entre los fariseos y los saduceos se pueden resumir fácil y brevemente. Se refieren a cuestiones de ceremonial, ritual y jurídicas. Con respecto a las primeras, la oposición de los saduceos a los escrúpulos excesivos de los fariseos sobre la cuestión de las contaminaciones levíticas llevaba a controversia frecuente. Se mencionan cuatro puntos en disputa, de los cuales, sin embargo, tres parecen más bien comentarios irónicos que divergencias serias. Así, los saduceos hacían burla de sus contrarios por sus muchas lustraciones, incluyendo la del candelabro de oro del Templo.[28] Se mencionan dos ejemplos similares (en Yad. iv. 6. 7). Con miras a guardarse contra la posibilidad de profanación, los fariseos declararon que el contacto con algo sagrado «contaminaba» las manos. Los saduceos, por otra parte, ridiculizaban la idea de que las Sagradas Escrituras «contaminaran» las manos y que no lo hiciera un libro como Homero.[29] En el mismo espíritu, los saduceos preguntaban a

28. Jer. Chag. iii. 8; Tos. Chag. iii., en que el lector hallará suficiente prueba de que los saduceos no estaban equivocados.

29. Los fariseos replicaron preguntando cuál era la base de que los huesos de un Sumo Sacerdote «contaminaran, pero no lo hicieran los de un asno». Cuando los saduceos adscribieron esto al gran valor del primero, para que no fueran profanados los huesos de los padres haciendo cucharas de ellos, los fariseos replicaron que el mismo argumento se aplicaba a las Sagradas Escrituras. En general, parece que los fariseos temían los comentarios irónicos de los saduceos sobre lo que ellos hacían (comp. Parah iii. 3).

los fariseos cómo el agua vertida de un vaso limpio a otro contaminado no perdía su pureza y poder purificador. Si éstas son controversias sin importancia, en otra cuestión ceremonial había una diferencia real, aunque su existencia muestra la forma en que el espíritu partidista podía impulsar a los fariseos. Ninguna ceremonia era guardada con mayor cuidado para impedir la contaminación que la de la preparación de las cenizas de la becerra roja.[30] Lo que parecen ser las ordenanzas originales (Parah iii.; Tos. Par. 3), ordenaban que siete días antes de ser quemada la becerra roja, el sacerdote tenía que ser mantenido en separación en el Templo, rociado con las cenizas de todas las ofrendas por el pecado, y tenía que evitar el contacto con sus hermanos sacerdotes, con un rigor mayor aún que el del Sumo Sacerdote, en su preparación para el Día de la Expiación. Los saduceos insistían en que, como «hasta la puesta del sol» era la regla de toda purificación, el sacerdote debía mantenerse limpio hasta entonces, antes de quemar la becerra roja. Pero, al parecer, por amor a oponerse, y en contravención a sus propios principios, los fariseos en realidad «contaminaban» al sacerdote en su camino al lugar donde debía ser quemada, y luego, inmediatamente, le hacían tomar un baño de purificación que había sido preparado, para demostrar que los saduceos estaban equivocados (Parah iii. 7).[31] En el mismo espíritu, los saduceos parece que prohibían el uso de algo hecho de animales que habían sido prohibidos como alimento, o a causa de no haber sido sacrificados propiamente; mientras que los fariseos lo permitían, y en caso de los animales limpios levíticamente, que habían muerto o habían sido desgarrados, incluso sus pieles podían ser usadas para hacer pergamino, que podía ser usado para propósitos sagrados (Shabb. 108 *a*).

Puede parecer que éstas son distinciones triviales, pero eran suficientes para encender las pasiones. Mayor importancia aún se daba a las diferencias por cuestiones rituales, aunque la controversia aquí era puramente teórica. Porque los saduceos, cuando ocupaban cargos, siempre obraban en conformidad con las prácticas prevalecientes farisaicas. Así, los saduceos interpretaban Levítico 23:11, 15, 16 con el significado de que la gavilla (o, mejor aún, el omer) había de ser ofrecida el «día siguiente después del sábado semanal» —esto es, el domingo en la semana de Pascua—, lo que habría llevado la fiesta de Pentecostés siempre a un domingo (vv. 15, 16); mientras que los fariseos entendían el término «sábado» como el día festivo pascual (Men. x. 3; 65 *a*; Chag. ii. 4).[32] Relacionado con

30. Comp. «The Temple, its Ministry and Services», pp. 309, 312. Las rúbricas están en el tratado míshnico Parah, y en Tos. Par.
31. El pasaje míshnico es difícil, pero creo que he dado el sentido de modo correcto.
32. La diferencia, que es más intrincada de lo que parece a primera vista, requeriría una discusión tan larga que no se puede presentar en este lugar.

esto estaban las disputas sobre el examen de testigos que testificaban sobre la aparición de la nueva luna, y a los cuales los fariseos acusaban de haber sido sobornados por sus contrarios (Rosh haSh. i. 7; ii. 1; Tos. Rosh. haSh., ed. Z, i. 15).

La objeción de los saduceos a derramar el agua de la libación sobre el altar en la Fiesta de los Tabernáculos dio lugar a un motín y represalias sangrientas en la única ocasión en que parece haberse realizado esta práctica (Sukk. 48 *b*; comp. Jos. Ant. xiii. 13. 5). De modo similar, los saduceos objetaban a percutir las ramas de los sauces después de la procesión, alrededor del altar, en el último día de la Fiesta de los Tabernáculos, si se trataba de un sábado (Sukk. 43 *b*, y en el Talm. Jer. y Tos. Sukk. iii. 1). De nuevo los saduceos querían que el Sumo Sacerdote, en el Día de la Expiación, encendiera el incienso antes de entrar en el Lugar Santísimo, mientras que los fariseos, después de haber entrado en el Santuario (Jer. Yoma i. 5; Yoma 19 *b*; 53 *a*). Finalmente, los fariseos insistían en que el coste de los sacrificios diarios debía ser pagado del tesoro general del Templo, mientras que los saduceos querían que fuera pagado con las ofrendas voluntarias. Otras diferencias que no parecen ser bien establecidas, no tienen por qué ser discutidas aquí.

Entre las divergencias sobre cuestiones jurídicas, ya se ha hecho referencia a lo que respecta al matrimonio con la «desposada», o bien la ya casada, viuda de un hermano que había muerto sin hijos. Josefo, en realidad, acusa a los saduceos de crueldad extrema en cuestiones de orden criminal (especialmente Ant. xx. 9); pero esto debe referirse a que el ingenio o puntillosidad de los fariseos daba lugar a que muchos ofensores hallaran un agujero por donde escaparse. Por otra parte, los principios jurídicos divergentes de los saduceos, que son atestiguados con autoridad de confianza,[33] parecen estar más de acuerdo con la justicia que los de los fariseos. Se refieren (aparte del matrimonio levirato ya mencionado) principalmente a tres puntos. Según los saduceos, el castigo de los falsos testigos (decretado en Deuteronomio 19:21) sólo debía ser ejecutado si la persona inocente, condenada bajo su testimonio, había sufrido realmente el castigo, mientras que los fariseos sostenían que debía ser aplicado en caso de que la sentencia hubiera sido pronunciada, aunque no hubiera sido ejecutada (Makk. i. 6). También, según la ley judía, la propiedad del padre era heredada por el hijo, pero no por la hija. De esto los fariseos argumentaban que si, al tiempo de la muerte del padre, el hijo había muerto, dejando sólo una hija, la nieta (como representante del hijo) debía ser la heredera, mientras

33. Otras diferencias, que reposan meramente en la autoridad del Comentario hebreo sobre «El papel de los ayunos», las he dejado a un lado por carecer de evidencia histórica. Tengo que diferir en esto y en otros aspectos de la cuestión del artículo sobre «Los Saduceos», en Kitto, Bibl. Encycl.

que la hija debía ser excluida. Por otra parte, los saduceos sostenían que, en este caso, la hija y la nieta debían recibir partes iguales (Baba B. 115 *b*; Tos. Yad. ii. 20). Finalmente, los saduceos argumentaban que si, según Éxodo 21:28, 29, un hombre era responsable por el daño causado con su ganado, era igualmente responsable, si no más, por el daño causado por su esclavo, mientras que los fariseos rehusaban reconocer responsabilidad alguna en el último caso (Yad. iv. y Tos. Yad.).

Para poder dar datos completos ha sido necesario entrar en detalles que no poseen interés general. Sin embargo, a pesar de esto, se verá que, con la excepción de diferencias dogmáticas, la controversia giraba sobre cuestiones de ley canónica. Josefo nos dice que los fariseos dominaban a las masas (Ant. xiii. 10. 6), y especialmente a las mujeres (Ant. xvii. 2. 4), mientras que los saduceos eran seguidos sólo por una minoría, si bien ésta pertenecía a la clase más alta. Los sacerdotes principales en Jerusalén formaban parte de esta clase más alta de la sociedad, naturalmente; y por el Nuevo Testamento y por Josefo sabemos que las familias de los Sumos Sacerdotes pertenecían al partido saduceo (Hechos 5:17; Ant. xx. 9. 1). Pero no sería correcto suponer que los saduceos representaban el aspecto civil y político de la sociedad, y los fariseos el religioso; o que los saduceos eran el partido sacerdotal, en oposición a los fariseos populares y democráticos. Es más, los hechos históricos lo niegan. Porque no pocos de los líderes farisaicos eran realmente sacerdotes (Sheqal iv. 4; vi. 1; Eduy. viii. 2; Ab. ii. 8 y ss.), mientras que las ordenanzas farisaicas hacían más amplio el reconocimiento de los privilegios y derechos de los sacerdotes. Esto no habría sido el caso si, como algunos han dicho, saduceos y partido sacerdotal hubieran sido términos convertibles. Incluso por lo que se refiere a la delegación al Bautista, de «sacerdotes y levitas» de Jerusalén, se nos dice de modo expreso que «eran de los fariseos» (Juan 1:4).

Esta hipótesis atrevida, en realidad parece haber sido inventada por causa de otra todavía menos histórica. La derivación del nombre «saduceo» siempre ha sido disputada. Según una leyenda judaica del siglo séptimo, aproximadamente, de nuestra era (en la Ab. del rab. Nat. c. 5), el nombre se deriva de un tal *Tsadoq* (Zadok),[34] un discípulo de Antígono de Socho, cuyo principio de no servir a Dios por recompensas había sido interpretado mal, y gradualmente llevado al Saduceísmo. Pero, aparte de la objeción de que en este caso el partido debería haber tomado el nombre de *Antigonitas*, la historia en sí no recibe apoyo ni de Josefo ni de los escritores judíos primitivos. En consecuencia, los críticos modernos han adoptado

34. Tseduqim y Tsadduqim marcan diferentes transliteraciones del nombre «saduceos».

otra hipótesis, que parece igualmente insostenible. Suponiendo que los saduceos eran el «partido sacerdotal», se dice que el nombre de la secta se derivó de Zadok *(Tsadoq)*, el Sumo Sacerdote en el tiempo de Salomón. Pero las objeciones a esto son insuperables. Sin hablar de la dificultad lingüística de derivar *Tsadduqim* (Zaddukim, saduceos) de *Tsadoq* (Zadok), ni Josefo ni los rabinos saben nada de una tal conexión entre Tsadoq y los saduceos, la razón por lo cual sería difícil de percibir. Por otra parte, ¿es probable que un partido hubiera ido a buscar su nombre muchos siglos atrás, cuando no había conexión alguna entre el mismo y sus principios distintivos? El nombre de un partido se deriva de su fundador o lugar de origen, o bien de lo que defiende como sus principios distintivos o prácticas (si lo escogen los que lo forman, que no siempre es así). Los contrarios podrían, o modificar el nombre, o darle una designación, probablemente detractiva, que expresara su reacción al partido o alguna de sus peculiaridades. Pero ni una ni otra de estas normas puede explicar el origen del nombre de saduceos como derivado de Zadok. Finalmente, en el supuesto mencionado, los saduceos tienen que haber dado el nombre a su partido, puesto que no podemos imaginar que los fariseos hubieran relacionado a sus oponentes con el nombre honroso del Sumo Sacerdote Tsadoq.

Si es altamente improbable que los saduceos, que, naturalmente, profesaban ser los intérpretes correctos de la Escritura, hubieran escogido nombre de partido alguno, con el que se habrían marcado como sectarios, esta derivación del nombre es también contraria a la analogía histórica. Porque incluso el nombre de fariseos, *Perushim*, «separados», no fue tomado por el partido mismo, sino que les fue dado por sus contrarios (Yad. iv. 6 y ss.).[35] De 1.º Macabeos ii. 42; vii. 13; 2.º Macabeos xiv. 6 se ve que originalmente habían tomado el nombre sagrado de *Chasidim*, o «los piadosos» (Salmos 30:4; 31:23; 37:28). Esto, sin duda, a base de que ellos eran verdaderamente los que, según las indicaciones de Esdras (6:21; 9:1; 10:11; Nehemías 9:2), se habían separado (se habían vuelto *nibhdalim*) «de la suciedad de los paganos» (toda contaminación pagana) ejecutando las ordenanzas tradicionales.[36] De hecho, Esdras marcó el comienzo de las «posteriores», en contradistinción con los «iniciales», o Chasidim escriturales (Ber. v. 1; comp. con Vayyikra R. 2, ed. Varsov., t. iii. p. 5 *a*). Si vamos por buen camino al suponer que sus oponentes los llamaron los Perushim, en vez de la designación escritural de Nibhdalim, se saca la inferencia de que, mientras los «fariseos» se arrogarían a sí mismos el nombre escritural de Chasidim,

35. El argumento, como en el caso de la derivación del término «saduceo», valdría también aquí, incluso si cada partido hubiera asumido, no recibido del otro, su nombre característico.
36. Comp., en general, «Sketches of Jewish Social Life», pp. 230, 231.

o de «los píos», sus oponentes contestarían que ellos estaban satisfechos con llamarse Tsaddiqim,[37] o «justos». Así, el nombre de Tsaddiqim pasaría a ser el del partido opuesto a los fariseos, esto es, el de los saduceos. Hay, ciertamente, una dificultad lingüística en el cambio de sonido *i* a *u* (Tsaddiqim a Tsadduqim), pero ¿no puede haber ocurrido esto por haberlo usado el pueblo con sorna? Esta manera de dar un apodo a un partido o gobierno no es irracional ni infrecuente.[38] Algún gracioso puede haber sugerido: Leed, no *Tsaddiqim*, los «justos», sino *Tsadduqim* (de *Tsadu*, צָדוּ), «desolación», «destrucción». Tanto si esta sugerencia recibe la aprobación de los críticos como si no, la derivación de saduceos de la palabra Tsaddiqim es ciertamente la que ofrece mayor probabilidad.

La inseguridad respecto al origen del nombre de un partido lleva casi de modo natural la mención de otro, que, realmente, no podría ser omitido en ninguna descripción de aquellos tiempos. Pero mientras los fariseos y saduceos eran partidos dentro de la Sinagoga, los esenios (Ἐσσηνοί o Ἐσσαῖοι, este último siempre en Filón), aunque eran sectas judaicas estrictas, eran separatistas, y tanto en doctrina como en culto y práctica se hallaban fuera del cuerpo eclesiástico judío. Su número alcanzaba sólo a unos 4.000 (Filón, Quod omnis probus liber, § 12, ed. Mang. ii. p. 457; Jos. Ant. xviii. 1. 5). No son mencionados en el Nuevo Testamento, y sólo de modo muy indirecto en los escritos rabínicos. Si es correcta la conclusión respecto a ellos, que indicaremos luego, apenas podemos extrañarnos de ello. En realidad, su separación completa de todos aquellos que no pertenecían a su secta, los terribles juramentos con que se obligaban a guardar secretas sus doctrinas, y que impedían toda discusión religiosa libre, así como el carácter de lo que se sabe de sus ideas, explicaría las escasas noticias que tenemos de ellos. Josefo y Filón,[39] que hablan de ellos con mucha simpatía, sin duda se habían tomado muchas molestias para averiguar todo lo que pudieron sobre ellos. Josefo parece haber tenido oportunidades especiales para conseguirlo.[40] Con todo, lo secreto de sus doctrinas nos hace depender de escritores que, por lo menos uno (Josefo), es sospechoso de partidismo y exageración. Pero podemos estar seguros de una cosa: ni Juan el Bautista, y su Bautismo, ni la enseñanza del Cristianismo, tuvieron nada que ver con el Esenismo. Sería faltar a la verdad

37. Aquí merece especial mención el que el término *Chasid* del Antiguo Testamento, que los fariseos se arrogaban a sí mismos, es traducido en la Peshito por *Zaddiq*. Así que, como si dijéramos, los rivales del fariseísmo contestarían con el equivalente *Tsaddiq* contra la arrogación farisaica de *Chasid*.

38. Estos apodos, jugando con una palabra, no son raros. Así, en Shem. R. 5 (ed. Varsov., p. 14 *a*, líneas 7 y 8 desde arriba), Faraón acusó a los israelitas de estar נִרְפִּים, «ociosos», que por trasposición de letras pasó a significar que eran πόρνοι.

39. Son mencionados también por Plinio (Hist. Nat. v. 16).

40. Esto puede inferirse de la Vida de Josefo, c. 2.

histórica el inferir lo contrario de unos pocos puntos de contacto — éstos sólo de similaridad, no de identidad—, cuando las diferencias entre ellos son tan fundamentales. El decir que era esenio uno que, como Juan, predicaba el arrepentimiento y el Reino de Dios a las multitudes, bautizaba a los no iniciados y daba testimonio supremo de Alguien como Jesús, son afirmaciones tan extravagantes como el decir que Uno que se mezclaba con la sociedad, y cuya enseñanza, similar a este respecto, y en todas sus tendencias, era tan no-esenia, por no decir anti-esenia, hubiera derivado parte alguna de su doctrina del Esenismo. Además, cuando recordamos los puntos de vista de los esenios sobre la purificación, y la observancia del sábado, y su negación de la resurrección, sentimos que, aunque haya algunos puntos de parecido que el ingenio de los críticos puede hacer resaltar, la enseñanza del Cristianismo iba en dirección opuesta a la del Esenismo.[41]

No poseemos datos para la historia de los orígenes y desarrollo del Esenismo. Podemos admitir una cierta conexión entre Fariseísmo y Esenismo, aunque ha sido muy exagerada por los modernos escritores judíos. Ambas direcciones se originaron en un deseo por la «pureza», aunque parece haber una diferencia fundamental entre ellas, tanto en la idea de lo que constituye pureza, como en los medios de alcanzarla. Para el fariseo se trataba de pureza levítica y legal, conseguida por una «valla» de ordenanzas con las que se rodeaban. Para el esenio era la pureza absoluta, en separación de lo «material», que en sí mismo contaminaba. El fariseo alcanzaba de esta manera el mérito distintivo de un santo; el esenio obtenía una comunión más elevada con la pureza «interior», divina, y no sólo libertad de las influencias degradantes, rebajadoras de la materia, sino dominio sobre la materia y la naturaleza. Como resultado de su comunión más alta con lo divino, el adepto poseía el poder de la predicción; como resultado de su libertad de la materia y dominio de la misma, el poder de las curas milagrosas. Sus purificaciones, observancia estricta del sábado y otras prácticas, formaban puntos de contacto con los fariseos, como es natural; y un poco de reflexión mostrará que estas observancias, de modo natural, serían adoptadas por los esenios, puesto que quedaban dentro de las líneas del

41. Este punto lo ha descartado de modo concluyente el obispo Lightfoot en la tercera Disertación añadida a su «Commentary on the Colossians» (pp. 397-419). En general, la magnífica discusión de todo el tema por el obispo Lightfoot, tanto en el cuerpo del «Commentary» como en las tres Disertaciones añadidas, se puede decir que forma una nueva era en el tratamiento de toda la cuestión, y los puntos en que nos atreveríamos a expresar desacuerdo son pocos y sin importancia. El lector que desee ver una discusión de la supuesta analogía entre Esenismo y la enseñanza de Cristo la hallará en el artículo «Essenes», del doctor Ginsburg, en Smith y Wace: Dictionary of Christian Biography. La misma línea de argumentación ha sido seguida por Frankel y Gärtz. Las razones que apoyan el punto de vista opuesto están expresadas en nuestro texto.

Judaísmo, aunque separadas de su cuerpo eclesiástico. Por otra parte, su tendencia fundamental era muy distinta de la de los fariseos, y fuertemente teñida de elementos orientales (pársicos). Después de esto, el inquirir la fecha precisa de su origen, y si el Esenismo era un brote de los Chasidim o Asideos (antiguos) originales, parece innecesario. Ciertamente, hallamos su primera mención hacia el año 150 a. de J. C. (Jos. Ant. xiii. 5. 9), y encontramos el primer esenio en el reino de Aristóbulo I (105-104 a. de J. C.; Ant. xiii. 11. 2; Guerra i. 3. 5).

Antes de presentar nuestras conclusiones sobre su relación con el Judaísmo y el significado de su nombre, recogeremos toda la información que pueda derivarse de la secta de los escritos de Josefo, Filón y Plinio.[42] Incluso su organización exterior y el modo de vida tienen que haber hecho una impresión tan profunda (e incluso más profunda considerando los hábitos y circunstancias del tiempo) como la más estricta orden monástica ascética moderna, sin las características poco naturlaes y repelentes de esta última. No había votos de silencio absoluto, interrumpidos por un cántico extraño de oraciones o *memento mori*; ni penitencias, ni castigos autoinfligidos. Pero la persona que había entrado en la «orden» quedaba separada efectivamente de todo lo exterior, como si viviera en otro mundo. Evitando las grandes ciudades como centros de la inmortalidad (Filón ii. p. 457), escogían para sus establecimientos principalmente aldeas, y una de sus colonias mayores estaba situada en las orillas del mar Muerto (Plinio, Hist. Nat. v. 16, 17). Al mismo tiempo tenían también «casas» en la mayoría (si no en todas) de las ciudades de Palestina (Filón, u.s. p. 632; Jos. Guerra Jud. ii. 8. 4), especialmente en Jerusalén (Ant. xiii. 11. 2; xv. 10. 5; xvii. 13. 3), una de cuyas puertas era, en realidad, llamada por su nombre (Guerra v. 4. 2). En estas «casas» vivían en común (Filón, u.s. p. 632), bajo superiores de su propia orden. Los asuntos de «la orden» eran administrados por un tribunal de por lo menos un centenar de miembros (Guerra ii. 8. 9). Llevaban un vestido común, se ocupaban de labores comunes, unidos por oraciones comunes, participaban de comidas comunes, y se dedicaban a obras de caridad, para las cuales cada uno tenía libertad de sacar del tesoro común a su propia discreción, excepto en el caso de parientes (Guerra ii. 8. 6). No hay necesidad de mencionar que ofrecían la hospitalidad más plena a los extraños que pertenecían a la orden; de hecho, era designado un encargado especial para este propósito en cada ciudad (u.s. § 4).

42. Comp. Josefo, Ant. xiii. 5. 9; xv. 10. 4, 5; xviii. 1. 5; Guerra Jud. ii. 8, 2-13; Filón, Quod omnis probus liber, §§ 12, 13 (ed. Mangey, ii. 457-459; ed. Par. and Frcf., pp. 876-879; ed. Richter, vol. v., pp. 285-288); Plinio, N. H. v. 16, 17. Para referencias en los Padres ver obispo Lightfoot sobre «Colossians», pp. 83, 84 (nota). Comp. la literatura allí y en Schürer (Neutest. Zeitgesch., p. 599), a la cual añadiré doctor Ginburg: Art. «Essenes», en Smith y Wace, Dict. of Chr. Biogr., vol. ii.

Todo tenía el carácter más sencillo, y su objetivo era la purificación del alma, conseguida evitando en cuanto fuera posible no sólo lo que era pecaminoso, sino lo que era material. Se levantaban con el sol, no usaban palabras ociosas hasta el momento que habían ofrecido sus oraciones. Éstas eran dirigidas, si bien no al sol naciente, por lo menos al emblema de la Divina Luz, según ellos explicaban; pero implicaban invocación, si no adoración al Sol.[43] Después eran despedidos por los «encargados» para dirigirse a su trabajo en común. La comida de la mañana iba precedida por una lustración o baño. Luego se ponían los vestidos de lino «festivos» y entraban, purificados, en la sala común, como su Santuario. Porque cada comida era sacrificial; de hecho, los únicos sacrificios que reconocían. El «panadero» era realmente su sacerdote —y naturalmente lo era, ya que preparaba el sacrificio, ponía delante de cada uno de ellos el pan, y el cocinero, un cocido de verduras—. La comida terminaba con oración hecha por el sacerdote que presidía, porque los que presidían en estos «sacrificios» eran también «sacerdotes», aunque en ningún caso, probablemente, de linaje aarónico, sino consagrados por ellos mismos (Jos. Guerra ii. 8. 5; Ant. xviii. 1. 5). La comida sacrificial concluía con oración, con lo cual se quitaban el vestido sagrado y regresaban a su trabajo. La comida de la noche era exactamente igual, y participaban de los mismo ritos que por la mañana.

Aunque los esenios, que, con la excepción de una pequeña parte de ellos, repudiaban el matrimonio, adoptaban niños para educarlos en los principios de su secta,[44] con todo, la admisión a la orden sólo era concedida a los adultos, y después de un noviciado que duraba tres años. Al entrar, el novicio recibía los tres símbolos de la pureza: un hacha, o bien una pala con la que había de cavar un hoyo, profundo de un pie, para cubrir los excrementos; un delantal, para ceñírselo alrededor de los lomos al bañarse; y un vestido blanco, que siempre era ya usado; el vestido festivo de las comidas era de lino. Al fin del primer año el novicio era admitido a las lustraciones. Había entrado ya en el segundo año, en el cual permanecía otro año. Después de este período era adelantado al tercer grado, pero todavía seguía siendo novicio hasta terminar el tercer año de

43. La distinción es de Schürer, aunque él está dispuesto a minimizar este punto. Hablaremos de ello otra vez en la secuela.

44. Schürer considera que estos niños formaban la primera de las cuatro «clases» o grados en que se ordenaban los esenios. Pero es contrario a lo que de modo expreso afirma Filón, que sólo eran admitidos los adultos a la orden, y de ahí que sólo éstos podían formar un «grado» o «clase de la comunidad» (comp. ed. Mangey, ii., p. 632, de Eusebius: Praepar. Evang. lib. viii., cap. 8). He adoptado el punto de vista del obispo Lightfoot sobre el tema. Incluso la orden de los esenios, que admitía el matrimonio, sin embargo sólo lo admitía bajo grandes restricciones y como un mal necesario (Guerra, u.s. § 13). El obispo Lightfoot sugiere que éstos no eran esenios en el sentido estricto, sino sólo «como la tercera orden de los benedictinos o los franciscanos».

su probación, en que era admitido al cuarto grado: el de miembro pleno, cuando por primera vez era admitido al sacrificio de las comidas comunes. El mero contacto con uno de grado inferior contaminaba al esenio y necesitaba la lustración de un baño. Antes de la admisión a la membresía plena, prestaban un terrible juramento. Como este juramento, entre otras cosas, obligaba al secreto más absoluto, hemos de imaginar que su forma, según nos la da Josefo (Guerra ii. 8. 7), contenía mucho más de lo que generalmente se suponía. Así, la larga lista de obligaciones morales que el esenio emprendía, según la lista que nos da Josefo, probablemente no es nada más que una ampliación retórica de alguna fórmula simple. Más crédito nos merece la supuesta obligación de evitar toda vanidad, falsedad, falta de honradez y ganancias ilícitas. Las últimas partes del juramento solamente indican los votos peculiares de la secta, esto es, hasta el punto en que podían ser conocidas por el mundo exterior, especialmente por las prácticas de los esenios. Se comprometían un miembro al otro a no esconder nada de los de su propia secta, y ni, aun en peligro de muerte, dar a conocer sus doctrinas a otros; transmitir sus doctrinas exactamente tal como las habían recibido; abstenerse del robo;[45] y guardar los libros pertenecientes a la secta, y los nombres de los ángeles.

Es evidente que, si bien todo lo demás tenía por objeto poner salvaguardas para una secta rigurosa de puristas, y con miras a mantenerla, de modo estricto, una orden secreta, los particulares mencionados últimamente proporcionan indicaciones significativas de sus doctrinas peculiares. Algunas de éstas pueden ser consideradas sólo del Judaísmo, aunque no de la clase farisaica.[46] Entre ellos contamos la extravagante reverencia por el nombre de su legislador (es de suponer Moisés), blasfemar contra el cual era una ofensa capital; su abstinencia rígida contra todo alimento prohibido; y su observancia exagerada del sábado, en que no sólo no se preparaba alimento, ni se movía una vasija, sino que ni aun debía hacer uso de las necesidades naturales.[47] Pero esto último estaba conectado con su idea fundamental de la impureza inherente del cuerpo, y, en realidad, de todo lo que es material. De ahí, también, su ascetismo, su repudiación del matrimonio y sus frecuentes lustraciones en

45. ¿Puede esto tener alguna conexión en la mente de Josefo con el movimiento Nacionalista tardío? Podría parecerlo, por su insistencia sobre su respeto para las autoridades. De otro modo, el énfasis puesto sobre el abstenerse de robar parece extraño en una secta así.

46. Me atrevo a pensar que incluso el obispo Lightfoot pone demasiado énfasis en la afinidad con el Fariseísmo. Puedo descubrir muy pocas huellas de Fariseísmo en el sentido distintivo del término. Incluso sus lavamientos frecuentes tenían un objeto diferente de los de los fariseos.

47. Por una razón similar, y en orden a «no afrontar los rayos de la luz divina» —ya que la luz era un símbolo, si no la emanación de la Divinidad—, se cubrían en estas circunstancias con el manto, que era su vestido ordinario en invierno.

agua limpia, no sólo antes de sus comidas sacrificiales, sino al entrar en contacto incluso con un esenio de grado inferior y después de las necesidades naturales. Su indudable negación de la resurrección del cuerpo parece sólo la consecuencia lógica de ello. Si el alma era una substancia de éter sutilísimo, atraída por alguna especie de seducción o encanto al cuerpo, que era su prisión, el restaurar lo que, siendo material, era en sí impuro, no podía dar lugar a un estado de perfección. Y, realmente, lo que hemos llamado Judaísmo exagerado de la secta —su rígida abstinencia de toda comida prohibida, y peculiar observancia del sábado— puede haber tenido el mismo objeto, o sea, el tender hacia un purismo externo, que el legislador divino habría introducido, pero que los que estaban orientados hacia la carne no podían recibir. De ahí, pues, la estricta separación de la orden, sus grados, su disciplina rigurosa, así como su abstinencia de vino, carne y toda clase de ungüentos, de todo lujo, incluso de los oficios que los habrían estimulado, y de todo vicio. Este objetivo de pureza externa explica muchos de los arreglos externos, tales como que su labor era de la clase más simple, y el que la propiedad en la orden fuera en común; quizá, también, lo que pueden parecer ordenanzas más éticas, tales como la repudiación de la esclavitud, su negativa a tomar un juramento, e incluso su escrupulosa insistencia en la verdad. Los vestidos blancos que siempre llevaban parecen haber sido un símbolo de la pureza que perseguían. Para este propósito se sometían no sólo a un ascetismo estricto, sino a una disciplina que daba a los encargados o superiores autoridad para expulsar a los ofensores, aun cuando al hacerlo virtualmente les condenaban a la muerte por hambre, puesto que los que habían entrado en la orden se habían juramentado de modo terrible a no participar de comida alguna que no hubiera sido preparada por sus «sacerdotes».

En un sistema así no había lugar, naturalmente, para un sacerdote aarónico, o sacrificios de sangre. De hecho repudiaban los dos. Sin rechazar de modo formal el Templo y sus servicios, no había lugar en sus sistemas para ordenanzas así. Enviaban ofrendas de acción de gracias al Templo, ciertamente, pero ¿qué parte tenían en sacrificios de sangre y en el ministerio aarónico, que constituían las actividades principales del Templo? Sus «sacerdotes» eran sus panaderos y presidentes; sus sacrificios, los de la comunión; sus comidas, sagradas de pureza. Está completamente de acuerdo con esta tendencia lo que leemos en Filón, que, en su diligente estudio de las Escrituras, adoptaban principalmente el modo alegórico de interpretación (Ed. Mang. ii. p. 458).

No tenemos por qué maravillarnos de que judíos como Josefo y Filón, y paganos como Plinio, se sintieran atraídos por esta secta elevada y apartada del mundo. Aquí había unos 4.000 hombres que a propósito se separaban no sólo de todo lo que hacía la vida agra-

dable, sino de todo lo que les rodeaba; que, después de pasar por un noviciado largo y estricto, se contentaban viviendo bajo la regla más rígida, obedientes a sus superiores; que renunciaban a todas sus posesiones, así como a sus ingresos de su trabajo cotidiano en los campos, o de sus simples oficios; que tenían todas las cosas en común, hospedaban a los extraños, cuidaban a sus enfermos y cuidaban a sus ancianos como si fueran sus propios padres, y eran caritativos con todos los hombres; que renunciaban a todas las pasiones animales, evitaban la ira, comían y bebían en moderación estricta, no acumulaban ni riquezas ni posesiones, llevaban los vestidos blancos más simples hasta que estaban gastados; repudiaban la esclavitud, los juramentos, el matrimonio; se abstenían de la carne y el vino, incluso de las unciones comunes orientales con aceite; usaban lustraciones místicas, tenían ritos místicos y oraciones místicas, una literatura y doctrinas esotéricas; cada una de cuyas comidas era un sacrificio y cada acto era de negación a sí mismos; que, además, eran estrictamente honrados, veraces, rectos, virtuosos, castos y caritativos; en resumen, cuya vida significaba, positiva y negativamente, una purificación continua del alma por la mortificación del cuerpo. Para los observadores asombrados, este modo de vida se volvía aún más sagrado por doctrinas, una literatura y un poder mágico conocido sólo por los iniciados. Sus condiciones misteriosas los hacían conocedores de los nombres de los ángeles, por medio de los cuales, sin duda, podían emprender un conocimiento teosófico, comunión con el mundo de los ángeles, y el poder de emplear sus servicios. Sus purificaciones constantes, y el estudio de sus escritos proféticos, les daba el poder de predicción (Jos. Guerra ii. 8, 12; comp. Ant. xiii. 11. 2; xv. 10. 5; xvii. 13. 3). Los mismos escritos místicos revelaban los remedios concretos de las plantas y piedras para la salud del cuerpo,[48] así como de lo que se necesitaba para la curación de las almas.

Merece especial noticia el que este intercambio con los ángeles, esta literatura tradicional secreta, y su enseñanza respecto a remedios misteriosos en plantas y piedras, es mencionado con cierta frecuencia en la literatura apocalíptica conocida como los «escritos pseudoepigráficos». Limitándonos a los documentos indudablemente judíos y precristianos,[49] sabemos el desarrollo que recibió la doctrina de los ángeles, tanto en el libro de Enoc (a la par en su primera porción y en la última) (caps. xxxi-lxxi.) como en el libro de los Jubileos,[50] y que los «videntes» recibieron instrucciones y revelacio-

48. No puede haber duda de que estas curas de los esenios eran mágicas, y su conocimiento de remedios, esotérico.

49. El obispo Lightfoot se refiere a una parte de los libros de la Sibila, que parece de paternidad cristiana.

50. Comp. Lucius, Essenismus, p. 109. Este folleto, el último sobre el tema, aunque interesante, añade poco a nuestro conocimiento.

nes angélicas. La enseñanza típicamente rabínica sobre estos temas es presentada plenamente en otra parte del libro.[51] Aquí sólo queremos hacer notar especialmente que en el libro de los Jubileos (cap. x) se representa a los ángeles enseñando a Noé todos «los remedios del herbario para las enfermedades» (comp. también el Sepher Noach en Jellinek: Beth. ha-Midr. part. iii., pp. 155, 156), mientras que en el último Pirqé del rab. Eliezer (c. 48) se dice que esta instrucción fue dada a Moisés. Estos dos puntos (relación a los ángeles, y conocimiento del poder medicinal de las plantas, sin hablar de visiones y profecías) parecen relacionar los escritos secretos de los esenios con esta literatura «externa» que en los escritos rabínicos es conocida como *Sepharim haChitsonim*, «escritos externos». El punto es de gran importancia, como se verá a continuación.

No se necesita demostrar que un sistema que parte del desprecio al cuerpo y todo lo que es material; que en alguna manera identifica la manifestación divina con el Sol; niega la resurrección, el sacerdocio del Templo y los sacrificios; predica la abstinencia de carnes y del matrimonio; decreta una separación tan completa de todo lo que le rodeaba, que el mero contacto con ello contaminaba, y sus adherentes preferían perecer de hambre antes que participar en las comidas del mundo exterior; que, además, no contenía ningún rastro de elementos mesiánicos —en realidad, no había lugar para ellos—, no podía tener ninguna conexión con el origen del Cristianismo. Es igualmente cierto que, con respecto a la doctrina, vida y culto, realmente se hallaba fuera del Judaísmo, tal como lo representan o bien los fariseos o los saduceos. La cuestión referente al punto del cual se derivaron los elementos extraños que eran sus características distintivas, ha sido discutido de modo tan erudito, que sólo podemos hacer constar las conclusiones a que se ha llegado. De las dos teorías, una de las cuales hace llegar el Esenismo a los Neo-Pitagóricos (Zeller, Philosophie d. Griechen, ed. 1881, iii. pp. 277-337), y la otra a orígenes persas,[52] la última parece la mejor establecida, sin negar la posibilidad de influencias neo-pitagóricas. A la base de argumentación en favor del origen oriental del Esenismo,[53] en sus rasgos característicos, se puede añadir esto: que la Angelología judía, que jugó un papel tan importante en el sistema, se derivó de fuentes caldeas y persas, y quizá también la noción curiosa de que el conocimiento de los medicamentos, originalmente derivados por Noé de los ángeles, llegó a los egipcios principalmente a través

51. Ver Apéndice XIII sobre la Angelología, Satanología y Demonología de los judíos.

52. Así, el obispo Lightfoot, en su excelente tratamiento de todo el tema en su Commentary on the Ep. to the Colossians.

53. Por el obispo Lightfoot, u.s. pp. 382-396. En general prefiero en muchos puntos —tales como la conexión entre el Esenismo y el Gnosticismo, etc.—, simplemente, remitir a los lectores a la obra clásica del obispo Lightfoot.

de los libros de magia de los caldeos[54] (Sepher Noach ap. Jellinek iii. p. 156).

Cuando llegamos a la conclusión de estas investigaciones, estamos preparados para entrar en la cuestión del origen y significado del nombre de los esenios, cuestión importante no sólo en sí, sino con referencia a la relación de la secta con el Judaísmo ortodoxo. Las dieciocho o diecinueve explicaciones propuestas de un término, que hay que admitir, indudablemente, es de etimología hebrea, proceden a base de la idea de su derivación de algo que implica alabanza a la secta, siendo las dos que son menos objetables las que explican el nombre como equivalente, o bien de «piadosos», o bien de «silenciosos». Pero contra todas estas derivaciones hay la objeción evidente de que los fariseos, que habían moldeado el lenguaje teológico y que tenían el hábito de dar los nombres más ásperos a los que diferían de ellos, ciertamente no habrían concedido un título que implicara encomio a una secta que, en principio y prácticas, se hallaba enteramente fuera, no sólo de su modo de ver, sino incluso de la Sinagoga. Además, y si ellos hubieran dado un nombre elogioso a la secta, es de suponer que no habrían guardado, respecto a sus doctrinas y prácticas, un silencio que sólo es interrumpido por alusiones escasas e indirectas. Con todo, cuando lo examinamos, el origen y significado del nombre parecen implicados en su misma posición hacia la Sinagoga. Eran la única secta real, aparte de los estrictamente extraños, y su nombre «esenios» (*'Εσσηνοί, 'Εσσαῖοι*) parece el equivalente griego de los *Chitsonim* (חיצונים), «los de fuera». Incluso la circunstancia de que el hacha o la pala (*ἀξινάριον*) que todo novicio recibía, tenía por equivalente rabínico la palabra *Chatsina*, lo cual no carece de significado. Lingüísticamente, las palabras *Essēnoi* y *Chitsonim* son equivalentes, según se admite de designaciones similares *Chasidim* (חסידים) y *Asidaioi* (*'Ασιδαῖοι*). Porque al traducir el hebreo al griego, la *ch* (ח) con frecuencia es omitida o representada por un *spiritus lenis* al comienzo, mientras que «con relación a las vocales no se ha establecido ninguna regla clara» (Deutsch, Remains, pp. 359, 360). Como bastará con un ejemplo, seleccionamos un caso en que ocurre exactamente la misma transmutación de los dos sonidos vocales: el de la rabínica «Abhginos» (אבגינוס) para el griego (*εὐγενής*) Eugenēs («bien nacido»).[55]

54. En lo que refiere a la conexión entre los Esenios y la secta de ascetas conocida como *Therapeutae*, Lucius niega radicalmente la existencia de tal secta así como la paternidad literaria atribuida al filósofo judío Filón de la obra *Vida Contemplativa*. Este punto de vista defiende el diccionario biográfico de *Smith* y Wace en su art. Filón, demostrando que los Therapeutas no eran una "secta" sino únicamente un círculo esotérico de los judíos de Alejandría.

55. Se pueden citar otros ejemplos, como Istagioth (אסטגיות) = *στέγη*, techo o tejado; Istuli (אסטולי) = *στήλη*, un pilar; Dikhsumini (דכסומני) = *δεξαμενη*, cisterna.

La derivación del nombre *Esenios*, que expresa de modo estricto el carácter y posición de la secta con relación al ortodoxo judaico, y en realidad es la forma griega del término hebreo para «extraños», «los de fuera», puede confirmarse de otras maneras. Ya se ha dicho que no hay afirmación directa referente a los esenios en los escritos rabínicos. Ni tiene por qué sorprendernos cuando recordamos la repugnancia que sentían los rabinos a referirse a sus contrarios, excepto en la controversia real; y que, cuando el tradicionalismo quedó reducido a la escritura, los esenios, una secta judaica, ya habían dejado de existir. Algunos de sus elementos habían pasado a la Sinagoga, influyendo en su enseñanza general (con respecto a la Angelología, magia, etc.), y contribuyeron grandemente a la dirección mística que luego halló expresión en lo que conocemos como la *Cábala*. Pero el movimiento general había pasado más allá de los límites del Judaísmo y aparecía en algunas formas de herejía gnóstica. Mas hay referencias rabínicas a los *Chitsonim* que parecen identificarlos con la secta de los esenios. Así, en un pasaje (Megill. 24 *b*, lín. 4 y 5 desde abajo) se mencionan juntas ciertas prácticas de los saduceos y de los Chitsonim, y es difícil ver a quién podría referirse de no ser a los esenios. Así, la Mishnah empieza prohibiendo la lectura pública de la Ley por los que no visten un vestido de color, sino sólo blanco. Además, se hace la curiosa afirmación de que el estilo de los «Chitsonim» era cubrirse las filacterias de oro, una afirmación inexplicada en la Gemara, e inexplicable, a menos que veamos en ella una alusión a la práctica de los esenios de dirigir el rostro hacia el Sol naciente en sus plegarias matutinas.[56] También sabemos con qué acerbidad denunciaban los rabinos el uso de los escritos externos (los *Sepharim haChitsonim*), hasta el extremo de excluir de la vida eterna a los que los estudiaban (Sanh. x. 1). Pero uno de los hechos mejor comprobados referente a los esenios es que poseían escrituras sagradas secretas «exteriores» a las propias, que ellos guardaban con especial cuidado. Y aunque no se mantiene que los Sepharim haChitsonim fueran escritos exclusivamente esenios,[57] estos otros escritos tienen que haber sido in-

56. La práctica de empezar las oraciones antes de salir el sol, y terminarlas cuando acababa de salir, parece que pasó de los esenios a una parte de la misma Sinagoga, y se alude a la misma directamente como una característica de los llamados *Vethikin*, Ber. 9 *b*; 25 *b*; 26 *a*. Pero otra peculiaridad sobre ellos, notada en Rosh haSh. 32 *b* (la repetición de todos los versículos en el Pentateuco que contienen el testimonio de Dios en la llamada *Malkhiyoth*, *Zikhronoth* y *Shophoroth*), muestra que éstos no eran esenios, puesto que estas prácticas rabínicas tienen que haber sido extrañas a su sistema.

57. En Sanh. 100 *b* son explicados como «los escritos de los saduceos», y por otro rabino como «el Libro de Sirac» (Ecclesiásticus en los Apócrifos). Hamburger, como en otras ocasiones, hace afirmaciones que no se pueden defender (Real-Wörterb. ii. p. 70). Jer. Sanh. 28 *a* explica: «Estos libros de Ben Sirac y de Ben La'nah' —el último aparentemente también un libro apócrifo, tal como la Midr. Kohel (ed. Varsov.

cluidos entre ellos. Ya hemos visto la razón para la creencia de que incluso la llamada literatura pseudoepigráfica, especialmente obras como el Libro de los Jubileos, estaba teñida de ideas esenias; de no ser que, realmente, quizá en otra forma que la presente, parte de la misma fuera efectivamente esenia. Finalmente, hallamos lo que nos parece todavía otra alusión indirecta (en Sanh. x. i) a las prácticas esenias, similar a la que ya hemos mencionado (Meg. 24 *b*). Porque inmediatamente después de consignar a la destrucción a todos los que niegan que había prueba en el Pentateuco para la resurrección (evidentemente los saduceos), a los que negaban que la Ley era del cielo (los Minim, o herejes; probablemente los judíos cristianos), y a todos los «epicúreos» materialistas,[58] el mismo castigo es asignado a los que «leen escritos externos» *(Sepharim haChitsonim)* y los que «susurran» (una fórmula mágica) «sobre una herida».[59] Tanto el Talmud de Babilonia como el de Jerusalén (Sanh. 101; Jer. Sanh. p. 28 *b*) ofrecen una explicación extraña de esta práctica; quizá porque no entendían o no querían entender la alusión. Pero a nosotros nos parece por lo menos significativo el que, como en el primer ejemplo citado, la mención de los Chitsonim vaya unida a la condenación del uso exclusivo de vestidos blancos en el culto, que sabemos había sido una peculiaridad de los esenios, lo mismo que la condenación del uso de escritos de los Chitsonim con la de curas mágicas.[60]

Al mismo tiempo, tenemos que insistir en que estas alusiones son esenciales para nuestro argumento, puesto que los que han dado otra derivación distinta de la nuestra del nombre de esenios, dicen que no les es posible hallar en los antiguos escritos judíos ninguna referencia de confianza a la secta.

En un punto, por lo menos, nuestra encuesta de los tres «partidos» no puede dejar duda alguna. Los esenios nunca podrían haber-

---

iii., p. 106 *b*)— consideran el "libro de Ben Tagla".» «La 'nah'» y «Tagla», difícilmente pueden ser nombres simbólicos. Por otra parte, no puedo estar de acuerdo con Fürst (Kanon d. A. T., p. 99), que los identifica con Apolonio de Tiana y Empédocles. El doctor Neubauer sugiere que Ben La'nah' puede ser una corrupción de los Oráculos de la Sibila.

58. Los «epicúreos» o «librepensadores» se dice que son los que hablan de modo despectivo de las Escrituras, o de los rabinos (Jer. Sanh. 27 *d*). En Sanh. 38 *b* se hace una distinción entre «extraños» (paganos) epicúreos y epicúreos israelíticos. Con los últimos no era prudente entrar en discusiones.

59. En el Talm. de Jer. y el Talm. de Bab. esto va unido con «escupir», que era un modo de curar usual en aquel tiempo. El Talmud prohíbe la fórmula mágica sólo en conexión con este «escupir», y esto por la curiosa razón de que el Nombre divino no es mencionado mientras se «escupe». Pero mientras en el Talm. Bab. la prohibición se aplica contra los que «escupen» antes de pronunciar la fórmula, en el Talm. Jer. es después de pronunciarla.

60. El obispo Lightfoot ha mostrado que las curas de los esenios eran mágicas (u.s., pp. 91 y ss. y p. 377).

se sentido atraídos, fuera a la persona o a la predicación de Juan el Bautista. De modo similar, los saduceos, una vez conocieron su carácter y objetivo real, habrían vuelto la espalda a un movimiento que no podía despertar simpatía en ellos, y sólo podían mostrar interés si hubiera amenazado poner en peligro su clase al despertar el entusiasmo popular y con ello levantar las sospechas de los romanos. Para los fariseos había implicadas cuestiones de dogma, ritual y aun de importancia nacional, que hacían de la mera posibilidad de lo que Juan anunciaba una cuestión de capital importancia. Y aunque juzgamos que el informe que llevaron a Jerusalén los primeros fariseos que escucharon a Juan (Mateo 3:7) —sin duda detallado y exacto—, y que llevó a despachar a la delegación, les predispondría totalmente contra el Bautista, sin embargo les correspondía, como líderes de la opinión pública, el adquirir más datos sobre el mismo, no sólo para determinar de modo preciso su propia relación al movimiento, sino para poder dirigir de modo efectivo la de los demás.

III

El doble testimonio de Juan. El primer sábado del ministerio de Jesús. El primer domingo. Los primeros discípulos

Juan 1:15-21

Los cuarenta días que habían pasado desde que Jesús había ido a él, tienen que haber sido para el Bautista un período de avivamiento del alma, de desarrollo para su entendimiento y de decisión sazonada. Vemos esto en su testimonio más enfático de Cristo; en su más plena comprensión de aquellas profecías que habían formado la garantía y sustancia de su Misión; pero especialmente en la negación propia más completa, que le había llevado a tomar una posición más humilde todavía, y de buena gana reconocer que su tarea de mensajero llegaba a su fin, y que lo que quedaba tenía que ser para indicar, a los suyos más cercanos y a aquellos que habían bebido más profundamente de su espíritu, a Aquel que había llegado. Y ¿cómo podía ser de otro modo? En su primer encuentro con Jesús junto al Jordán, había sentido la aparente incongruencia de bautizar a uno de quien era él que tenía necesidad de ser bautizado. Con todo, esto, quizá, más porque él se había mirado a sí mismo a la luz del resplandor de Cristo, que por haber mirado a Cristo mismo. Lo que Juan necesitaba no era ser bautizado, sino aprender que le correspondía a Cristo cumplir toda justicia. Ésta fue la primera lección. La siguiente, y que completaba la anterior, vino cuando, después del Bautismo, los cielos se abrieron, descendió el Espíritu y la Voz divina del testimonio indicó y explicó la señal prometida

(Juan 1:33). Le dijo que la obra que él había empezado en obediencia de fe había alcanzado la realidad del cumplimiento. La primera era una lección sobre el Reino; la segunda sobre el Rey. Y entonces Jesús le dejó, y fue llevado por el Espíritu al desierto.

¡Habían pasado cuarenta días, desde entonces, con estos sucesos, la visión, las palabras siempre presentes en su mente! Tuvo que ser un impulso poderosísimo; es más, una llamada directa desde arriba, lo que primero llevó a Juan desde la preparación de su vida de comunión solitaria con Dios a la tarea de preparar a Israel para aquello que él sabía estaba preparándose para ellos. Él había entrado en la tarea, no sólo sin hacerse ilusiones, sino con un olvido tan completo de sí mismo, que sólo podía ser obrado por la más profunda convicción de la realidad de lo que anunciaba. Conocía a aquellos a quienes tenía que hablar: los intereses dominantes, el embotamiento espiritual, los pecados de la multitud; la hipocresía, la irrealidad, la impenitencia interna de sus líderes espirituales; lo torcido de su dirección; lo vacío y engañoso de su confianza como descendientes de Abraham. Veía bien claro cuál era su carácter real, y sabía cuál era el fin de todo ello: que el hacha estaba puesta al tronco del árbol infecundo, y que el terrible bieldo aventaría el tamo separándolo del trigo. Y, con todo, predicaba y bautizaba, porque en lo profundo de su corazón tenía la convicción de que había un Reino que se iba acercando y un Rey que venía. Cuando juntamos los elementos de esta convicción, los hallamos principalmente en el libro de Isaías. Sus palabras e imágenes, y especialmente la carga de su mensaje, habían sido sacadas de estas profecías.[1] En realidad, su mente parece saturada de ellas; tienen que haber formado su propia formación religiosa; y eran la preparación para su obra. Esta colección de los rayos de luz y gloria del Antiguo Testamento en el crisol de la profecía evangélica había prendido fuego en su alma. No es de extrañar que, retrayéndose igualmente del externalismo de los fariseos y del purismo meramente material de los esenios, predicara una doctrina muy diferente: la del arrepentimiento interior y la renovación de la vida.

1. Keim insiste sobre esto en su hermoso bosquejo sobre el Bautista. ¡Ojalá que Keim hubiera conocido al Maestro en la gloria de su Divinidad, como entendió al precursor en la hermosura de su humanidad! Para mostrar hasta qué punto la enseñanza del Bautista estaba saturada de imágenes y pensamientos de Isaías, comp. no sólo Isaías 40:3, como la carga de su misión, sino de sus imágenes (según Keim): Generación de víboras, Isaías 59:5; plantar por el Señor, Isaías 5:7; árboles, 6:13; 10:15, 18, 33; 40:24; fuego, 1:31; 9:18; 10:17; 5-24; 47:14; suelo y bieldo, 21:10; 28:27 y ss.; 30:24; 40:24; 41:15 y ss.; pan y vestido para los pobres, 58:7; granero, 21:10. Además de éstas, la referencia a Isaías en su Bautismo (Isaías 52:15; 1:16), y la del Cordero de Dios, verdaderamente muchas otras de carácter más indirecto se le ocurrirán al lector. De modo similar, cuando nuestro Señor quiso más adelante instruirle en la hora de su perplejidad (Mateo 11:2), Jesús indica como solución de sus dudas las bien conocidas profecías de Isaías (Isaías 35:5, 6; 61:1; 8:14, 15).

Había un cuadro que se reflejaba de modo más brillante en aquellas páginas de Isaías. Era el del Ungido, Mesías, Cristo, el representante israelita, el sacerdote, rey y profeta (Isaías 9:6 y ss.; cap. 11; cap. 42; cap. 52:13 y ss. [iii.]; 61, etc.), en quien la institución y significado sacramental del Sacerdocio y de los sacrificios hallaba su cumplimiento (Isaías cap. 53). En su anuncio del Reino, en su llamada al arrepentimiento interior, incluso en su simbólico Bautismo, esta gran personalidad se hallaba siempre delante de la mente de Juan como una figura que hacía sombra y dominaba todo el fondo. El cuadro de Isaías del «Rey en su hermosura», la visión de «la tierra dilatada» (Isaías 33:17),[2] eran para él una realidad, de la cual el saduceo y el esenio no tenían concepción, y el fariseo sólo una idea tergiversada. Esto también explica que el mayor nacido de mujer fuera también el más humilde, el más retirado, el que más se negaba a sí mismo. En un cuadro como el que cumplía su visión no había lugar para sí mismo. Junto a una figura así todo lo demás aparecía en su pequeñez real, y, verdaderamente, parecía, en el mejor de los casos, como las sombras proyectadas por su luz. Tanto más la mera sugerencia por parte de la delegación de Jerusalén, inquiriendo si quizá era el Cristo, debe de haberle parecido blasfemia, ante la cual, como para protegerse, contestó que a él apenas le correspondía cumplir el oficio más vil de esclavo. Él no era Elías. Incluso el hecho de que Jesús, después, en un lenguaje significativo, indicó la posibilidad de que éste viniera a Israel (Mateo 11:14), demuestra que él no pretendía serlo (según señala Keim); que ni aun era un profeta. Él no profesaba tener visiones, revelaciones, mensajes especiales. Todo lo demás quedaba absorbido en el gran hecho: era sólo la voz de uno que clamaba: «¡Preparad el camino!» Visto especialmente a la luz de aquellos tiempos de autoglorificación por todas partes, esto no da la impresión del relato ficticio de una misión ficticia; ni fue tal la profesión de un impostor, un asociado en un complot o un entusiasta. Había una realidad profunda de convicciones absorbentes que subyacían en una misión tan abnegada.

Y todo esto tiene que haber madurado durante los cuarenta días de solitud probablemente relativa,[3] sólo aliviada por la presencia de aquellos «discípulos» que, compartiendo su misma esperanza, se habrían reunido junto a él. Lo que habían visto y lo que habían

2. No puedo estar de acuerdo con Mr. Cheyne (Prophecies of Is., vol. i., p. 183) de que no hay una referencia mesiánica aquí. Puede no serlo en el sentido más literal «*personalmente* mesiánica»; pero sin duda esta presentación ideal de Israel en la perfección de su reinado y la gloria de su felicidad, es uno de los cuadros mesiánicos más plenos (comp. v. 17 hasta el fin).

3. En un capítulo previo hemos sugerido que el Bautismo de Jesús había tenido lugar en Betábara, esto es, el extremo norte de la actividad del Bautista, y probablemente cerca del final de su ministerio bautismal. No es posible en este lugar dar razones de esta opinión. Pero el lector hallará comentarios sobre ello en Keim, i. 2., p. 524.

oído le devolvían a lo que él había esperado y creído. No sólo lo habían cumplido, lo habían transfigurado. No que ello, probablemente, se mantuviera siempre a la misma altura que había alcanzado. No era en la naturaleza de las cosas que sucediera así. Con frecuencia, cuando empezamos a subir, obtenemos un vistazo, que después se esconde de nosotros en nuestro laborioso esfuerzo por ir subiendo, hasta que alcanzamos la cumbre suprema. Mental y espiritualmente podemos alcanzar casi en seguida resultados, muchas veces perdidos luego, hasta que de nuevo los aseguramos mediante larga reflexión, o en el curso de un penoso desarrollo. Esto, en cierta medida, explica la plenitud del testimonio de Juan sobre el Cristo como «el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo», en que ya al principio nos hallamos casi en la meta de la enseñanza del Nuevo Testamento. Explica también aquella lucha final de dudas y temor, cuando el cansado luchador se echó en busca de refrigerio y fuerza, a la sombra de aquellas profecías que al comienzo le habían llamado a la pelea. Pero durante estos cuarenta días, y en los primeros encuentros con Jesús que siguieron, todo se hallaba bañado en la luz matutina de aquella visión celestial, y esta divina verdad debilitó en él los ecos de todas aquellas profecías que durante treinta años habían sido cual dulce música para su alma.

Y ahora, al final de aquellos últimos cuarenta días, simultáneamente con la gran tentación final de Jesús,[4] que tiene que haber resumido todo lo que había precedido en los días previos, vino la hora de la tentación de Juan por la delegación de Jerusalén.[5] Se le acercó con suavidad, como la brisa fresca que aviva las brasas y hace subir la llama, no como el huracán asolador que se abatió sobre el Maestro. Para Juan, como para nosotros ahora, se trataba sólo de comunión de sus sufrimientos, que Juan llevó al resguardo de la gran Roca, contra la cual ya se había amainado su intensidad. Con todo, era una tentación verdadera, en que la provocación venía en forma de grados sucesivamente inferiores de afirmación personal, allí donde lo único que cabía era el negarse a sí mismo de modo total. Cada sugerencia de un papel inferior (como las tentaciones de Cristo) marcaba una medida incrementada de tentación, ya que se iba acercando cada vez más a lo humano en su misión. Y la tentación llegó a su colmo cuando, después de la victoria final, vino el natural desafío a su autoridad, por lo que hacía y decía. Ésta fue la pregunta, entre todas las demás, que en todo momento, desde el comienzo de su misión hasta el momento de su muerte, tenía que costarle

4. Esto, naturalmente, suponiendo que el Bautismo de Jesús hubiera tenido lugar en Betábara, y desde donde había poca distancia hasta el «desierto», al cual Jesús había sido llevado. Es difícil ver por qué, en cualquier otro caso, Jesús regresó a Betábara, pues evidentemente no fue por amor a ningún intercambio personal con Juan.

5. Esto lo sugiere con palabras hermosas el Canon Westcott en su Commentary sobre este pasaje.

más contestar, puesto que no sólo tocaba su conciencia, sino la misma base de su misión, es más, su vida. Que era la mayor tentación lo evidencia el que, en la hora de su mayor soledad y depresión, formó la lucha final de Juan, en la que se detuvo por un tiempo, como Jacob en su lucha con el ángel, aunque, como él, Juan tampoco falló. Porque ¿cuál era el significado de esta pregunta que los discípulos de Juan hicieron a Jesús: «Eres tú aquel que había de venir, o esperaremos a otro», sino la de su propia garantía y autoridad por lo que había dicho y hecho? Como en la primera ocasión de su prueba en Betábara, venció. En la primera tentación, por la humildad de su sinceridad intensa; en la segunda, por la absoluta simplicidad de su propia convicción experimental; la primera, por lo que había visto; la segunda, por lo que había oído referente al Cristo en las riberas del Jordán. Y así, aunque quizá «de lejos», tiene que ser para nosotros en tentaciones semejantes.

No obstante, a nuestro modo de ver, y no imputando sin necesidad malicia premeditada a la delegación farisaica, sus preguntas parecían naturales. Después de su negativa previa de que era el Mesías, hecha al principio de su predicación (Lucas 3:15), de lo cual en Jerusalén debían tener conocimiento, la sugerencia de su mesianidad —no hecha de modo expreso, pero suficientemente implicada para recibir la negativa más enérgica según muestra el lenguaje usado por san Juan—,[6] sólo podía tratarse ahora de una tentativa. El mismo resultado obtuvieron con la pregunta de si era «Elías». No obstante, teniendo en cuenta lo que sabemos sobre las expectativas judías acerca de Elías, y que su apariencia era siempre fácilmente reconocida,[7] esto también es poco probable que fuera dicho de modo literal, sino más bien como base para seguir preguntando sobre el objetivo y garantía de su misión. De ahí que el que Juan negara estas pretensiones no es aclarado satisfactoriamente por las explicaciones comunes de que negó que era Elías en el sentido de no ser lo que los judíos esperaban como Precursor del Mesías: el Elías real, idéntico al de los días de Acab; o bien, el que negara serlo en el sentido de las esperanzas peculiares judaicas adheridas a su reaparición en los «últimos días». Era verdadero, ciertamente, que, como fue predicho en el anuncio angélico (Lucas 1:17), él había sido enviado «en el espíritu y poder de Elías», esto es, con el mismo objetivo y las mismas cualificaciones. De modo similar, es verdad que, en su triste mirada retrospectiva al resultado de la misión de Juan, y la perspectiva de su propio fin, el Salvador dijo de él: «Elías en

6. «Confesó, y no negó» (Juan 1:20). El Canon Westcott indica que «la combinación de un positivo y un negativo tiene por objeto "expresar la plenitud de la verdad", y que "el primer término marca la prontitud de su testimonio, el segundo su carácter de completo"».

7. Ver Apéndice VIII: «Tradiciones rabínicas sobre Elías, el Precursor del Mesías.»

verdad vino», pero «no le reconocieron, sino que hicieron con él todo lo que quisieron» (Marcos 9:13; Mateo 17:12). Pero de este mismo reconocimiento y aceptación por parte de los judíos dependía el que él fuera Elías para ellos, que «volviera los corazones de los padres a los hijos, y a los desobedientes a la sensatez de los justos», y así «restaurara todas las cosas». Entre el Elías del reino de Acab, y el de los tiempos mesiánicos se hallaba el abismo de una dispensación completamente distinta. El «espíritu y poder de Elías podía restaurar todas las cosas» porque era la dispensación del Antiguo Testamento, en la cual el resultado era exterior y por medios externos. Pero «el espíritu y poder» del Elías del Nuevo Testamento, que tenía que realizar la restauración interior por medio de la aceptación penitente del Reino de Dios en su realidad, sólo podía realizar este objetivo si «ellos lo recibían» —si «ellos le reconocían»—. Y, según su modo de ver, y mirando alrededor y hacia adelante, lo mismo en la realidad última, aunque lo era en lo divino, él no era realmente el Elías para Israel —y éste es el significado de las palabras de Jesús: «Y si queréis recibirlo, él es Elías, el que había de venir» (Mateo 11:14).

Más natural todavía parece la tercera pregunta de los fariseos — en realidad, casi verdadera— sobre el Bautista: «¿Eres tú el profeta?» La referencia, aquí, es indudablemente a Deuteronomio 18:15, 18. No que se esperara la reaparición de Moisés el legislador. Pero como la predicción del capítulo dieciocho del Deuteronomio, especialmente cuando era tomada en conexión con la promesa (Jeremías 30:31 y ss.) de un «nuevo pacto» con «una nueva ley» escrita en los corazones del pueblo, implicaba un cambio a este respecto, era natural que hubiera sido esperado en los días mesiánicos, mediante la intervención de «este profeta».[8] Incluso las diversas opiniones mencionadas en la Mishnah (Enduy. viii. 7) acerca de cuáles habían de ser las funciones reformadoras y legislativas de Elías demuestran que estas expectativas estaban relacionadas con el Precursor del Mesías.

Pero al margen de cuáles hubieran sido las ideas de la embajada judía sobre la abrogación, renovación y cambio de la Ley[9] en los tiempos mesiánicos, el Bautista rechazó la sugerencia de que él era «el profeta» con la misma energía con que había rechazado el ser Cristo o Elías. Y tal como notamos, como resultado de aquellos cuarenta días de comunión, una humildad y abnegación más profundas

8. ¿Puede aplicarse la referencia de Esteban en su discurso (Hechos 7:37) a esta alteración esperada de la Ley? En todo caso, Esteban está enseñando, en su defensa, la abolición de la dispensación del Antiguo Testamento por parte de Jesús. Lo notable es que Esteban no niega el cargo, y que lo que dice es que los judíos obraron mal resistiendo la autoridad de Jesús (vv. 51-53).

9. Para las ideas judaicas sobre la Ley en los tiempos mesiánicos, ver Apéndice XIV, «La Ley en los días mesiánicos».

por parte del Bautista, también nos damos cuenta de una intensidad y derechura aumentada en el testimonio que da ahora de Cristo ante los emisarios de Jerusalén (Juan 1:22-28): «Es una voz a la que hay que escuchar, no hacer preguntas»; y es claro e indudable que lo que dice es: «El que ha de venir, ha llegado.»[10]

La recompensa por haber vencido la tentación —aunque con ello vino la preparación para un conflicto mucho más arduo (y las dos cosas suelen ir juntas)— la tuvo allí mismo. Después de su pugna victoriosa con el Diablo, los ángeles vinieron para ministrar a Jesús en cuerpo y alma. Pero hubo algo mejor para el fiel testigo Juan que una visión de ángeles como refrigerio. En el mismo día de la tentación del Bautista, Jesús había abandonado el desierto. El día siguiente, Juan vio a Jesús que se dirigía hacia él, y dijo: «¡He aquí el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo!» No podemos dudar que la idea presente aquí en la mente de Juan era la descripción del «Siervo de Jehová» (Isaías 52:13), presentada en Isaías 53. Si en todo momento el Bautista había estado lleno de pensamientos sobre el Reino de Isaías, sin duda en los cuarenta días después de haber visto al Rey tiene que haber amanecido una nueva «aurora» sobre ellos (Isaías 8:20), y el halo de su gloria resplandeció sobre la tan recordada profecía. Siempre ha sido entendida mesiánicamente (Isaías 52:13—53:12); formaba el fundamento del pensamiento mesiánico de los escritores del Nuevo Testamento (comp. Mateo 8:17; Lucas 22:37; Hechos 8:32; 1.ª Pedro 2:22), y la Sinagoga lo leía de la misma manera, hasta que las necesidades de la controversia desviaron su aplicación, no ya de los tiempos, pero sí de la Persona del Mesías.[11] Pero podemos entender cómo en aquellos cuarenta días esta suprema cumbre de la concepción mesiánica de Isaías era la que se destacaba ante su vista. Y lo que él creía, esto es lo que dijo cuando inesperadamente vio a Jesús.

Sin embargo, aun considerando sus palabras como una apelación a la profecía de Isaías, no debemos excluir otras dos referencias de ellas: las del Cordero pascual, y la del sacrificio diario. Éstas son, si no directas, por lo menos implicadas. Porque el Cordero pascual, en un sentido, era la base de todos los sacrificios del Antiguo Testamento, no sólo por su importancia salvadora para Israel, sino como lo que realmente los hacía «la Iglesia»[12] y pueblo de Dios. De ahí que la institución del Cordero pascual, por así decirlo, era am-

10. Estas citas son del archidiácono Watkins en su «Commentary on St. John».

11. De modo manifiesto, cualquier interpretación que se haga de Isaías 52:13—53:12 se aplica a los tiempos mesiánicos incluso si el que sufre, como ahora entiende la Sinagoga, es Israel. En todo caso, ver de este tema las discusiones eruditas y exhaustivas del doctor Pusey en su introducción a la «catena» de interpretaciones judaicas de Isaías 53.

12. A los que niegan al pueblo de Dios bajo el Antiguo Testamento la designación «Iglesia», les recordamos el uso de este término por Esteban en Hechos 7:38.

pliada y aplicada en el sacrificio diario de un cordero, en el cual se mostraba esta doble idea de la redención y la comunión. Finalmente, la profecía de Isaías 53 era la realización completa de estas dos ideas en el Mesías. Y el Cordero pascual, con el sacrificio diario que lo completaba, no podía ser entendido sin esta profecía de Isaías; y esta profecía no podía ser debidamente entendida sin referencia a estos dos grandes tipos. Y aquí es de gran significación un comentario judío con respecto al sacrificio diario (no indicado previamente) que procede del mismo tiempo de Jesús. Este pasaje parece casi una interpretación cristiana del sacrificio. Explica la forma en que los sacrificios de la mañana y de la tarde tenían por objeto expiar, el uno los pecados de la noche, el otro los del día, a fin de dejar a Israel siempre sin culpa delante de Dios; y de modo expreso los adscribe a la eficacia de un Paracleto —ésta es la palabra usada—.[13] Sin seguir más allá este comentario rabínico que extiende su mirada sobre los sacrificios hasta el Cordero pascual, y, más allá del mismo, al ofrecimiento de Isaac por parte de Abraham, que, en el modo de ver rabínico, era el substrato de todos los sacrificios (en i. p. 249), volvemos a su enseñanza sobre el cordero del sacrificio diario. Aquí tenemos la afirmación expresa de que tanto la escuela de Shammai como la de Hillel —esta última de modo más pleno— insisten en la importancia simbólica de este sacrificio con referencia al perdón de los pecados. *Kebhasim* (la palabra hebrea para «corderos») explicaba la escuela de Shammai, «porque, según Miqueas 7:19, suprimen nuestras iniquidades (la palabra hebrea *Kabhash* significa el que suprime)».[14] Todavía más fuerte es la afirmación de la escuela de Hillel, en el sentido de que los corderos sacrificiales fueron denominados *Kebhasim* (de *kabhas*, «lavar») «porque ellos lavan los pecados de Israel» (y esto con especial referencia a Isaías 1:18). La cita que hemos hecho gana interés adicional por la circunstancia de que ocurre en una «meditación» (si podemos llamarla así) para la «nueva luna del mes de la Pascua» (Nisán). En vista de un testimonio tan claro del tiempo de Cristo, sería mejor que se expresaran con más cuidado los que afirman que los sacrificios no tienen nada que ver con el perdón de los pecados, del mismo modo que, en vista de la aplicación que hacen el Bautista y otros escritores del Nuevo Testamento, parece necesaria más modestia en la exégesis por parte de los que niegan las referencias mesiánicas en Isaías.

Si se necesitaran más pruebas de que cuando Juan señalaba a los allí presentes la figura de Jesús que andaba hacia ellos, con las

13. Pesiqta, ed. Buber, p. 61 *b*; comp. más plenamente en Yalkut, p. 248 *d*.
14. Esto aparece más claro en el hebreo, en que las dos palabras («corderos» y «supresores») se escriben exactamente de la misma manera, כבשים. En la derivación de Hillel se identifica con la raíz כבס = כבש.

palabras: «He aquí el Cordero de Dios», significaba más que mansedumbre y humildad, proporcionaría la explicación: «que quita el pecado del mundo». Preferimos la traducción «quita» a «lleva», porque éste es el sentido en que usa la Septuaginta de modo uniforme el término griego. Naturalmente, tal como lo vemos, el quitar presupone el llevar sobre sí mismo el pecado del mundo. Pero no es necesario suponer que el Bautista entendiera claramente la manera en que nuestro Salvador lo realizaría, algo que mucho más adelante, y sólo con resistencia por su parte, entendieron los seguidores del Cordero.[15] Que el Bautista entendía la aplicación del ministerio de Jesús para todo el mundo, es lo único que podemos esperar de uno que había aprendido de Isaías; y que, ciertamente, en una forma u otra, la Sinagoga siempre había creído del Mesías. Lo que era distintivo en las palabras del Bautista parece ser su idea del *pecado* como una totalidad, más bien que pecados: implicando el quitar esta gran barrera que hay entre Dios y el hombre, y el triunfo en esta gran lucha indicada en Génesis 3:15, que el Israel según la carne había fallado en percibir. Y tampoco hemos de dejar de notar aquí la evidencia, no adrede, del origen hebraico del cuarto Evangelio; porque un Evangelio efesio, que data de fines del segundo siglo, no habría colocado en su frontispicio, como el primer testimonio público del Bautista (si realmente lo hubiera presentado en absoluto), una cita de Isaías, y menos aún una referencia sacrificial.

Los motivos que habían hecho regresar a Jesús a Betábara tienen que permanecer en la región indefinida en que los ha dejado la Escritura. Por lo que sabemos, no hubo ninguna entrevista entre Jesús y el Bautista. Jesús no tenía que decirle entonces ni después nada nuevo al Bautista; y, con todo, el día siguiente al día en que Juan había designado ante los presentes a Jesús de esta manera, Jesús estaba allí, y sólo regresó a Galilea al día siguiente. Aquí se nos aparece un objeto definido, por lo menos. Esto no era solamente para llamar a sus primeros discípulos, sino para el necesario descanso del sábado; porque, en este caso, el relato nos proporciona los medios para averiguar los días de la semana en que el suceso tuvo lugar. Sólo tenemos que suponer que la boda de Caná de Galilea era la de una doncella, no una viuda. Las grandes festividades que la acompañaron eran poco probables, según las ideas judaicas, en el caso de una viuda; de hecho toda la *mise en scène* de la boda lo hace

15. Esto responde a la objeción de Keim (i. 2, p. 552), que procede de la suposición de que las palabras del Bautista implican que él conocía meramente el hecho de que Jesús iba a quitar los pecados del mundo, pero no el cómo. Mas sus palabras ciertamente no nos obligan a pensar que él tenía la cruz a la vista. Pero, sin duda, es una idea extraña la de Godet de que con ocasión de su Bautismo, Jesús, como los demás, hiciera confesión de pecados; y que, como no tenía ninguno propio, Él puso delante del Bautista el cuadro del pecado de Israel y del mundo; y que esto había llevado a la designación del Bautista: «El Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo.»

poco probable. Además, si hubiera sido la boda de una viuda, esto (como se verá en seguida) habría implicado que Jesús habría regresado del desierto en el día de sábado, lo cual, como era el día de reposo judío, no puede haber ocurrido. Una costumbre uniforme establecía el día de la boda de una doncella en miércoles, y el de una viuda en jueves.[16] Contando hacia atrás, a partir del día de la boda de Caná, llegamos a los siguientes resultados: La entrevista entre Juan y la delegación del Sanedrín tuvo lugar un jueves. «El día siguiente», viernes, Jesús regresó del desierto de la Tentación, y Juan dio su testimonio de Él como el «Cordero de Dios». El día siguiente, cuando Jesús apareció por segunda vez a la vista, y cuando los dos primeros discípulos se le unieron, era sábado, el día de reposo judío. Fue, pues, sólo el día siguiente, o domingo (Juan 1:43), que Jesús regresó a Galilea,[17] llamando a otros por el camino. «Y al tercer día hubo unas bodas en Caná de Galilea», esto es, el miércoles.[18]

Si agrupamos en estos días los sucesos registrados en cada uno de ellos, dan la impresión de intensificarse en significado. El viernes en que Juan señaló a Jesús como el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo, nos recuerda aquel otro viernes en que se manifestó el impacto pleno del testimonio. El sábado en que por última vez el Bautista vio y dio testimonio de Cristo es simbólico, retrospectivamente, de la antigua dispensación. Parece terminar el ministerio de Juan e inaugurar el de Jesús; es la despedida, por parte de los discípulos de Juan, de lo viejo en busca de lo nuevo. Y luego, el primer domingo, el comienzo del ministerio activo de Cristo, la llamada a los primeros discípulos, el primero de la predicación de Jesús.

Cuando nos lo imaginamos, vemos: en la mañana temprano del día de sábado, Juan estaba junto con sus discípulos que más compartían sus pensamientos y sentimientos. Uno de ellos sabemos que era Andrés (v. 40); y otro, no nombrado, que no puede ser sino el mismo Juan, el discípulo amado.[19] Éstos habían oído lo que su maestro había dicho de Jesús el día anterior. Pero en aquel momento les había parecido a ellos como una figura pasajera. Para oír más acerca de Él, así como en su simpatía más profunda, los dos se habían reunido con su Maestro aquel sábado por la mañana, mientras que los otros discípulos de Juan probablemente estaban ocupados con las cosas y personas que formaban el ambiente de un sábado ju-

16. Las razones de esto se hallan en «Sketches of Jewish Social Life», p. 151.
17. Esto puede ser considerado como otra de las evidencias no propuestas del origen hebraico del cuarto Evangelio. En realidad, podría casi darse como una evidencia de la verdad de todo el relato.
18. ¡Y, con todo, Renan habla de los primeros capítulos del Evangelio de san Juan como noticias esparcidas, sin orden cronológico!
19. Esta reticencia parece ser otra evidencia no propuesta de la paternidad del Evangelio por Juan.

dío corriente.[20] Y ahora esta figura una vez más aparece a la vista. No había con el Bautista sino estos dos. No estaba enseñando ahora, sino aprendiendo, cuando lo intenso y penetrante de su mirada (expresado en el original griego) le impulsa a repetir la expresión de adoración del día anterior, corroborándola. No hubo despedida allí por parte de los dos; quizá no tenían intención de abandonar a Juan. Sólo un impulso irresistible, un instinto celestial, que les manda seguir sus pasos. No necesitaron indicación de Juan, ni llamada de Jesús. Pero, mientras le seguían en modesto silencio, en el alborear de su fe naciente, apenas conscientes del qué y el porqué, Jesús se vuelve. No fue porque Él no lo sabía que les hizo la pregunta, sino porque sabía cuál era el objetivo real y hasta aquí inconsciente de su búsqueda, y con miras a hacerles dar cuenta de lo que buscaban, que les preguntó: «¿Qué buscáis?», pregunta que tuvo una respuesta tan simple, tan real, que lleva consigo su propia evidencia. Él es todavía para ellos el «Rabbí», el título más honroso que pueden hallar, pero que indica todavía el punto de vista estrictamente judío, así como su posición con respecto al «¿Qué buscáis?»[21] Deseaban decir cuál era su objeto, y sólo ponerlo en una forma de máxima humildad, sugerente, más bien que expresiva, y, con todo, apenas se atrevían. Hay correspondencia estricta a lo que ellos piensan en las palabras de Jesús. El mismo hebraísmo de «Rabbí» es contestado con otro hebraísmo: «Venid y ved»;[22] su deseo expresado a medias, medio inconsciente por lo que había implicado en la invitación (según el significado más probable: «Venid y lo veréis») (ver la nota del canón. Westcott).

Era temprano por la mañana —las diez—.[23] Lo que pasó en

20. El griego dice: «Juan estaba de pie, y había con él dos de sus discípulos.»
21. La expresión implica ansiedad, penetración.
22. La fecha precisa del origen de esta expresión no es conocida claramente. Hallamos en ella un triple desarrollo: Rab, Rabbí y Rabban: *amplitudo, amplitudo mea, amplitudo nostra*, que marcan los estadios sucesivos. Como el último de estos títulos fue llevado por el nieto de Hillel (años 30-50 d. de J. C.), es razonable suponer que los dos precedentes eran corrientes una generación o más antes de aquélla. Además, hemos de distinguir el uso original y primitivo del título, cuando sólo se aplicaba a los maestros, y el uso ulterior cuando, como la palabra «doctor», se da de modo indiscriminado a los hombres de letras y estudios. Cuando Jesús recibe la apelación, es en el sentido de «mi Maestro». Y no puede haber dudas razonables de que así era corriente, en general, durante el tiempo a que se refieren los Evangelios y el anterior al mismo. Un título todavía más elevado que ninguno de estos tres parece haber sido «Beribbí» o «Berabbí», por el cual se designa al Rabban Gamaliel en Shabb. 115 *a*. Significa, literalmente, «perteneciente a la casa de un Rabbí», como si dijéramos un Rabbí de Rabbíes. Por otra parte, la expresión «Venid y ved» se halla entre las fórmulas más comunes rabínicas, aunque generalmente relacionada con la adquisición de alguna información especial e importante.
23. La suposición común es que el tiempo debe ser computado conforme al método judaico, en cuyo caso la hora décima representaría las 4 de la tarde. Pero recordando que el día judío terminaba al ponerse el sol, en este caso no es probable que se hubiera dicho «y se quedaron con él aquel día». La interpretación correcta, por

aquel largo día de sábado no lo sabemos, excepto por lo que vino a continuación. Del mismo salieron, no dos aprendices, sino dos maestros, que difundieron lo que habían visto a sus deudos y queridos. La forma del relato y sus mismas palabras dan idea de que los dos fueron cada uno en busca de su hermano, Andrés en busca de Simón Pedro, y Juan, de Jacobo, aunque aquí también, como al comienzo de su historia, la energía presurosa de los hijos de Jonás sobrepasó la quieta intensidad de Juan (v. 41): «Éste (Andrés) halló primero a su hermano Simón.»[24] Pero Andrés y Juan, los dos trajeron el mismo anuncio, todavía hebreo en su forma, y, con todo, lleno del nuevo vino, no sólo de convicción, sino de captación gozosa: «Hemos hallado al Mesías.»[25] Éste es, pues, el resultado para ellos de aquel día: Él era el Mesías; y éste era el objetivo que tanto habían anhelado alcanzar: «Le hemos encontrado.» Mucho más allá de lo que habían oído del Bautista; es más, lo que sólo puede ser llevado al corazón por medio del contacto personal con Jesús.

Y, con todo, este primer día de su primer descubrimiento maravilloso no había terminado. Casi parece como si el «Venid y ved» de Jesús fuera emblemático, no meramente de lo que siguió en su propio ministerio, sino de la manera en que, en todos los tiempos, recibe respuesta el «¿Qué buscáis?» del alma. Era inevitable que Andrés le hubiera hablado a Jesús de su hermano y le hubiera pedido permiso para irlo a buscar. La mirada penetrante, escrutadora,[26] del Salvador ahora lee en el carácter íntimo de Pedro su vocación y obra futura: «Tú eres Simón, hijo de Jonás; tú serás llamado Cefas[27] (que quiere decir Pedro).»[28]

No hay que pensar, por supuesto, que esto representa todo lo que pasó entre Jesús y Pedro, como tampoco que la expresión referida fue todo lo que Andrés y Juan habían dicho de Jesús a sus hermanos. De la entrevista entre Juan y Jacobo su hermano, el escritor, con su acostumbrada reticencia, se abstiene de hablar. Pero sabemos el resultado; y, conociéndolo, podemos imaginarnos lo que pasó en aquel atardecer santo entre el nuevo Mesías y sus primeros cuatro discípulos: de enseñanza manifestada por su parte, de satis-

---

tanto, sería, en éste como en otros pasajes de san Juan, que se trataba de la numeración asiática de las horas, que corresponde a la nuestra. Comp. J. B. McLellan: Nuevo Testamento, pp. 740-742.

24. Esto se ve por la palabra «primero», usada aquí como adjetivo en el v. 41 (aunque la interpretación es dudosa), y por la referencia implicada a otro, más tarde.

25. Sobre la interpretación del aramaico «Meshicha» como Mesías, ver Delitzsch en Luther. Zeitschr. de 1876, p. 603. Naturalmente, tanto Mesías como Cristo significan «el Ungido».

26. La misma palabra usada en el texto con referencia a la manera en que el Bautista miró a Jesús.

27. «Más adelante ganarás el nombre» (Westcott).

28. Así en griego, *Keyph*, o *Keypha*, «una roca».

facción y paz para el corazón de ellos. No obstante, sólo eran seguidores, alumnos, no apóstoles todavía, con todo lo que esto implicaba de renuncia al hogar, familia y otras actividades. Esto, en el curso del desarrollo apropiado, vino luego, en otro período. Tanto su conocimiento como su fe, al presente, necesitaban, y sólo podían llevar, la llamada de un afecto y adhesión personales.[29]

Era domingo por la mañana, el primero en la obra misionera de Cristo, el primero de su predicación. Él tenía la intención de regresar a Galilea. Era apropiado que lo hiciera: por amor a sus nuevos discípulos; por lo que Él tenía que hacer en Galilea; por amor a sí mismo. Tenían que prepararse Él y ellos para la primera visita a Jerusalén; y no iría allí hasta el momento oportuno: la Fiesta de la Pascua. Había probablemente una distancia de veinte millas de Betábara a Caná. Al mismo tiempo había que ganar a otros dos discípulos, esta vez no traídos, sino llamados; dónde y bajo qué circunstancias, no lo sabemos. Pero la noticia de que Felipe era de la misma ciudad de Andrés y de Pedro parece implicar que ellos habían intervenido. De modo similar, colegimos que, después, Felipe estaba algo más adelante que el resto, cuando encontró a su conocido Natanael, y entabló conversación con él cuando Jesús y los otros se acercaban. Pero aquí hemos también de notar, como otro rasgo de Juan, que él, y su hermano con él, parece que se mantenían junto a la persona de Cristo, tal como hizo María después en la casa de su hermano. Es este intenso exclusivismo de su compañía con Jesús lo que capacita su mente para trazar la pintura más plena del Hombre-Dios, reflejada en su relato.

La llamada a Felipe de los labios del Salvador, aunque no sabemos en qué circunstancias tuvo lugar, recibió obediencia en una respuesta inmediata. Con todo, aunque no habría obstáculos especiales a vencer, y por ello no se requería una narración especial, tiene que haber implicado mucho para él en lo que aprendió, a juzgar por lo que hizo y lo que dijo a Natanael. Hay algo especial sobre la captación, hecha por Cristo, de Natanael —más bien implicado, quizá, que expresado—, y de lo cual dan indicios significativos las palabras del Señor. Parecen indicar lo que pasó por su mente poco antes de que Felipe le hallara. Tanto la expresión «un israelita de verdad, en quien no hay engaño» (v. 47) —si tenemos en cuenta lo que había dado lugar al cambio del nombre de Jacob en Israel—, como la referencia evidente a la realización plena de la visión de Jacob en Betel (v. 51), pueden ser una indicación de que esta misma

29. La evidencia de la gran diferencia histórica entre esta llamada al afecto o adhesión personal, y la del apostolado, la muestra Godet, más allá de toda discusión, y especialmente el canónigo Westcott. A éstos y otros comentaristas debe dirigirse el lector sobre éste y otros muchos puntos que quedan fuera del lugar de discusión en este libro.

visión había ocupado sus pensamientos. Tal como la Sinagoga entendía el relato, su aplicación al estado en que se hallaban entonces Israel y la esperanza mesiánica se sugeriría de modo natural. Poniendo de lado todas las excentricidades del pensamiento de la Sinagoga en relación con ello, el poder creciente de los gentiles concluiría con la preciosa consolación de la seguridad de la restauración final de Israel, en Jeremías 30:11 (Tanchuma sobre el pasaje, ed. Varsov., p. 38 *a, b*). Natanael (Teodoro, «el don de Dios»), como leemos con frecuencia de los rabinos,[30] se había sentado, para oración, meditación y estudio, a la sombra de una higuera,[31] árbol, común en Palestina, de ramas extensas y frondosas. La proximidad de la temporada de la Pascua, quizá mezclándose con pensamientos relativos al anuncio de Juan hecho en las riberas del Jordán, es posible que le sugiriera de modo natural la idea de la gran liberación de Israel en «la edad venidera» (así en Tanchuma), más aún, quizá, por el penoso contraste con el presente. Algún versículo como el que en una obra rabínica bien conocida (Pesiqta) pone término a la meditación para la nueva luna de Nisán, el mes de la Pascua: «Feliz es aquel que tiene al Dios de Jacob en su ayuda» (Salmo 146:5; Pesiqta, ed. Buber, p. 62 *a*), volvería una y otra vez a su mente y le llevaría al sugestivo símbolo de la visión de Jacob y su realización en «la edad venidera» (Tanchuma u.s.).

Esto, naturalmente, son sólo suposiciones; pero podría muy bien ser que Felipe le hubiera hallado cuando estaba ocupado en estos pensamientos. Es posible que el resultado de ellos —y esto en completo acuerdo con la creencia judaica en aquel tiempo— fuera que todo lo que se necesitaba para hacer llegar esta feliz «edad venidera» era que Jacob llegara a convertirse de veras en Israel. En este caso, él mismo habría estado maduro para «el Reino» que se había acercado. Tiene que haber sido una respuesta sorprendente a sus pensamientos este anuncio hecho con la frescor de una convicción reciente y gozosa: «Hemos hallado a aquel de quien escribió Moisés en la Ley, así como los profetas: a Jesús, el hijo de José, el de Nazaret.» Pero la adición de estas últimas palabras debe de haber sido como un mazazo para Natanael.[32] Era algo tan diferente de todo lo que él había asociado con la gran esperanza de Israel, o con Nazaret, que estaba cerca de su propia ciudad, que su exclamación, que no tiene por qué implicar nada despectivo para la aldea que él co-

30. Los pasajes corroborativos e ilustrativos son demasiado numerosos, aunque quizá no bastante importantes para ser citados en detalle.

31. Ewald se imagina que esta «higuera» se hallaba en el huerto de la casa de Natanael en Caná, y el archidiácono Watkins parece adoptar la idea, pero me parece a mí que no tiene base histórica.

32. Ésta, podría parecer, es una adición innecesaria (si el relato fuera ficticio), y es de gran valor evidencial. En un Evangelio efesio del final del siglo segundo habría sido prácticamente imposible.

nocía tan bien, no sólo parece natural, sino, psicológicamente, profundamente verdadera. Sólo había una respuesta a ello, la que Felipe hizo, y que Jesús había dado a Andrés y Juan, y que a partir de entonces ha sido la mejor respuesta a las preguntas sobre el Cristianismo: «Ven y ve.» Y, a pesar de su decepción, tiene que haber un poder tan conmovedor en la respuesta que el súbito anuncio de Felipe había dado a sus pensamientos no expresados, que fue con él. Y ahora, como siempre, cuando acudimos en este espíritu, las evidencias irrefragables se multiplicaron a cada paso. Al acercarse a Jesús, oyó que Él decía con sus discípulos palabras referentes a él, que le recordaban, realmente, lo que había pasado en su alma. Pero ¿podía ser verdaderamente que Jesús lo supiera todo? La pregunta con que trató de averiguarlo le trajo tal prueba, que Natanael no pudo por menos de prorrumpir en un reconocimiento pleno e inmediato: «Tú eres el Hijo de Dios», que has leído mi pensamiento más íntimo; «Tú eres el Rey de Israel», que cumples mi anhelo y mi esperanza. Y ¿no es siempre así cuando la fe del corazón brota a los labios, como el agua de la roca hendida al contacto con la vara del don de Dios? No se necesita un largo curso de argumentación, ni una cadena de evidencias intrincada, unida eslabón tras eslabón, cuando los pensamientos más secretos del corazón son puestos al descubierto, y satisfechos los anhelos más íntimos. Entonces, en un momento, ya es de día, y la voz del cántico gozoso saluda su nacimiento.

Y, no obstante, el camino penoso del aprendizaje lento a la convicción permanente tiene que ser transitado, sea en los sufrimientos del corazón o la lucha de la mente. Esto es lo que parece implicado en la pregunta, algo triste, del Maestro,[33] pero, con todo, a plena vista del triunfo final («mayores cosas que éstas verás») y de la verdadera realización en él de aquel símbolo glorioso de la visión de Jacob (v. 51).

Y así, Natanael, «el don de Dios», o, como le conocemos en la historia posterior, Bartolomé, «el hijo de Telamion»,[34] fue añadido a los discípulos. Éste fue, aquel domingo, el comienzo pequeño de la gran Iglesia Católica; éstas las fuentes pequeñas que fueron aumentando su caudal hasta formar el río poderoso que, en su curso, ha enriquecido y fertilizado el suelo estéril de las alejadas tierras de los gentiles.

33. V. 50. Compárese con las palabras a Pedro en Juan 13:36, 38; y a los discípulos, Juan 16:31, 32.

34. Esto es lo más probable. Comp. Juan 21:2 y los comentarios sobre el texto de los autores.

IV

Las bodas de Caná de Galilea. El milagro que es «una señal»

Juan 2:1-12

Al final de su comentario a Natanael —su primer sermón— Jesús había hecho uso de una expresión que recibió su cumplimiento simbólico en su primer acto. Su primer testimonio acerca de sí mismo había sido llamarse el «Hijo del Hombre» (Juan 1:51).[1] No podemos por menos que creer que esto hacía referencia a la confesión de Natanael: «Tú eres el Hijo de Dios; Tú eres el Rey de Israel.» Es como si Él hubiera querido desviar a sus discípulos del pensamiento de que Él era el Hijo de Dios y el Rey de Israel, hacia la humillación voluntaria de su humanidad, como la base necesaria de su obra, ya que sin el conocimiento de ella, el de su Divinidad habría sido una abstracción estéril, especulativa, y el de su Realeza un sueño carnal judío. Pero no era sólo conocimiento de su humillación en su humanidad. Porque como en la historia de Cristo la humillación y la gloria están siempre unidas, la una envuelta en la otra como la flor en el capullo, aquí también su humillación como Hijo del Hombre es la exaltación de la humanidad, la realización de su destino ideal como creada a la semejanza de Dios. Nunca debería olvidarse

1. Para una discusión plena de la designación tan importante y significativa, «Hijo del Hombre», comp. Lücke, u.s. pp. 459-466; Godet (trad. alem.), pp. 104-108; y especialmente Westcott, pp. 33-35. El punto principal aquí es, primero averiguar el significado e importancia del título en el Antiguo Testamento, y luego verlo como presente en el pensamiento judaico ulterior en los escritos pseudoepigráficos (Libro de Enoc). Finalmente, su plena comprensión tiene que estudiarse en la historia del Evangelio.

que esta enseñanza de su exaltación y Realeza por medio de la humillación y representación de la humanidad era necesaria. Era la enseñanza que resultó de la Tentación y su victoria, y la misma enseñanza de toda la historia evangélica. Todo otro conocimiento real de Cristo, como hemos visto, habría sido imposible para los discípulos, tanto mentalmente como en lo referente al fundamento y progresión, y espiritualmente. Un Cristo: Dios, Rey, y no primariamente «el Hijo del Hombre», no habría sido el Cristo de la profecía, ni el Cristo de la humanidad, ni el Cristo de la salvación, ni aun el Cristo de la simpatía, ayuda y ejemplo. Un Cristo, Dios y Rey, que súbitamente se hubiera levantado como el sol ardiente oriental en el mediodía de su resplandor, habría cegado con sus rayos deslumbradores (como hizo con Saulo camino de Damasco), no levantado «con luz amable» para disipar la oscuridad y la niebla, y con creciente calor, para dar vida y hermosura a nuestro mundo yermo. Y así, como «le correspondía», para llevar a cabo la obra, que «el capitán de nuestra salvación fuera perfeccionado por medio de padecimientos» (Hebreos 2:10), así era necesario para *ellos* que Él velara de su vista, aun de los que le seguían, la gloria de su Divinidad y el poder de su Realeza, hasta que hubieran aprendido todo lo que implicaba la designación «Hijo del Hombre», como colocado bajo «el Hijo de Dios» y «Rey de Israel».

Esta idea de «Hijo del Hombre», aunque en su significado pleno y profético, parece proporcionar la explicación del milagro de las bodas de Caná. Estamos ahora entrando en el ministerio del «Hijo del Hombre», primero y principalmente en su contraste con la llamada preparatoria del Bautista, con el ascetismo simbólico de la misma. Contemplamos ahora a Jesús cuando se mezclaba con la humanidad, compartiendo sus goces y sus actividades, entrando en su vida de familia, sancionando y santificándolo todo con sus presentes y bendiciones; luego, transformando el «agua de la purificación legal» en el vino de la nueva dispensación, y, más que esto, el agua de nuestra necesidad sentida en el vino de su dádiva; y finalmente, como teniendo poder absoluto como «Hijo del Hombre», por ser también «el Hijo de Dios» y «el Rey de Israel». No que el intento principal transmitido en el milagro de Caná fuera exhibir el contraste entre su propio ministerio y el ascetismo del Bautista, aunque es difícil imaginarse nada más opuesto que el desierto y el suplir vino en una fiesta de boda, sino, más bien, que, como esta diferencia esencial existía realmente, apareció de modo natural al mismo comienzo del ministerio de Cristo.[2] Y lo mismo al considerar el otro significado que esta historia trae a nuestra mente.

2. Podemos notar aquí, sin embargo, otra vez, que si este relato hubiera sido ficticio, habría sido hecho de modo muy torpe. El introducir al Precursor ayunando y como un asceta, y a Aquel a quien el Precursor había señalado en una fiesta de boda,

Al mismo tiempo, hemos de tener en cuenta que la boda llevaba a los judíos pensamientos mucho más elevados que meramente regocijo y jolgorio. Los piadosos ayunaban antes de ella, confesando sus pecados. Era considerada casi como un Sacramento. La entrada en el estado matrimonial se consideraba que llevaba consigo el perdón de los pecados (Yalkut sobre 1.º Samuel 13:1, vol. 2, p. 16 *d*).[3] Parece, casi, como si la idea de la relación de Esposo a esposa o novia entre Jehová y su pueblo, sobre la que se insiste tantas veces, no sólo en la Biblia sino en los escritos rabínicos, siempre ha estado presente en el fondo. Así, la pareja nupcial en el día de la boda simbolizaba la unión de Dios con Israel.[4] De ahí que, aunque en parte puede haber sido orgullo nacional, que consideraba el nacimiento de todo israelita casi como sobrepasando al resto del mundo, apenas es posible explicar totalmente la ardiente insistencia sobre el matrimonio, desde la primera oración en el momento de la circuncisión del hijo, en adelante, a través de las muchas y variadas admoniciones al mismo efecto. De modo similar, puede haber sido el sentimiento profundo de la hermandad en Israel el que llevaba a la simpatía en todo lo que conmovía a fondo el corazón, el que daba una calidad sagrada a la participación en el gozo del matrimonio[5] o la tristeza de un entierro. Para usar la atrevida alegoría de aquel tiempo, Dios mismo había pronunciado palabras de bendición sobre la copa en la unión de nuestros primeros padres, en la que Miguel y Gabriel habían actuado como los padrinos de boda (Ber. R. 8) y el coro angélico cantado el himno nupcial (Ab. del rab. Nat. iv.). Del mismo modo, había dado el ejemplo de visitar a los enfermos (en el caso de Abraham), consolar a los que estaban de luto (en el caso de Isaac) y de enterrar a los muertos (en el de Moisés) (Sot. 14 *a*). Toda persona que encontraba una procesión de boda, o un entierro, tenía que levantarse y unirse a ella. Y se refiere

---

es algo tan incongruente que ningún escritor de leyenda lo habría perpetrado. Pero el escritor del cuarto Evangelio no parece darse cuenta de ninguna incongruencia, y esto, debido a que no tiene ninguna historia ni personajes ideales que presentar. En este sentido se puede decir que la introducción de la historia de las bodas de Caná es en sí misma la mejor prueba de su veracidad y del milagro que relata.

3. Las pruebas bíblicas aducidas para adscribir este beneficio a un sabio, a un novio y a un príncipe al entrar en su nuevo estado son ciertamente peculiares. En el caso de un novio se basan en el nombre de la novia de Esaú, Mahalat (Génesis 28:9), un nombre que se deriva del rabínico «Machal», perdonar. En Jer. Biccur. iii. p. 65 *d*, donde se refiere esto también, se indica que el nombre original de la esposa de Esaú había sido Basemat (Génesis 36:3); el nombre Mahalat, pues, le había sido dado cuando se casó con Esaú.

4. En Yalkut sobre Isaías 61:10 (vol. ii, p. 57 *d*) se dice que Israel ha sido llamado diez veces en la Escritura «novia» o «esposa» (seis veces en Cantares, tres en Isaías y una en Jeremías). Se llama la atención sobre el hecho de los «diez vestidos» con que se atavió sucesivamente el Santo; a la dignidad sacerdotal simbólica del novio, etc.

5. Todo, incluso un entierro, tenía que dejar paso libre a una procesión matrimonial.

especialmente del rey Agripa que había hecho esto, y una curiosa Haggadah establece que, cuando Jezabel fue comida por los perros, no se le comieron los pies y las manos (2.º Reyes 9:35) porque, a pesar de toda su maldad, había tenido la costumbre de saludar las procesiones de boda aplaudiendo, y acompañar cierta distancia del camino de los que iban a enterrar a alguno (Yalkut sobre 2.º Reyes ix. 35, vol. ii. p. 36 *a* y *b*). Y así leemos también que en el entierro del hijo de la viuda de Naín «estaba con ella un grupo considerable de la ciudad» (Lucas 7:12).

En estas circunstancias, deberíamos esperar de modo natural que todo lo relacionado con la boda fuera planeado con cuidado para dar la impresión de santidad, así como presentar un aspecto de alegría.[6] Una formalidad especial, la de los «esponsales» *(Erusin Qiddushin)*, precedía a la verdadera boda, durante un período de duración variable, pero que no debía exceder los doce meses en el caso de una doncella.[7] En los esponsales, el novio, personalmente o por medio de un delegado, entregaba a la novia una moneda o una carta, y en cada caso se decía, de modo expreso, que el hombre, con ello, desposaba con la mujer. A partir de aquel momento los dos se consideraban y eran tratados en la ley (en cuanto a las herencias, adulterio, necesidad de divorcio formal) como si se hubieran casado realmente, excepto respecto al hecho de vivir juntos. Un documento legal (la *Shitré Erusin*) establecía la dote que cada uno había de llevar, las obligaciones mutuas y otros puntos legales.[8] Generalmente la ceremonia de los esponsales terminaba con una comida; pero esto no en Galilea, en que las costumbres eran más simples y puras, y se evitaba lo que a veces terminaba en pecado.

Al atardecer del día del casamiento verdadero *(Nissuin, Chathnuth)* la novia era llevada de la casa paterna a la del marido. Primero venía el sonido de la música alegre; luego se distribuía vino y aceite entre la gente, y frutos secos entre los niños; después la novia, cubierta por el velo nupcial, con el largo cabello flotante, rodeada de sus compañeras, y llevada por los «amigos del novio» y los «hijos de la cámara nupcial». Todos iban vestidos de fiesta; algunos llevaban antorchas, o lámparas sobre palos largos; los más cercanos llevaban ramas de mirto y ramilletes de flores. Cada uno se levantaba para saludar a la procesión o se unía a la misma; y era considerado casi un deber religioso el prorrumpir en alabanzas a la hermosura, modestia o virtudes de la novia. Llegados a la nueva

6. Para detalles he de referirme a las Enciclopedias y al artículo en Cassell, «Bible Educator», y los capítulos correspondientes de «Sketches of Jewish Social Life».

7. Pesiq. R. 15 aplica la primera cláusula de Proverbios 13:12 a unos esponsales largos, la segunda a uno corto.

8. El lector que sienta curiosidad respecto a esto y otros documentos legales en extenso, puede verlos en la obra del doctor Sammter, ed. del tratato Baba Metsia (notas al fin, en pp. 144-148).

casa, la novia era conducida al marido. Se pronunciaba una fórmula más o menos del siguiente carácter: «Tómala en conformidad a la Ley de Moisés y de Israel» (Jer. Yeb. Md.), y la novia y el novio eran coronados de guirnaldas.[9] Luego se firmaba un documento legal, llamado la *Kethubah* (comp. Tob. vii. 14), que establecía que el novio se comprometía a trabajar para ella, honrarla, guardarla y cuidarla[10] en la forma en que lo hacían los hombres de Israel; que prometía dar a su esposa-doncella por lo menos doscientos *Zuz*[11] (o quizá más)[12] y aumentar su dote (que en el caso de una pobre huérfana lo proveían las autoridades) por lo menos una mitad más, y que él también se comprometía a emplear en la forma más ventajosa para ella, y de la cual respondía él con sus propias posesiones.[13] Entonces, después de los lavamientos de manos prescritos y la bendición, empezaba la fiesta o cena de la boda —era llenado el vaso y se pronunciaba la bendición nupcial sobre el mismo—. Y así es posible que la fiesta durara más de un día, y a la cual cada uno trataba de contribuir, algunas veces de manera ordinaria y vulgar,[14] otras avisada, para la diversión y solaz de todos (comp. Ber 6 *b*), hasta que al fin «los amigos del novio» llevaban a la pareja de recién casados a la *Cheder* y la *Chuppah*, o sea la cámara nupcial y a la cama. Aquí hay que hacer notar de modo especial, como evidencia notable de que el escritor del cuarto Evangelio no sólo era un hebreo, sino íntimamente familiarizado con las diversas costumbres prevalecientes en Galilea y en Judea, que en la boda de Caná no se habla de «amigo del novio» ni de «padrino de boda» *(Shoshebheyna)*, mientras que se menciona en Juan 3:29, donde las palabras son pronunciadas fuera de los límites de Galilea. Porque entre los galileos más simples y sencillos la práctica de tener «amigos del novio», que con frecuencia ha de haber llevado a actos impropios (comp. Kethub. 12 *a*; Jer. Kethub. i, p. 25 *a*), no existía,[15] aunque

9. Algunas de estas demostraciones de jolgorio, como el llevar coronas e incluso la música nupcial, fueron prohibidas durante un período después de la destrucción de Jerusalén, como muestra de luto nacional (Sot. ix. 14). Sobre estas coronas, comp. Wagenseil, Sota pp. 965-967.

10. Cito las mismas palabras de la fórmula, que, como se puede notar, está de acuerdo estrechamente con las que usamos ahora en nuestro servicio de matrimonio.

11. Si el *Zuz* se cuenta a siete peniques, una cifra superior a cinco libras esterlinas.

12. Esto, naturalmente, representa sólo el mínimo. En caso de la hija de un sacerdote, la cantidad mínima legal era doblada.

13. El Talmud (Tos. Kethub.) hace aquí la pregunta no inoportuna: «¿Qué pasa si el novio no tiene bienes raíces, ni bienes muebles?»; pero, en último término, se consuela con el pensamiento de que todo hombre tiene propiedades, aunque sólo sean seis pies de tierra en los cuales ser enterrado.

14. Hay muchos ejemplos de algazara tumultuosa, y aun de bromas de gusto dudoso, mencionadas aun por los mayores rabinos, para frenar la cual algunos acostumbraban a adoptar métodos curiosos como romper vasos valiosos, etc.

15. Ésta y otras grandes diferencias en favor de la moralidad y la decencia que distinguían las costumbres de Galilea de las del resto de Palestina son enumeradas en Jer. Kethub. i. 1, p. 25 *a*, hacia la mitad.

todos los invitados llevaban el nombre general de «hijos de la cámara nupcial» *(bené Chuppah)* (comp. Mateo 9:15).

La boda tuvo lugar en Caná de Galilea. Todo lo que se relaciona con el relato es estrictamente judío: la fiesta, los invitados, la invitación de un rabino extraño y la aceptación por Jesús. Todo rabino judío habría ido, pero habría hablado y actuado de modo muy diferente al suyo. Pensemos primero en los detalles escénicos de la narración. Es extraño, pero no podemos establecer con certeza el lugar de la pequeña población de Caná.[16] Pero si adoptamos la identificación más probable con la moderna aldea de Kefr Kenna,[17] a unas pocas millas al nordeste de Nazaret, en el camino al lago de Galilea, podemos imaginarnos la ladera de una colina, con sus casas encaramándose por ella, mirando hacia el Norte y Oeste a una ancha llanura (la de Battauf) y al Sur a un valle, más allá del cual se levantan las colinas que la separan del monte Tabor y de la llanura de Jezreel. Si nos acercamos a la aldea a través del sonriente valle, llegamos a una fuente de agua excelente, alrededor de la cual se acurrucan los huertos del lugar que producen abundantes granadas, las mejores de Palestina. Aquí vivía Natanael-Bartolomé, y parece probable que Jesús había pasado con él el tiempo entre su llegada y la «boda», a la cual acudió también su madre —la omisión de José ha hecho suponer que ya había muerto para este tiempo—. El preguntar qué es lo que había llevado a Jesús a Caná, parece del todo innecesario si recordamos lo que había pasado entre Él y Natanael y lo que había de ocurrir en la primera «señal» que había de manifestar su gloria. Es inútil especular si Jesús sabía de antemano que iba a tener lugar la «boda». Pero podemos entender el deseo del «israelita de veras» de tenerle a Él bajo su techo, aunque sólo podemos imaginar lo que el «huésped celestial» ahora iba a enseñarle a él, como a los otros que le acompañaban. Y no hay dificultad en entender que a su llegada le llegarían noticias de esta «boda» y de la presencia en ella de su madre, en la que parece haber sido la casa de un amigo o quizá un pariente; que Jesús y sus discípulos serían invitados a la fiesta; y que Él decidió no sólo aceptar sino usar de ella para despedirse de su hogar y sus amigos de modo similar, aunque muy distinto, del de Eliseo cuando entró en su misión profética. No obstante, parece profundamente significativo que el «israelita de veras» fuera honrado siendo el primero que hospedó al «Rey de Israel».

Y, verdaderamente, para Cristo fue una despedida de sus anti-

16. Se han propuesto dos sitios que, según el doctor Robinson, es muy poco probable que representen la antigua «Caná de Galilea».

17. Comp. el informe sobre el tema por Zeller en el Quarterly Report of the Palestine Explor. Fund. (de 1869, n.º iii., y de abril de 1878, por Mr. Hepworth Dixon); y lugarteniente Conder, Tent-Work in Palestine, vol. i., pp. 150-155. Zeller lo pone a cinco millas de Nazaret. Conder sólo a tres millas y algo más.

guos amigos y de su hogar, una despedida también de su vida pasada. Si una parte del relato —la que se refiere a su madre— tiene algún significado especial, es la de despedirse o, mejor, dejar el hogar y la familia, tal como con esta primera «señal» se despidió de todo el pasado. Cuando regresó de su primera visita al Templo, había sido en la autoexinanición de la humildad voluntaria: para «someterse a sus padres». Este período había cesado ahora y otro nuevo había empezado: el de la consagración activa de toda su vida a los «asuntos de su Padre». Y lo que pasó en la fiesta de la boda, marca el comienzo de este período. Nos hallamos en el umbral que, al ser cruzado, nos lleva a lo nuevo desde lo viejo; para usar la figura del Nuevo Testamento: la cena de las bodas del Cordero.

Visto bajo esta luz, lo que pasó en las bodas de Caná parece como recoger el hilo que se había dejado caer en la primera manifestación de su consciencia mesiánica. En el Templo en Jerusalén Él había dicho en respuesta a la pregunta inquieta de su madre: «¿No sabéis que en las cosas de mi Padre me conviene estar?», y ahora, cuando al tomar en la mano estos «asuntos», Él le dice de nuevo, y de modo decisivo, como respuesta a su sugerencia inquieta, lo mismo que antes. Es una verdad que hemos de aprender una y otra vez, y, con todo, siempre somos lentos en aprender en nuestras preguntas y sugerencias, tanto por lo que se refiere a sus tratos con nosotros como a su gobierno de la Iglesia, que el punto más elevado y único verdadero es «los asuntos del Padre», no nuestra relación personal con Cristo. Este hilo, pues, es recogido de nuevo en Caná en el círculo de amigos, e inmediatamente después en su manifestación pública, en la purificación del Templo. Lo que había dicho primero como un niño, en su primera visita al Templo, lo manifiesta cuando es un hombre, al entrar en su obra activa —negativamente en su respuesta a su madre; positivamente en la señal que obró—. Todo ello significaba: «¿No sabéis que en las cosas de mi Padre me conviene estar?» Y, positiva y negativamente, su primera aparición en Jerusalén (Juan 2:13-17 y vv. 18-23) significó lo mismo. Porque hay siempre la unidad y armonía más profunda en la vida más verdadera, la vida de la Vida.

Cuando cruzamos el patio de esta casa de Caná y llegamos a la galería o corredor cubierto al que se abren las distintas habitaciones —en este caso, particularmente la gran sala de recepción— todo está adornado para la fiesta. En la galería se mueven los siervos, y hay «tinajas» ordenadas, «conforme al rito de la purificación de los judíos», para lavarse no sólo las manos antes y después de comer, sino para limpiar los utensilios usados (comp. Marcos 7:1-4). Lo minuciosas que eran las ordenanzas rabínicas a estos respectos se mostrará en otro punto. La «purificación» era uno de los puntos principales de la santidad rabínica. Con mucho el mayor y más

complicado[18] de los seis libros en que se divide la Mishnah, es dedicado exclusivamente a este tema (las *Seder Thoroth*, purificaciones). Sin hablar de referencias en otras partes del Talmud, tenemos dos tratados especiales para instruirnos sobre la purificación de «manos» *(Yadayim)* y de «vasos» *(Kelim)*. Este último es el más complejo de todos en la Mishnah, y consiste en unos treinta capítulos. Su lectura demuestra, junto con la más estricta exactitud de los relatos evangélicos, la justicia de las denuncias de Cristo contra lo disparatado e hipócrita de esta complicación en las ordenanzas.[19] Y más aún cuando recordamos que era considerado como una calificación especial para ocupar un lugar en el Sanedrín el ser tan preciso y erudito como para poder demostrar que las criaturas que se arrastraban eran limpias (que la Ley declaraba inmundas) (Sanh. 17 *a*). Y la masa del pueblo habría considerado el descuido de las ordenanzas de la purificación como una muestra o de crasa ignorancia o de impiedad atrevida.

En todo caso, esto no se había permitido en una ocasión como la presente; y fuera de la sala de recepción, que Juan con minuciosidad gráfica detalla, había seis grandes tinajas de piedra, que sabemos por los escritos rabínicos[20] que estaban alineadas. Aquí haremos bien añadiendo, contra los objetores, que es imposible indicar con certeza la medida precisa representada por «dos o tres cántaros». Conocemos el término *metretes* (Jos. Ant. viii. 2. 9) como equivalente del hebreo *bath*, pero hay tres diferentes clases de *bath* usado en aquel tiempo en Palestina: el bath común palestino o bath del desierto, el de Jerusalén, y el de Séforis.[21] El bath común palestino equivalía a la ánfora romana, y contenía unos 25 litros, mientras que el bath de Séforis correspondía al metretes ático, y contenía unos 40 litros. En el primer caso, pues, cada una habría tenido capacidad para unos cuarenta y cinco litros; en el segundo, unos 85 a 125 litros. Razonando que las medidas llamadas de Séforis eran comunes en Galilea, la cantidad mayor parece la más segura. Esto es algo casi trivial en el umbral de una historia así, y, con todo, ha dado lugar a preocupación, por lo que hemos de recordar-

18. El conjunto de la Mishnah se divide en seis *Sedarim* (órdenes), de los cuales el último es el *Seder Tohoroth*, que trata de las purificaciones. Consiste en doce tratados *(Massikhtoth)*, 126 capítulos *(Peraqim)*, y contiene no menos de 1.001 diferentes *Mishnayoth* (el *Seder* que sigue en tamaño, Nezigin, contiene 689 Mishnayoth). El primer tratado en este «Orden de Purificaciones» trata de la purificación de vasos (Kelim) y contiene no menos de treinta capítulos; «*Yadayim*» (manos) es el onceavo tratado, y contiene cuatro capítulos.

19. Comp. Marcos 7:2-5; Mateo 23:25, 26; Lucas 11:38, 39.

20. Estas «vasijas de piedra» *(Keley Abhanim)* son mencionadas con frecuencia (por ejemplo, Chel. x. 1). En Yaday i. 2 son mencionadas expresamente para la purificación de las manos.

21. Para más detalles véanse las tablas sobre dinero, pesos y medidas en Palestina en el Handelsgesch. d. Juden, de Herzfeld, pp. 171-185.

nos que no es extraordinario ni el tamaño ni el número de tinajas. Porque en una ocasión así, la familia buscaría o pediría prestadas las tinajas más hermosas disponibles; ni es necesario suponer que estuvieran llenas hasta los bordes; ni hemos de olvidar que, según informes del Talmud (Shabb. 77 *b*; así Lightfoot *in loc.*), parece que había la costumbre de poner aparte algunas de estas vasijas exclusivamente para el uso de la novia y los huéspedes más distinguidos, mientras que el resto eran usadas por la compañía general.

Al entrar en el comedor espacioso, de techo elevado,[22] que estaría iluminado brillantemente con lámparas y candeleros, los invitados se disponían alrededor de divanes blandos, con cojines o cubiertos de tela, o sentados en sillas. La bendición nupcial ya pronunciada y el vaso nupcial vacío. La fiesta seguía con una comida festiva —no la cena común, que generalmente era tomada hacia las once, según el dicho rabínico (Pes. 18 *b*) de que el que lo aplazaba después de esta hora era como si tragara una piedra—. Si hubiera habido disposición a exhibiciones o incitaciones indecorosas y de alegría ligera,[23] tales que incluso los rabinos más sinceros abonaban, indudablemente la presencia de Jesús habría impedido su manifestación. Y ahora tiene que haber ocurrido una pausa embarazosa, o algo por el estilo, cuando la madre de Jesús le susurró al oído: «No tienen vino.» Es posible que nadie se atreviera a mencionar este hecho a su hijo, no meramente porque podía haber ocurrido como resultado de la presencia de Jesús y sus discípulos si no se había hecho provisión para ellos originalmente, sino debido a que el ofrecimiento de vino o aceite en ocasiones así era considerado una obra de caridad meritoria (Baba B. ix.).

Pero todo esto deja los incidentes principales del relato intactos. ¿Cómo hemos de entender la petición implicada en las palabras de la madre de Jesús? ¿Cómo entender su respuesta? Y ¿cuál es el significado del milagro? Apenas es posible imaginar que, recordando las circunstancias milagrosas del nacimiento de Jesús, e informada de lo que había pasado en el Jordán, María no esperara la manifestación de su realeza mesiánica y con sus palabras la sugiriera.[24]

22. El *Teraqlin*, al cual se abrían las otras habitaciones de los lados (Jer. Rosh haSh. 59 *b*; Yoma 15 *b*). En Baba B. vi. 4 leemos que esta habitación tenía por lo menos 15 pies en cada lado y 15 de altura. La altura del techo era característica de las casas de Palestina. Siempre era la mitad de la anchura y longitud juntas. Así, en una casa pequeña: longitud, 12 pies, anchura, 9 pies, la altura habría sido 10 ½ pies. En una casa grande: longitud 15 pies, anchura 12 pies, la altura habría sido 13 ½ pies. Del Jer. Kethub. p. 28 *d* sabemos que la novia era considerada como virtualmente casada a partir del momento en que entraba en el *Teraqlin*, antes de que realmente hubiera ido a la *Chuppah*.

23. Así, era costumbre, y considerado meritorio, el cantar y ejecutar una especie de juego con ramas de mirto (Jer. Peah 15 *d*), aunque un rabino murió de repente por excederse haciéndolo.

24. Éste es el punto de vista de muchos comentaristas, antiguos y modernos.

Debo decirlo con reverencia, que un comienzo así de realeza y triunfo habría sido bien reducido; más bien el de un obrador de milagros judío que el del Cristo de los evangelios. Pero deja de serlo si se trata de una «señal» que indica a algo más allá de sí misma. Además, este tipo de expectativa por parte de María parece psicológicamente incorrecta, es decir, falsa respecto a su historia. Ella no podía realmente haber olvidado las circunstancias que habían rodeado su nacimiento; pero cuanto más profundamente «guardaba todas estas cosas en su corazón», más misteriosas tenían que parecerle cuando el tiempo pasaba, en la rutina de la más sencilla y monótona vida en un área rural, y en el cumplimiento de sus deberes cotidianos, sin la menor y más débil aparición de nada más allá de ello. ¡Sólo habían pasado doce años desde su nacimiento, y ya no había entendido sus palabras en el Templo! ¿Cuánto más difícil tenía que ser después de treinta años, cuando el niño se había hecho un joven y un hombre, en tanto que la voz divina permanecía en el mismo silencio? Es difícil creer en un sol radiante después de un día gris y encapotado. Aunque no tenemos la certeza absoluta de ello, tenemos las razones internas más poderosas para creer que Jesús no había obrado milagro alguno en aquellos treinta años en el hogar de Nazaret, sino que vivía una vida de quieta sumisión y espera obediente. Ésta era la parte de su obra que le correspondía entonces. Es posible, ciertamente, que María supiera lo que había pasado en el Jordán; y que, cuando le vio que regresaba con sus primeros discípulos, que, sin duda, no mantendrían en secreto sus convicciones —al margen de lo que hubieran dicho de ello los demás—, ella sintió que había empezado un nuevo período en la vida de Él. Pero ¿qué había allí para sugerir un milagro así? Y si hubiera sido sugerido, ¿por qué no pedírselo en términos expresos, si éste había de ser el comienzo ciertamente en circunstancias extrañamente incongruentes de la manifestación de su realeza?

Por otra parte, había una cosa que ella había aprendido, y una cosa que tenía que dejar de pensar después de haberla aprendido, al cabo de aquellos treinta años de vida en Nazaret. Lo que había aprendido —que tenía que haber aprendido— era confianza absoluta en Jesús. Lo que tenía que olvidar era la impresión natural, aunque equivocada, que su mansedumbre, su sumisión casera, había causado en ella como resultado de su relación con la familia. Ésta era una cosa, por lo que sabemos luego de su historia posterior, que le resultó muy difícil, muy penosa y fue muy lenta en aprender;[25] y, con todo, muy necesaria, no sólo por sí misma, sino porque era una lección de verdad absoluta. Y así, cuando le dijo que faltaba vino, fue simplemente en absoluta confianza en su hijo, probablemente

25. Luthardt con razón lo llama el comienzo de una educación muy penosa, de la cual vemos el próximo estadio en Lucas 8:19 y el último en Juan 19:26.

sin la expectativa consciente de un milagro por su parte.[26] Con todo, no sin un toque de afectación materna, casi orgullo, de que Él, en quien ella podía confiar que haría todo lo que fuera necesario, era su hijo, a quien ella podía hacer una petición en la familia amiga, de la cual eran huéspedes; y si no por amor a ella misma, por lo menos por habérselo pedido ella. Era un modo de ver su relación con Él totalmente terreno, y un modo de ver terreno que ahora tenía que llegar a su fin; el resultado de haber entendido mal su mansedumbre y su sumisión, y que, de modo extraño, la Iglesia de Roma pone en primer término como la apelación más poderosa para que Jesús entre en acción. Pero el error fundamental en lo que ella intentó es precisamente esto, que ella habló como su madre y colocó la relación maternal en conexión con su obra. Y, por tanto, fue como cuando, habiendo entendido mal lo ocurrido en el Templo, Él le dijo: «¿No sabéis que me conviene estar en las cosas de mi Padre?», y ahora: «Mujer, ¿qué tengo que ver contigo?» Con esta relación de tipo terreno, aunque hubiera ternura, Él no tenía conexión alguna. Con todo lo demás la tenía, hasta el punto de olvidarse por completo de sí mismo, en las agonías de la cruz, para encomendar a Juan, tiernamente, que se hiciera cargo de ella; pero con esto no. No, ni ahora, ni más adelante. Como en su primera manifestación en el Templo, igualmente en la primera manifestación de su gloria, el dedo que le indicaba «su hora» no era, ni podía ser, el de su madre terrena, sino el de su Padre del cielo.[27] Había en verdad una relación doble en aquella vida, de la cual nadie excepto el Cristo había podido preservar la armonía.

Éste es un punto principal —casi lo habíamos llamado el negativo—; el otro, el positivo, era el milagro en sí. Todo lo demás es prácticamente accidental o circunstancial. Nadie que conoce el uso preciso de las palabras,[28] o recuerda que, cuando Jesús la encomendó a Juan en la Cruz, usó la misma clase de expresión (Juan 19:26), puede imaginarse que había nada despectivo para ella, o áspero por su parte, al dirigírsele como «mujer» más bien que como «madre». Pero las palabras, para nosotros, son significativas de la enseñanza que quieren transmitirnos, y son el comienzo de esta enseñanza que siguió luego: «¿Quién es mi madre?, y ¿quiénes son mis hermanos? Y extendiendo su mano hacia sus discípulos, dijo: He aquí mi madre y mis hermanos» (Mateo 12:46-50).

Y María no le entendió, y con todo le entendió, cuando ella se

26. Esto cubre la objeción de Strauss, y otros, de que María no podía haber esperado un milagro. Es apenas concebible que Calvino pudiera haber imaginado que María podía haber deseado que Jesús hiciera un discurso con miras a disuadirles de pensar en la falta de vino; o Bengel, de que quería dar a entender que debía ser disuelta la fiesta.
27. Godet dice muy bien: «Su emblema a partir de entonces fue: Mi Padre y yo.»
28. Comp. los pasajes de los clásicos citados por Wetstein en su Comentario.

volvio hacia los siervos con la indicación implícita de que hicieran lo que Él les mandara. Lo que sucedió después es bien conocido: cómo en el exceso de celo llenaron las tinajas hasta el borde, una circunstancia accidental y, con todo, útil, aun cuando parezca accidental, para mostrar que no podía haber engaño o colusión; que, probablemente al sacarla, el agua había pasado a ser vino de calidad, «el agua con modestia vio a su Dios y se sonrojó»; luego la broma proverbial vulgar al que era maestro de ceremonias y aprovisionador de la fiesta (Ecclus. xxxii. 1. 2), cuyo objeto, naturalmente, no se aplicaba directamente a la compañía presente, y, con todo, por el hecho de ser accidental, una evidencia de la realidad del milagro; después de lo cual el relato termina abruptamente con un comentario retrospectivo por parte del que lo relata. Lo que dijo el novio si los invitados supieron lo ocurrido, y, si fue así, qué impresión les causó; cuánto tiempo se quedó Jesús allí; cuáles fueron los sentimientos de su madre sobre esto, y mucho más que podríamos preguntar, la Escritura, con la reserva reverente que hemos hecho notar varias veces, contrastando con nuestra verbosidad superficial, no dice una palabra más. Y mejor que sea así. Juan quiere hablarnos de lo que no consignaron los Sinópticos, que empezaron su relato con el ministerio ulterior en Galilea,[29] el primero de sus milagros, como una «señal»,[30] indicando con ella lo más profundo y elevado que había de ser revelado, y de la primera manifestación de «su gloria».[31] Esto es todo, y el objetivo había sido alcanzado. Testigo de ello es la mirada tranquila y agradecida retrospectiva sobre el primer día de milagros, resumida en estas palabras simples, pero intensamente conscientes: «Y sus discípulos creyeron en él.»

Era una señal, como se indicó antes, cualquiera que sea el punto de vista considerado. Porque, como el diamante que brilla con muchos colores, tiene muchos sentidos; ninguno de ellos planeado, en el sentido vulgar del término, sino todos reales, porque son el resultado de una vida y una historia realmente divinas. Y un milagro verdadero, no sólo histórico, sino visto en sus muchos significados; es el comienzo de todos los demás, que en cierto sentido se despliegan a partir del primero. Un milagro que no puede ser explicado, y que sólo es exaltado por las casi increíbles vulgaridades en que el

29. Sobre la omisión de ciertas partes del relato de Juan por los Sinópticos, y viceversa, y sobre las supuestas diferencias, el mejor tratamiento son las admirables notas del canónigo Westcott, «Introduction to the Study of the Gospels», pp. 280 y ss.

30. Según la mejor interpretación, y literalmente: «Esto hizo empezando las señales Jesús en Caná.» Una revisión cuidadosa de la expresión rabínica *Simana* (tomada de la palabra griega usada aquí) me parece traducir la idea mejor que la palabra *Oth*. Pero el uso significativo de la palabra «señal» debe ser bien marcado. Ver el canónigo Westcott sobre el pasaje.

31. En esto, el primero de sus milagros, era aún más necesario que Él manifestara su gloria.

criticismo negativo ha hundido sus comentarios sobre el mismo,[32] para el cual no pueden hallar base legendaria ni en la historia del Antiguo Testamento, ni en la expectativa contemporánea judía; que no puede ser sublimado en el idealismo del siglo diecinueve; [33] y menos puede ser concebido como una idea tardía creada por sus discípulos e inventada por un escritor efesio del siglo segundo.[34] Porque incluso la ilustración alegórica de san Agustín, que nos recuerda que en el racimo, el agua de la lluvia va siendo transformada constantemente en vino, no es del todo correcta, excepto como una simple ilustración, y sólo rebaja nuestra idea del milagro. Porque es un milagro [35] y seguirá siéndolo; no ciertamente por un poder mágico arbitrario, sino con un propósito moral, y de lo más elevado.[36] Y lo creemos porque esta «señal» es el primero de todos los milagros en que el Milagro de Milagros dio «una señal» y manifestó su gloria: la gloria de su persona, la gloria de su propósito y la gloria de su obra.

32. Así, Schenkel considera la respuesta de Cristo a María como prueba de que no estaba en buenas relaciones con su familia; Paulus sugiere que Jesús había traído el vino, y que luego fue mezclado con el agua en las tinajas; Gfrörer, que María lo había traído como regalo, y en la fiesta dio a Jesús la señal apropiada para ponerlo. La glosa de Renan me parece aún más fláccida y más necia.

33. Así, Lange, en su «Vida de Cristo», imagina que la conversación con Jesús había puesto a todos en un alto estado de éxtasis, en el cual Él les dio a beber de la plenitud de sí mismo. Una espiritualización semejante —aunque cada uno la varía a su manera— la han intentado Baur, Keim, Ewald, Hilgenfeld y otros. Pero parece más racional, con Schweitzer y Weisse, negar la exactitud histórica del conjunto que recurrir a estas soluciones.

34. Hilgenfeld, sin embargo, ve en este milagro una evidencia de que el Cristo del cuarto Evangelio proclamó un Dios distinto y más elevado que el Dios del Antiguo Testamento; en resumen, que evidencia del colorido gnóstico del cuarto Evangelio.

35. Meyer nos recuerda muy bien que la «incomprensibilidad física no es idéntica con la absoluta imposibilidad».

36. Si entiendo bien el significado de los comentarios del doctor Abbott sobre los milagros en el cuarto Evangelio (Encycl. Britan., vol. 10, p. 825 *b*), implican que el cambio del agua en vino era una referencia emblemática al vino de la Eucaristía, y que este modo de ver queda apoyado por una referencia a 1.ª Juan 5:8. Pero, ¿puede esto ser considerado base suficiente para la inferencia de que no hay ninguna realidad histórica en todo el relato? En este caso, ¡habría que sostener que un escritor efesio, al final del siglo segundo, había inventado la ficción del cambio milagroso del agua en vino, con el propósito de dar cierta enseñanza eucarística!

V

La purificación del Templo. La «señal» que no es una «señal»

Juan 2:13-25

Se ha dicho que María entendió a Jesús, pero, a pesar de ello, que no le entendió. Y parece que tenemos nueva evidencia de ello en la circunstancia de que, inmediatamente después del milagro de Caná, ella y los «hermanos de Jesús» fueron con Él, o le siguieron, a Capernaum, que a partir de entonces pasó a ser su «propia ciudad» (Mateo 4:13; 9:1; Marcos 2:1) durante su estancia junto al lago de Galilea. La cuestión de si primero regresó a Nazaret no parece muy importante. Puede ser que sus hermanos se le hubieran unido allí, mientras que sus «hermanas», estando casadas, se quedaron en Nazaret (Marcos 6:3). Hay varias razones que pueden explicar la partida de la familia de Nazaret, dadas las circunstancias peculiares. Y, no obstante, uno tiene la impresión de que el hecho de que siguieran a Jesús y sus discípulos a su nuevo hogar tenía que ver con el que entendieran, y, con todo, no entendieran, quién era Él, y algo que había sido característico de su retiro silencioso después de la respuesta que había recibido en la fiesta de Caná, y su significativa instrucción a los siervos de que hicieran implícitamente lo que Él les mandara. También es típica la buena voluntad de Jesús al permitir a su familia que se le uniera, sin avergonzarse de su humildad, como podía haber ocurrido con un Mesías judío, ni mostrarse impaciente por su ignorancia: cercano a ellos con ternura, en todo lo referente a lo humano de sus sentimientos; de modo sublime aparte de ellos, en lo referente a su obra y misión.

Casi es un alivio el dejar la prolongada discusión (a la cual hicimos referencia antes) de si los que eran llamados sus «hermanos» y «hermanas» lo eran en el sentido real, o bien hijos de un matrimonio previo de José, o bien primos, y dejarlo indefinidamente tal como está.[1] Pero el lector que observa, probablemente ya se habrá dado cuenta, en relación con esta controversia, que es extraño, por lo menos, que se introduzca a «hermanos» de Jesús, sin más explicaciones, en el cuarto Evangelio, si éste era una producción de Efeso, o aun una ficción de tendencias espiritualistas; extraño, también, que sólo el cuarto Evangelio haya registrado el traslado a Capernaum de la «madre y los hermanos» de Jesús, en compañía con Él. Pero esto sólo de paso y con referencia a las controversias recientes sobre la paternidad del cuarto Evangelio.

Si pudiéramos estar del todo seguros —y no meramente tenerlo como muy probable— que el Tell Hûm de las exploraciones modernas marca el sitio de la antigua Capernaum, Kephar Nachum o Tanchumin (esta última, quizá, «aldea de la consolación»), ¡con qué solemne interés deambularíamos sobre sus ruinas![2] Conocemos la aldea por la historia del Nuevo Testamento y por los escritos de Josefo (Guerra Jud. iii. 10. 8; Vida 72). Una noticia rencorosa y ciertas insinuaciones[3] viles de los rabinos (Midr. sobre Eclesiastés 1:8 y 7:26, ed. Varsov., vol. iii., pp. 80 *a* y 97 *a*), relacionándolo con la «herejía» es de suponer que del Cristianismo, parecen también indicar a Kephar Nachum como el hogar de Jesús, donde había hecho tantos milagros. En aquel tiempo no podía haber sido muy antigua, puesto que su Sinagoga había sido edificada recientemente, por medio de la generosidad amistosa del fiel y sincero centurión (Mateo 8:5 y ss.). Pero ya su importancia era tal que estaba destacada allí una guarnición, y había una de las casas de aduana más importantes. Su aire suave y claro, por el glorioso lago de Galilea, con el Hermón coronado de nieve a la vista hacia el Norte —a la distancia como el Mont Blanc sobre el lago de Ginebra—; la fertilidad del te-

1. En apoyo de la interpretación natural de estos términos (que, francamente, es mi modo de ver) no sólo son accesibles Mateo 1:25 y Lucas 2:7, sino que se pueden hacer estas dos preguntas, sugeridas por el archidiácono Norris (que defiende que eran hijos de José en un matrimonio previo): ¿Cómo podía nuestro Señor haber sido, a través de José, el heredero al trono de David (según las genealogías) si José tenía hijos mayores? Y de nuevo, ¿qué se hizo de los seis hijos sin madre cuando José y la Virgen fueron primero a Belén, y luego a Egipto, y por qué los hijos mayores no son mencionados con ocasión de la visita al Templo? (Commentary on the New Testament, vol. i., p. 117).

2. Robinson, Sepp y, según entiendo, el lugarteniente Conder consideran Khan Minyeh (Tent-Work in Palest., vol. ii., pp. 182 y ss.) como el sitio de Capernaum; pero los escritores más modernos están de acuerdo en que es Tell Hûm.

3. La historia es demasiado necia y las insinuaciones demasiado viles para repetirlas aquí. La segunda de las dos noticias se refiere evidentemente a la primera. El Jacob «herético» de que se habla aquí es la *bête noire* de los rabinos. Las acusaciones implicadas contra los cristianos nos recuerdan la descripción de Apocalipsis 2:20-24.

rreno, especialmente la llanura de Genezaret próxima; y una fuente cercana, que por los peces que poblaban su corriente, semejantes a los del Nilo, hacía creer a algunos que brotaba del río de Egipto; esto y más había hecho de Capernaum uno de los lugares más deliciosos en estos «Jardines de Príncipes», como los rabinos interpretaban la palabra «Genezaret» por el lago del mismo nombre, interpretado por otros rabinos como «lago en forma de cítara».

La población se hallaba en la orilla nordeste, sólo a dos millas de donde el Jordán entra en el lago. Cuando andamos sobre este campo de ruinas, de una milla y media de longitud y un cuarto de milla de anchura, que con toda probabilidad marca el sitio de la antigua Capernaum, es difícil hacerse cargo que pueda haber tanta desolación en lo que era vida y belleza hace dieciocho siglos. Con todo, la escena es la misma, aunque el aliento candente del juicio haya barrido la frescor de su rostro. Aquí yace, en su quietud plácida, o agitado por borrascas súbitas, el lago profundo, azul, a unos 600 o 700 pies por debajo del mar Mediterráneo. Podemos mirarlo de arriba abajo en su extensión, unas doce millas; o bien a través, unas seis millas. Al otro lado del punto en que estamos —en algún sitio— está el lugar en que Jesús alimentó milagrosamente a cinco mil. Aquí llegó la barca con la madera crujiente y la quilla y la cubierta chorreantes de espuma en aquella terrible noche de tormenta en que los barqueros no podían con los remos y Él trajo la calma. Dirigieron la barca hacia aquella playa. Aquí, junto a la ribera, se hallaba la Sinagoga, de piedra caliza blanca, con un basamento oscuro de basalto. Al norte de ella, subiendo la suave ladera, se desparramaba la ciudad. Al este y al sur hay el lago, y en sucesión continua pequeñas bahías, de las cuales hay más de diecisiete en un trecho de seis millas, y en una de ellas se resguardaba Capernaum. Todas las casas han desaparecido ahora, apenas queda piedra sobre piedra de ellas: la casa del buen centurión, la de Mateo el publicano (Marcos 2:15; comp. 3:20, 31), la de Simón (Mateo 8:14), el hogar en que por un tiempo se alojaron el Maestro y sus deudos. No hay nada reconocible, todo es una masa confusa de ruinas, excepto la blanca Sinagoga en que Él había enseñado. De entre sus ruinas todavía se pueden medir las dimensiones, y seguir sus columnas caídas; es más, descubrimos sobre el dintel, trazado, el cacharro con el «maná», que debe haber dado ocasión para su enseñanza allí (Juan 6:49, 59), diferente del trazado del candelabro de siete brazos, o el otro tan significativo del cordero pascual, que parece haber sido tan frecuente en las sinagogas de Galilea.[4]

Y esto es, pues, Capernaum; la casa primera y principal de Jesús cuando entró en su obra activa. Pero en esta ocasión Él «siguió allí muchos días». Porque ya «estaba cerca la pascua de los judíos», y

4. Comp. especialmente Warren, Recovery of Jerusalem, pp. 337-351.

Él tenía necesidad de guardar esta fiesta en Jerusalén. Si nuestros cómputos son correctos —y en este caso es imposible estar cierto en absoluto de las fechas— y Juan empezó su predicación en el otoño del año 779 A.U.C., o sea a partir de la fundación de Roma, o en el 26 de nuestra era, cuando Jesús fue bautizado a principios del invierno (año 27 d. de J. C.),[5] entonces esta Pascua tiene que haberse celebrado en la primavera (hacia abril) del mismo año. Sin hablar de los reajustes domésticos necesarios para el viaje de los peregrinos a Jerusalén, todo el país parecía estar en estado de preparación. Un mes antes de la fiesta (el 15.º de Adar) los puentes y las carreteras eran reparados, los sepulcros enjalbegados, para prevenir contaminación accidental a los peregrinos. Además, algunos seleccionaban esta fiesta, entre las tres grandes anuales, para el diezmo de sus ganados y rebaños, y en este caso tenía que hacerse por lo menos dos semanas antes de la Pascua; mientras otros se preparaban para llegar a Jerusalén antes de la fiesta «para purificarse» (Juan 11:55), esto es, someterse a la purificación prescrita en caso de contaminación levítica. Pero lo que tiene que haber atraído a la gente en todo el país era la aparición de los «cambistas» *(Shulchanim)*, que abrían sus puestos en cada ciudad del país el 15.º de Adar (un mes justo antes de la fiesta). Éstos, como es natural, tenían que ser acreditados regularmente y debidamente autorizados. Porque todos los judíos y prosélitos —exceptuando mujeres, esclavos y menores de edad— tenían que pagar el tributo anual del Templo, de medio siclo, según el estándar «sagrado», igual a un siclo común galileo (dos denarios), o sea un poco más de un chelín. De este impuesto muchos de los sacerdotes se declaraban exentos —por más que lo lamentaran los rabinos— mediante la alegación ingeniosa de que, según Levítico 6:23, toda ofrenda de un sacerdote tenía que ser quemada, no comida; mientras que del tributo del Templo se pagaban las tortas y los panes de proposición, que luego eran comidas por los sacerdotes. ¡De ahí que, argumentaban, el que pagaran el tributo del Templo habría sido incompatible con Levítico 6:23!

Volvamos al tributo del Templo que tenía que ser pagado en monedas de medio siclo del Santuario, o en siclos ordinarios galileos. Cuando recordamos que, además de las monedas estrictamente palestinas de plata y, especialmente, de cobre,[6] había monedas

5. Wieseler y la mayoría de autores modernos colocan el Bautismo de Jesús en el verano del 27 d. de J. C., y en consecuencia la primera Pascua en la primavera del 28 d. de J. C. Pero a mí me parece muy poco probable que hubiera un intervalo tan largo como nueve o diez meses entre la primera predicación de Juan y el Bautismo de Jesús. Además, en este caso, ¿cómo vamos a explicar los ocho o nueve meses entre el Bautismo de Jesús y la Pascua? Por lo que sé, la única razón para esta extraña hipótesis es Juan 2:20, que se explicará en su lugar.

6. Simón Macabeo hizo acuñar monedas de cobre; el llamado siclo de cobre, un poco más de un penique, y también de medio y un cuarto de siclo. Sus sucesores acuñaron monedas de cobre aún más pequeñas. Durante todo el período desde la muerte

persas, tirianas, sirias, egipcias, griegas y romanas que circulaban en el país, se comprenderá la cantidad de trabajo que tendrían estos cambistas. Desde el 15.º al 25.º de Adar tenían sus puestos en cada ciudad del país. En una fecha posterior, que por lo tanto era considerada como la llegada de los primeros peregrinos a las fiestas de la ciudad, los puestos en las áreas rurales eran cerrados, y los cambistas a partir de entonces se sentaban dentro de los recintos del Templo. Todos los que rehusaban pagar el tributo del Templo, excepto los sacerdotes, podían sufrir la pérdida de sus bienes por embargo. Los cambistas recibían una tarifa establecida de un *Maah*, o sea de un penique y medio a dos[7] (o de medio *maah*, según otros), por cada medio siclo que cambiaban. Esto era llamado *qolbon*. Pero si una persona entregaba un *Sela* (una pieza de cuatro denarios, en valor dos medios siclos del Santuario, o dos siclos galileos) tenía que pagar un doble *qolbon*; uno por su medio siclo del dinero del tributo, y otro por el cambio. Aunque no sólo los sacerdotes, sino todos los otros empleados no obligatorios, y los que pagaban por sus hermanos más pobres, estaban exentos de la tarifa del *qolbon*, este recargo tiene que haber producido unos ingresos enormes, puesto que no sólo había muchos palestinos nativos que llegaban sin la moneda estatutoria del tributo, sino que había una gran cantidad de judíos extranjeros que se presentaban en tales ocasiones en el Templo. En realidad, si computamos el tributo del Templo anual en unas 75.000 libras esterlinas, los beneficios de los banqueros tenían que alcanzar las 8.000 o 9.000 libras, que era una suma inmensa dadas las circunstancias del país.[8]

Pero incluso estos datos no representan todos los hechos del caso. Ya hemos visto que los cambistas en el Templo daban cambio cuando se les presentaban cantidades superiores a las equivalentes al tributo del Templo. Es una inferencia razonable, es más, casi necesaria, que muchos de los judíos extranjeros al llegar a Jerusalén se aprovecharían de la oportunidad de cambiar en estos puestos su dinero extranjero, y para esto, naturalmente, se hacían pagar nuevos cargos. Porque había una gran cantidad de cosas que comprar dentro del área del Templo, necesarias para la fiesta (en el sentido de los sacrificios y cosas añadidas) o para la purificación, y sería

---

de Simón hasta la última guerra judía no se acuñaron monedas de plata en Palestina, sino sólo de cobre. Herzfeld (Handelsgesch., pp. 178, 179) sugiere que había suficientes monedas de plata extranjeras circulando en el país, si bien, como es natural, sólo una pequeña cantidad de monedas de cobre extranjeras llegaban a Palestina.

7. Es en extremo difícil establecer el equivalente exacto. Cassel lo calcula a un quinto, Herzfeld a un sexto, Zunz a un tercio, y Winer a un cuarto de denario.

8. Comp. Winer, Real-Wörterb. He hecho un cálculo bajo, dentro de los límites moderados. Todas las reglas sobre el Tributo y el Qolbon son enumeradas en Sheqal. i. No he dado referencias de cada una de las afirmaciones, no por no tenerlas a mano, sino por evitar citas innecesarias.

mejor obtener el dinero exacto de los cambistas autorizados que tener disputas con los vendedores. Podemos hacernos cargo de las escenas que tenían lugar en la mesa de un cambista en la época de la Pascua: el pesar las monedas, las substracciones por pérdida de peso, las discusiones, regateos, y con todo ello es fácil comprender la terrible verdad de la acusación de nuestro Señor de que habían hecho de la Casa de su Padre un mercado y un lugar de compraventa. Pero, incluso así, los negocios de los cambistas del Templo no quedaban agotados. Por sus manos pasaban las inmensas ofrendas votivas de los judíos extranjeros, de los prosélitos y del Templo; en realidad, probablemente se encargaban de todas las cuestiones de dinero relacionadas con el Santuario. Es difícil comprender la inmensa acumulación de riqueza en el tesoro del Templo. Pero es posible formarse alguna idea de ello por la circunstancia de que, a pesar de muchas expoliaciones previas, el valor del oro y la plata que Craso (54-53 a. de J. C.) sacó del tesoro del Templo alcanzaba la enorme suma de dos millones y medio de libras esterlinas. No se puede precisar si estos cambistas del Templo entraban en transacciones bancarias de otro tipo, giros de letras o dinero contante de sus corresponsales, o recibían y prestaban dinero a interés (cosa común en aquel tiempo).

Los lectores del Nuevo Testamento saben que el ruido y los negocios abigarrados de un cambista oriental no eran los únicos que se llevaban a cabo dentro del sagrado recinto del Templo. Daba muchas facilidades el que una persona que trajera un sacrificio pudiera averiguar, y más aún, obtener, todas las cosas que necesitaba para las ofrendas de comida y bebida del Templo y de sus empleados. Los precios eran fijados por medio de una tarifa cada mes, y por medio del pago de una cantidad determinada el oferente recibía uno de cuatro comprobantes del pago. Mediante el comprobante, al ser presentado al empleado correspondiente, el oferente se procuraba los complementos prescritos para aquel sacrificio.[9] Los sacerdotes y levitas encargados de ello saldaban sus cuentas cada noche, y estas transacciones (aunque necesarias) debían dejar un considerable margen de beneficio para el Tesoro. Esto pronto dio lugar a otra clase de tráfico. Los oferentes, naturalmente, podían llevar sus animales sacrificiales consigo, y, por lo que sabemos, en el monte de los Olivos había cuatro tiendas encargadas especialmente de la venta de palomos y otras cosas requeridas para los propósitos sacrificiales (Jer. Taan. iv. 8).[10] Pero cuando era traído un animal, tenía

9. Ver «The Temple and its Services», etc., pp. 118, 119.

10. M. Derenbourg (Histoire de Palest., p. 467) sostiene que estas tiendas las regentaban los sacerdotes, o que, en todo caso, los beneficios eran para ellos. Pero no puedo estar de acuerdo que eran los *Chanuyoth*, o tiendas de la familia de Anás, a las cuales se trasladó el Sanedrín cuarenta años antes de la destrucción de Jerusalén. Ver más adelante.

que ser examinado, por si era apropiado levíticamente, por parte de personas regularmente calificadas y designadas. A veces surgían disputas, fuera por ignorancia del comprador o codicia del examinador. Un examinador calificado era llamado *mumcheh* (uno que es aprobado), y el tiempo preciso dedicado a la adquisición del conocimiento necesario puede deducirse de la circunstancia de que cierto maestro se dice que había pasado dieciocho meses con un ganadero para aprender qué defectos en el animal eran temporales y cuáles permanentes (Sanh. 5 *b*). Ahora, como estamos informados de que un cierto *mumcheh* de primogénitos había recibido autorización para cargar por su inspección de cuatro a seis *Isar* (algo más de un penique a dos), según el animal inspeccionado (Bekhor. iv. 5), es razonable suponer que unos honorarios similares podían ser requeridos para examinar los animales sacrificiales ordinarios. Pero se podían evitar toda clase de problemas acudiendo al mercado regular dentro del recinto del Templo, donde se podían comprar los animales sacrificiales que ya habían sido inspeccionados debidamente, y con todos los honorarios pagados, que se ofrecían a la venta.[11] No es necesario hacer comentarios para mostrar hasta qué punto el Templo quedaría profanado por un tráfico así, y las escenas a que daría lugar. Por los escritos judaicos sabemos que se realizaban las transacciones más impropias, sacándose ventaja de los pobres que acudían para ofrecer sus sacrificios. Así, leemos (Ker. i. 7) que en una ocasión el precio de un par de palomos alcanzó la enorme cifra de un denario de oro (un denario de oro romano, alrededor de 15 chelines), cuando, por medio de la intervención de Simeón, el nieto del gran Hillel, fue rebajado antes de la noche a un cuarto de denario de plata, o sea a 2 peniques cada uno. Como se nos dice que Simeón introdujo su resolución a este efecto con la invocación «¡por el Templo!», no es injusto inferir que estos precios se habían pagado dentro del recinto del Templo. Probablemente no fue meramente su celo controversial en favor de las enseñanzas peculiares de su maestro Shammai, sino un motivo similar al de Simeón, lo que en otra ocasión indujo a Baba ben Buta (bien conocido por haber dado consejo a Herodes en la reconstrucción del Templo), cuando halló el patio del Templo vacío de animales para los sacrificios, a causa de la codicia especulativa de los que han «así desolado la Casa de Dios», a que llevara al Templo no menos de tres mil ovejas, para que el pueblo pudiera ofrecer sacrificios (Jer. Chag. 78 *a*).[12]

11. Es cierto que este mercado del Templo no podía haber estado situado «a ambos lados de la puerta Shushan, o puerta oriental, hasta el Pórtico de Salomón» (doctor Farrar). Si hubiera estado a ambos lados de esta puerta, tiene que haber estado en el Pórtico de Salomón. Pero esta suposición está descartada. No habría habido lugar para un mercado allí, y constituía el acceso principal al Santuario. El mercado del Templo estaba situado, indudablemente, en el «Patio de los Gentiles».

12. Es cierto, sin embargo, que Baba ben Buta no había sido el primero en in-

Esto lleva a otra cuestión, más importante, en relación con el mismo tema. Todo este tráfico —cambio de moneda, venta de palomas y mercado de ovejas y becerros— en sí mismo, y por las circunstancias acompañantes, era una profanación terrible; daba ocasión también a grandes abusos. Pero, ¿había algo en el tiempo de Cristo que lo hiciera especialmente irritante y desagradable al pueblo? El sacerdocio tiene que haber sacado grandes beneficios de ello siempre; naturalmente, no los sacerdotes ordinarios, que subían en sus «órdenes» para ministrar en el Templo, sino para los oficiales sacerdotales permanentes, y los líderes residentes del sacerdocio, y especialmente la familia del Sumo Sacerdote. Esto deja abierta una pregunta muy interesante, íntimamente relacionada, como veremos, con la visita de Cristo al Templo con ocasión de la Pascua. Pero los materiales de que disponemos aquí son inconexos, de forma que el intento de ponerlos juntos sólo puede dar como resultado algo probable, no absolutamente cierto. ¿Qué se hacía de los beneficios de los cambistas, y quiénes eran los verdaderos dueños del mercado del Templo?

La primera de estas preguntas el Talmud de Jerusalén (Jer. Sheq. i. 7, últimas 4 líneas, p. 46 *b*) la contesta con cinco respuestas distintas, mostrando que no había regla fija en cuanto al uso de estos beneficios, o por lo menos que nadie lo sabía ya para este tiempo. Aunque cuatro de las respuestas indican que se usaban para servicios públicos, con todo, lo que parece más probable es que todos los beneficios fueran a parar a los mismos cambistas. Pero, en este caso, apenas se puede dudar de que pagaban un considerable porcentaje a los dirigentes del Templo. Los beneficios de la venta de carne y bebidas iban al tesoro del Templo. Pero es casi imposible creer que ocurriera lo mismo con respecto al mercado del Templo. Por otra parte, no puede haber duda de que este mercado era lo que los escritos rabínicos llaman «los bazares de los hijos de Anás» *(Chanuyoth beney Chanan)*, los hijos de aquel Sumo Sacerdote Anás, de infame mención en el Nuevo Testamento. Cuando leemos que el Sanedrín, cuarenta años antes de la destrucción de Jerusalén, trasladó su lugar de reunión desde la «Sala de las piedras talladas» (al sur del Patio de los Sacerdotes, y por tanto, en parte, dentro del mismo Santuario) a los «Bazares», y luego otra vez a la ciudad (Rosh. haSh. 31 *a*), se puede sacar claramente la inferencia de que estos bazares eran los de los hijos de Anás el Sumo Sacerdote, y que ocupaban parte del patio del Templo; en resumen, que el mercado del Templo y los bazares de los hijos de Anás son la misma cosa.

---

troducir (doctor Farrar) este tráfico. Una mirada al Jer. Chag. 78 lo muestra de modo suficiente.

Si se admite esta inferencia, que está de acuerdo con la opinión judaica que nos ha llegado, obtenemos mucha luz con respecto a la purificación del Templo por Jesús, y las palabras que dijo en aquella ocasión. Porque, a continuación, nuestra posición es que, a causa de los abusos en los negocios realizados en estos bazares, y la codicia de sus propietarios, el mercado del Templo era en aquel tiempo impopular en extremo. Esto se ve, no sólo por la conducta y palabras del patriarca Simeón, y de Baba ben Buta (según hemos citado antes), sino por el hecho de que la indignación popular, tres años antes de la destrucción de Jerusalén, había quitado los bazares de la famila de Anás (Siphré sobre Deuteronomio § 105, fin., ed. Friedmann, p. 95 *b*; Jer. Peach i. 6), y esto, según afirma de modo expreso, como resultado de la codicia pecaminosa que caracterizaba sus tratos. Si todavía se rezagara alguna duda en la mente de alguien, la disiparía, sin duda, la denuncia franca de nuestro Señor del mercado del Templo como una «cueva de ladrones» (Mateo 21:12). De la avaricia y corrupción de la infame familia de Sumos Sacerdotes tanto Josefo como los rabinos nos dan un cuadro terrible. Josefo describe a Anás, hijo del Anás del Nuevo Testamento, como «un gran acaparador de dinero», muy rico y como despojando por medio de franca violencia a los sacerdotes comunes de sus ingresos oficiales (Ant. xx. 9. 2-4). El Talmud refiere también la maldición que un distinguido rabino de Jerusalén (Abba Shaul) pronunció sobre las familias de Sumos Sacerdotes (incluida la de Anás), que eran «ellos mismos Sumos Sacerdotes, sus hijos tesoreros (Gizbarin), sus yernos tesoreros ayudantes (Ammarkalin), mientras que sus criados apaleaban al pueblo con estacas» (Pes. 57 *a*). ¡Qué comentario a este pasaje ofrece la conducta de Jesús cuando hizo un azote para echar a los mismos criados que «apaleaban a la gente con estacas», y desbarató sus negocios profanos! Sería fácil añadir de fuentes rabínicas detalles repelentes de su lujo, molicie, glotonería y disolución general. No es de extrañar que, en el lenguaje figurativo del Talmud, se presentara al Templo clamando contra ellos: «¡Iros de ahí, hijos de Elí, que contamináis el Templo de Jehová!» (Pes. u.s.). Estos informes lamentables sobre el estado de cosas en aquel tiempo nos ayudan a entender mejor lo que hizo Cristo, y quiénes eran los que se opusieron a su acto.

Estos bazares del Templo, que eran propiedad y constituían una de las más importantes fuentes de ingreso de la familia de Anás, fueron la escena de la purificación del Templo por parte de Jesús; y en el sitio privado destinado a estos bazares, en que el Sanedrín celebraba sus reuniones en aquel tiempo, es posible que fuera planeada la condenación final de Jesús, ya de antemano, aunque no pronunciada realmente. Todo esto tiene significación profunda. Pero nosotros ahora podemos también entender por qué los oficiales del Templo, a quienes pertenecían estos bazares, sólo objetaron

que Cristo tuviera autoridad para purificar así el Templo. La impopularidad de todo este comercio, si no sus conciencias, les impedía percibir mejor el significado tanto de la acción de Cristo como de la respuesta a su increpación, pronunciada cerca del mismo lugar en que tan pronto había de ser condenado por ellos. Y nos ayuda a entender que el pueblo no ofreciera resistencia a la acción de Jesús, y que incluso las recriminaciones de los sacerdotes no fueran directas, sino en la forma de una pregunta implicando duda.

Porque es en la dirección ya indicada, y no otra, que se han levantado objeciones al relato del primer acto público de Jesús en Jerusalén: la purificación del Templo. Los comentaristas han señalado suficientemente las diferencias entre esta purificación y la que tuvo lugar en el Templo al término de su ministerio (Mateo 21:12 y ss.; Marcos 11:11 y ss.; Lucas 19:45 y ss.).[13] Verdaderamente, al compararlas, son tan evidentes, que todo lector puede darse cuenta de ellas. Ni tampoco parece difícil entender, más bien parece apropiado, casi lógicamente necesario, que, de haber ocurrido un suceso así, hubiera sido al principio y fin del ministerio público de Jesús en el Templo. Ni tampoco hay nada «abrupto» o «falto de tacto» en un comienzo así para su ministerio. No sólo es profano, sino que no es histórico el buscar cálculo y astucia en la vida de Jesús. Si hubiera sido así no habría muerto en la Cruz. Y «abrupto» no lo era, ciertamente. Jesús volvió a recoger el hilo que se remontaba a su primera aparición ya relatada en el Templo, cuando había manifestado su asombro de que los que le rodeaban no supieran que a Él le convenía estar en los asuntos de su Padre. Ahora se ocupaba de los asuntos de su Padre, y, como podemos decir, en la forma más elemental. Al poner fin a la profanación de la Casa de su Padre, que a causa de aquellos trueques vergonzosos había sido transformada en un mercado, o, peor aún, «en una cueva de ladrones», todos los que conocían su misión tienen que haber estado convencidos de que era un comienzo muy apropiado y casi necesario de su obra mesiánica.

Y muchos de los presentes tienen que haber conocido a Jesús. El celo de sus primeros discípulos que, cuando le reconocieron, proclamaron el Mesías encontrado, no podía haberse evaporado y cedido su lugar a la indiferencia y el silencio. Los muchos peregrinos de Galilea en el Templo no podrían por menos de esparcir la noticia, y el informe tiene que haber pasado de un patio del Templo a otro cuando entró por primera vez en el sagrado recinto. Le seguirían y observarían lo que hacía. No se quedarían decepcionados. Él inauguró su misión cumpliendo la predicción referente a Aquel que ha-

13. Tengo que admitir, sin embargo, que incluso Lutero tenía muchas dudas de si el relato de los Sinópticos y el del cuarto Evangelio no se referían a un mismo suceso. Comp. Meyer, Komment. (sobre S. Juan), p. 142, notas.

bía de ser el «refinador y purificador de Israel» (Malaquías 3:1-3). Apenas hubo entrado en el Pórtico del Templo, y andado por el Patio de los Gentiles, ya echó de allí a los que lo contaminaban.[14] Nadie dijo una palabra ni se levantó una mano para arrestarle cuando hizo un azote de cuerdas pequeñas (incluso esto es significativo) y con él echó del Templo tanto a las ovejas como a los bueyes; nadie dijo una palabra, ni se levantó una mano, cuando Él arrojó en los receptáculos el dinero de los cambistas y derribó sus mesas. Su Presencia los dejó atónitos y atemorizados, sus palabras despertaron incluso sus conciencias; sabían muy bien lo ciertas que eran sus acusaciones. Y detrás de Él se hallaba la multitud asombrada, que no podía por menos que simpatizar con esta atrevida vindicación mesiánica, verdaderamente regia, de la santidad del Templo frente al comercio nefasto de un sacerdocio corrupto y codicioso. Fue una escena digna de ser presenciada por todo verdadero israelita, una protesta y un acto que, incluso entre una gente menos emotiva, habría ganado para Él el respeto, la aprobación y la admiración, y que, en todo caso, garantizó su seguridad personal.[15]

Porque cuando «los judíos» —nombre con el que tanto aquí como en otros lugares hemos de entender los dirigentes del pueblo, en este caso los funcionarios del Templo— se atrevieron a presentarse, no osaron echar mano de Él. No había llegado todavía el momento. En presencia de aquella multitud no se habrían atrevido, aparte de la conveniencia de mantener la quietud dentro del recinto del Templo, cuando la guarnición romana estaba tan cerca, en la fortaleza Antia, y vigilaba con celo la aparición de todo tumulto (Hechos 21:31, 32). Todavía es más extraño que ni aun le reprendieron por lo que había hecho, por ser algo impropio o equivocado. Con gran astucia, como apelando a la multitud, sólo le pidieron una «señal, ya que hacía esto», algo que garantizara la abrogación de tal autoridad. Pero esta pregunta de desafío marcaba dos cosas: la oposición esencial entre las autoridades judías y Jesús, y la manera en que se llevaría a cabo la pugna, que a partir de entonces se dirimiría entre Él y los gobernantes del pueblo. Este primer acto de Jesús determinó sus posiciones mutuas; y con este primer conflicto ya se hallaba involucrado el final. El acto de Jesús dirigido contra los gobernantes tenía que desarrollarse en una oposición de vida o muerte; su primer paso contra Él tenía que proseguir hasta el fin en su condenación a la Cruz.

Y Jesús se dio cuenta de todo; previó, o, mejor aún, lo vio. Su

14. Y así lo hace siempre, empezando su ministerio purificando, tanto si se refiere al individuo como a la Iglesia.

15. El canónigo Westcott llama la atención al uso de dos términos diferentes para cambistas en vv. 14 y 15. En el último sólo es κολλυβιστής, la forma aramaica del cual es *qolbon*. Es este *qolbon* contra el que la mano de Cristo va dirigida especialmente.

respuesta lo dice. Fue —como toda su enseñanza, a los que viendo no ven, y oyendo no oyen, cuyo entendimiento ha sido oscurecido y su corazón endurecido— en lenguaje de parábola, que sólo podía quedar claro después de lo sucedido (Mateo 13:11-15; Marcos 4:11, 12). En cuanto a la «señal», entonces y siempre buscada por una «generación mala y adúltera» —mala en sus pensamientos y caminos y adúltera para el Dios de Israel—, Él tenía entonces, como después (Mateo 12:38-40), una «señal» que darles: «Destruid este Templo, y en tres días lo levantaré.» Respondía a su solicitud de una señal con el desafío de una señal: Crucificadle, y se levantará; suprimid al Cristo, y triunfará.[16] Una señal ésta que ellos no entendieron, sino que entendieron mal, y dio lugar a su falsa acusación en el juicio posterior, con lo que ellos mismos, sin querer, le dieron cumplimiento.

Y, sin embargo, para todos los tiempos ésta es la señal, y la única señal que Cristo ha dado, que todavía da a toda «generación mala y adúltera», a los amadores del pecado y despreciadores de Dios. Ellos destruyen, en cuanto alcanza su poder, al Cristo, le crucifican, desmienten sus palabras, suprimen, barren el Cristianismo, pero no se salen con la suya: Él triunfará. Como en aquel primer día de Pascua, lo mismo ahora, y siempre en la historia, Él levanta el Templo que ellos derribaron. Ésta es la «señal», la evidencia, la única «señal» que el Cristo da a sus enemigos; una señal que, como un hecho histórico, ha sido patente ante todos los hombres, y visto por ellos; que podría haberles dado evidencia, pero que siendo la naturaleza del milagro, y no explicable por agentes naturales, ellos han entendido mal, viendo «el Templo» como meramente un edificio del cual conocen la arquitectura, el estilo y el período de su construcción,[17] pero de cuyo carácter espiritual y edificación ellos no

16. No puedo ver en las palabras de Jesús ninguna referencia directa a la abrogación del Templo material y sus servicios, y su sustitución por la Iglesia. Naturalmente, éste era el caso, e implicado en su crucifixión y resurrección, aunque no se aluda a ello aquí.

17. De la expresión (Juan 2:20) «cuarenta y seis años tardó en ser edificado este Templo» se ha inferido por la mayoría de escritores que esta Pascua era la del año 781 A.U.C., o 28 d. de J. C., y no, como hemos argumentado, el año 780 A.U.C., o 27 d. de J. C. Pero el cálculo descansa sobre un error. Admitiendo que la construcción del Templo empezó en el otoño del año dieciocho del reino de Herodes (Jos. Ant. xv. 11. 1-6), como el reino de Herodes data de 717 A.U.C. (año desde la fundación de Roma), la construcción del Templo tiene que haber comenzado en el otoño del año 734-35. Pero ya se ha explicado que, en el cómputo judaico, el principio del nuevo año era contado como un año. Así pues, si según la opinión universal (comp. Wieseler, Chronolog. Synopse, pp. 165, 166) la edificación del Templo empezó en Kislev de 734, cuarenta y cinco años después nos llevarían al otoño de 779, y la Pascua de 780, o 27 d. de J. C., debería ser considerada «como cuarenta y seis años». Si un judío había calculado el tiempo en la Pascua de 781, no habría dicho «cuarenta y seis años», sino «cuarenta y siete», «tardó este templo en ser edificado». La equivocación de los escritores consiste en olvidar que después del otoño empieza un nuevo año, o, en todo caso, con ocasión de la Pascua. De paso puede añadirse que el Templo en realidad no fue completado hasta 63 d. de J.C.

tienen ni conocimiento ni idea. Y así, tal como se aplica a esta generación, lo mismo a todas las que la siguieron, ésta es la señal todavía, si la entienden; es la única señal, el gran milagro; mas, como ellos calculan sólo a partir de lo visible y averiguado por ellos, estos «menospreciadores contemplan, se asombran y perecen», porque Él obra «una obra en sus días, obra que no creerán, aunque alguien se la cuente» (Hechos, cap. 13, v. 41).

VI

El Maestro venido de Dios y el maestro de Jerusalén. Jesús y Nicodemo

Juan 3:1-21

Pero hubo algunos que contemplaron, y escucharon sus palabras, y hasta cierto punto las entendieron. Incluso antes que Jesús hablara a los funcionarios del Templo, sus discípulos, que le contemplaban en silencio, vieron que unas palabras de la antigua Escritura adquirían luz bajo el halo de su gloria. Era la historia del Siervo de Jehová, sufriente, olvidado de sí mismo y dedicado a Dios, cuya figura se destacaba en el firmamento del Antiguo Testamento, realizando en un mundo hostil, como el elemento más profundo de su ser y su vocación, sólo esto: una consagración interior y exterior total a Dios, un holocausto, tal como habría sido Isaac. Brotaban dentro de su mente, sin ser llamadas, como cuando la luz del Urim y el Tumim caía sobre las letras grabadas en las piedras preciosas del pectoral del Sumo Sacerdote, estas palabras antiguas: «Me devora el celo de tu casa» (Salmo 69:9). Así, incluso en aquellos días del comienzo de su aprendizaje, la purificación del Templo por Jesús, a la vista de los gobernantes, fue la realización plena de esta visión, que tiene que haber sido profética, puesto que ningún mero hombre ostentó nunca estos dos rasgos: el de un Nazareno ideal, a quien consumía el celo de la casa de Dios. Y luego, mucho después, después de su Pasión y muerte, después de aquellos días oscuros de soledad y duda, después de la nebulosa aurora de su primer reconocimiento, esta palabra, que Él había pronunciado ante

los gobernadores al principio, volvió a ellos con todo el poder convincente de la predicción cumplida por el hecho, como una convicción segura, de que con su mano asía no sólo el pasado, sino el presente, porque el presente es siempre el cumplimiento del pasado: «Por eso, cuando resucitó de entre los muertos, sus discípulos se acordaron de que había dicho esto; y creyeron la Escritura y la palabra que Jesús había dicho» (Juan 2:22).

Además, cuando pensamos en el significado de que Jesús les rehusara «una señal» a los gobernantes de Israel, o, mejor, pensamos en la única señal que Él les dio, no vemos nada incompatible con ella en el hecho de que, en la misma fiesta, Él hizo muchas «señales» a la vista del pueblo. Porque eran sólo los gobernantes los que habían entrado en conflicto con Él, y, dado el carácter de los dos contendientes, el principio implicaba el terrible fin como consecuencia lógica. En presencia de un enemigo así sólo podía darse una «señal»: la de leer lo íntimo de sus corazones, y ver en ellos sus motivos reales y su acción final, y presentarles su propio triunfo final —una descripción predictiva, una «no señal» que era, y es, una señal para todos los tiempos—. Pero el pueblo no le había dirigido ni desafíos ni demandas hostiles de señales. En realidad, incluso hasta el final, cuando, incitados por sus gobernantes y siguiéndoles ciegamente, «no sabían lo que hacían». Y fue a ellos a quienes Jesús ahora, en la primera mañana de su obra, hablaba por medio de «señales».

La Fiesta de la Pascua comenzó el 15.º Nisán, contando, naturalmente, desde el atardecer precedente. Pero antes de esto, antes de sacrificar el cordero pascual, la tarde del 14.º Nisán el visitante del Templo notaría algo peculiar.[1] La noche del 13.º Nisán con que comenzaba el día 14.º, o «día de la preparación», el cabeza de cada familia encendía una vela y, en solemne silencio, recorría toda la casa en busca de levadura, haciendo preceder a su búsqueda un acto solemne de acción de gracias y llamamiento a Dios, y cerrándolo con una declaración igualmente solemne de que lo había realizado en cuanto él podía averiguar, denegando responsabilidad por lo que no sabía. Y cuando los adoradores iban al Templo, veían expuestas de modo prominente, en el banco, en uno de los pórticos, dos tortas profanadas de alguna ofrenda de gracias, indicando que era todavía legítimo comer de lo que había sido leudado. A las diez, o a más tardar a las once de la noche, era quitada una de aquellas tortas, y sabían que ya no era legítimo comer nada leudado. A las doce era quitada la segunda torta, y esto era la señal para quemar solemnemente toda la levadura que había recogido. ¿Fue en la víspera del día 14.º cuando cada cabeza de familia buscaba y ponía a un lado

1. Reservamos para la última Pascua de Jesús el dar un relato detallado de la celebración pascual.

la levadura, o bien cuando el pueblo observaba las dos tortas, y cómo era quitada la última de ellas, lo que marcaba que toda la levadura había sido «purificada», que Jesús, en el cumplimiento real de su significado nacional, «purificó» el Templo de su levadura?

Sólo podemos sugerir la cuestión. Pero la «purificación del Templo» (Juan, cap. 2) indudablemente precedió a la verdadera semana festiva pascual. Para aquellos que estaban en Jerusalén, era una semana tal como nunca habían visto antes, una semana en que «vieron las señales que Él hacía», y en que, agitados por un impulso extraño, «creían en su nombre» como que era el Mesías. Era una «fe de leche», como la llama propiamente Lutero, que se alimentaba, y requería para su sostén, de «señales». Y, como una visión, desaparecía después de vista. No una fe de la cual la señal era sólo el indicador, sino una fe de la cual la señal, no la cosa significada, era la sustancia; una fe que deslumbraba la vista mental, pero no llegaba hasta el corazón. Y Jesús, que con mirada que escudriñaba el corazón veía lo que había en el hombre, que no necesitaba que nadie se lo dijera, sino que lo sabía todo de modo inmediato, no puso confianza en ellos. No eran como los primeros discípulos galileos, verdaderos de corazón y en el corazón. El Mesías que aquéllos habían encontrado y el que éstos veían correspondía a dos conceptos distintos. La fe de los admiradores de Jerusalén no podía compaginarse con lo que los galileos experimentaron; era una fe que no habrían entendido ni persistido si Él se hubiera entregado a ellos. Y, con todo, Él, en su maravilloso amor, condescendió a hablarles en el único lenguaje que podían entender, el de las señales. Y no fue todo en vano.

Aunque no se consignan estos milagros —porque las palabras que dijo tampoco quedaban registradas en los corazones de la mayoría—, no sólo fue acá y allá, por este o aquel milagro, que se hizo sentir su poder. Su gran efecto general fue el hacer que los orientados más espiritualmente y más reflexivos se dieran cuenta de que Jesús era verdaderamente «un maestro venido de Dios». Al pensar en los milagros de Jesús, y, en general, en lo milagroso en el Nuevo Testamento, somos propensos a pasar por alto algo muy principal en la cuestión. Lo consideramos desde nuestras circunstancias presentes, no las de los judíos y el pueblo de aquel tiempo; juzgamos desde nuestro punto de vista, no el suyo. Y, con todo, lo principal en el asunto se encuentra aquí. A nosotros no podría convencérsenos de la verdad de una religión, ni que nos convirtiéramos a ella, por medio de milagros externos; ni tan sólo los esperaríamos. No hay duda de que si un milagro notable ocurriera, su impresión y efecto serían abrumadores; aunque, a menos que el milagro se sometiera a las pruebas científicas más estrictas, cuando en la naturaleza de las cosas dejaría de ser un milagro, apenas conseguiría que se le diera credibilidad general. Por ello, la verdad es que lo mi-

lagroso en el Nuevo Testamento constituye para el pensamiento moderno, no su punto fuerte, sino el más débil; no da evidencia convincente, sino que ofrece un punto de ataque y dificultad. En consecuencia, al tratar de los milagros del Nuevo Testamento, o al considerarlos, es siempre su aspecto moral, no el natural (o sobrenatural), el que tiene su influencia máxima sobre nosotros. Pero ¿qué es esto sino decir que nuestro pensamiento es moderno, no antiguo, y que el poder evidencial de los milagros de Cristo ha dejado paso a la edad y dispensación del Espíritu Santo? Para nosotros, el proceso es inverso a lo que era con los antiguos. Ellos enfocaban lo moral y espiritual a través de lo milagroso; nosotros, lo milagroso a través de lo moral y espiritual. Su Presencia, esta gran Presencia, es, verdaderamente, siempre la misma. Pero Dios adapta siempre su enseñanza a nuestro modo de aprender; de lo contrario no sería enseñanza en absoluto, y menos aún enseñanza divina. Sólo que lo que nos presenta ahora a nosotros no es lo mismo que les aportaba a los antiguos: no es ya la indicación de las «señales», sino la indicación o dedo del Espíritu. Para ellos lo milagroso era lo *esperado*: esto milagroso que para nosotros sigue siendo aún verdadero y divinamente milagroso, precisamente porque se aplica a todos los tiempos, puesto que nos proporciona a nosotros el aspecto moral del milagro, como a ellos el aspecto físico; en cada caso, realidad divina transmitida divinamente. Puede decirse con seguridad, pues, que para el hombre de aquel tiempo ninguna enseñanza de la nueva fe habría sido real sin la evidencia de los milagros.

En aquellos días, cuando la idea de lo milagroso era, por así decirlo, fluida —pasando de lo natural a lo sobrenatural— y los hombres consideraban todo lo que estaba por encima de su punto de vista de la naturaleza como sobrenatural, la idea de lo milagroso, por su repetición constante, se sugería siempre y de modo prominente. Otros maestros también, entre los judíos por lo menos, afirmaban tener el poder de hacer milagros, y popularmente se les daba crédito. Pero ¡qué contraste evidente entre las «señales» de ellos y las que Jesús hacía! Al pensar en esto, es necesario recordar que tanto el Talmud como el Nuevo Testamento personifican la enseñanza judía en su forma, y se dirigen a los judíos, y —por lo menos en lo que se refiere al tema de los milagros— en períodos no muy distantes, hechos más cercanos todavía por el conservadurismo teológico singular del pueblo. Si, teniendo esto en cuenta, recordamos algunas de las absurdas pretensiones rabínicas a los milagros —como la creación de un ternero por dos rabinos cada víspera de sábado para la comida del sábado (Sanh. 65 *b*), o los relatos repelentes y en parte blasfemos de una serie de prodigios como testimonio de las sutilezas de algún gran rabino (Baba Mez. 59 *b*)—, nos quedamos casi abrumados por la fuerza evidencial del contraste entre ellos y las «señales» que hizo Jesús. Nos parece hallarnos en un

mundo enteramente distinto, y podemos entender la conclusión a la cual toda mente reflexiva y sincera tenía que llegar al presenciarlos, de que era, realmente, «un Maestro de Dios».

Un observador de esta clase era Nicodemo *(Naqdimon)*,[2] uno de los fariseos y miembro del Sanedrín de Jerusalén. Y, según podemos colegir por su modo de expresión,[3] no sólo él, sino otros con él. Por la historia del Evangelio sabemos que era un hombre precavido por naturaleza y educación, tímido de carácter; con todo, como en otros casos, fue lo más ofensivo para su modo de pensar judío, la Cruz, lo que al fin le llevó a la luz de la decisión y al vigor de una confesión atrevida (Juan 19:39). Y esto, en sí mismo, mostraría el carácter real de su pregunta y el efecto que Jesús había causado sobre él. En todo caso, es precipitado hablar de la manera en que tuvo lugar su primer encuentro con Cristo, como hacen la mayoría de los comentaristas. Apenas podemos hacernos cargo de las dificultades que tenía que vencer. Tiene que haber sido un gran poder de convicción el que pudiera derribar sus prejuicios hasta el punto de poder llevar a este anciano sanedrista a reconocer a un galileo, sin formación en las Escuelas, como Maestro enviado de Dios, e ir a verle en busca de dirección sobre el punto quizá más delicado e importante de la teología judaica. Pero, incluso así, no tenemos que extrañarnos de que deseara velar su primera visita con el mayor secreto posible. Era un paso muy comprometedor para un sanedrista. Con su primer acto atrevido de purificación del Templo se había puesto en movimiento un feudo a muerte entre Jesús y las autoridades judías, cuyo final no podía ser puesto en duda. Estaba involucrado en aquel primer encontronazo en el Templo, y no se necesitaban la experiencia y sabiduría de un anciano sanedrista para predecir su fin.

A pesar de ello, Nicodemo se presentó. Si esto es evidencia de una intensa sinceridad, también lo es del carácter divino de Jesús y de la veracidad del relato. Y aunque Jesús no se sentía deprimido por la resistencia de las autoridades, ni por la «fe de leche» de la multitud, tampoco vemos que estuviera entusiasmado por la posibilidad de hacer un convertido así, un miembro del gran Sanedrín. No hay entusiasmo, no hay deferencia inapropiada, ni cortesía ansiosa; no hay compromisos, ni intentos de persuadir; ni tan sólo

2. Se habla de un tal Nicodemo en el Talmud como uno de los ciudadanos más ricos y distinguidos de Jerusalén (Taan. 20 *a*; Kethub. 66 *b*; Gitt. 56 *a*; Ab. del rab. Nat. 6 comp. Ber. R. 42. Midr. sobre Eclesiastés 7:12 y sobre Lamentaciones 1:5). Pero este nombre sólo se le dio como resultado de un milagro que sucedió a petición suya; su nombre real era Bunai, el hijo de Gorion. Se menciona un Bunai en el Talmud entre los discípulos de Jesús, y se refiere la historia de que su hija, después de poseer una fortuna inmensa, llegó a la pobreza más abyecta. Pero no puede haber duda de que se trata de algún *Naqdimon* legendario, y *no* del Nicodemo del Evangelio.

3. «Sabemos que has venido de Dios como maestro.»

acomodación. No. Ni, por otra parte, vemos que asuma superioridad, ironía o dogmatismo. No hay ni aun referencia a los milagros, el poder evidencial de los cuales había obrado en su visitante la convicción inicial de que Él era un maestro venido de Dios. Todo es sosegado, sincero, dignificado —podríamos decir de modo reverente—, como correspondía al Hombre-Dios en la humillación de su enseñanza personal. El decir que todo ello no es judío, es una mera banalidad: es divino. Ningún relato fabricado podría haber inventado una escena así, ni representar así los actores de la misma.[4]

Aunque sea peligroso dar curso a la imaginación, podemos casi figurarnos la escena. El carácter del informe de lo que pasó, produce la impresión, más aún que ningún otro relato de los Evangelios, de que fue tomado de notas pergeñadas por uno que estaba presente. Casi podemos poner en la forma de breves notas, por medio de un titular, lo que cada uno dijo, de esta manera: «Nicodemo dijo», o «Jesús dijo». Son simplemente bosquejos de la conversación, que dan, en cada caso, lo realmente esencial y dejan brechas abruptas en medio, tal como ocurre en notas así. Sin embargo, son suficientes para decirnos todo lo que es importante que sepamos. No podemos dudar que fue el narrador, Juan, el testigo que tomó las notas. Sus propias reflexiones sobre el hecho, o más bien al repensarlo a la luz de los hechos posteriores, y bajo la enseñanza del Espíritu Santo, se presentan en los versículos del escritor que siguen a su re-

4. Éste no es, sin embargo, el modo de ver de la Escuela de Tübingen, que considera el conjunto del relato como representación de un desarrollo tardío. El doctor Abbott (Encycl. Brit. Art. «Gospels», p. 821) considera la expresión «nacido del agua y del Espíritu» como una referencia al bautismo cristiano, y esto, a su vez, como evidencia de una paternidad tardía para el cuarto Evangelio. Su razonamiento es que la referencia más antigua a la regeneración se halla en Mateo 18:3. Luego, supone que una referencia en la Apología de Justino (i. 61) es un desarrollo posterior de esta doctrina, y niega lo que se considera generalmente como una cita de Juan 3:5 como tal, porque omite la palabra «agua». Un tercer estadio supone que está implicado en 1.ª Pedro 1:3, 23, con el cual se relaciona 1.ª Pedro 3:21. El cuarto estadio de desarrollo lo considera personificado en las palabras de Juan 3:5. Todas estas hipótesis —porque no son otra cosa— se fundan en el hecho de que Justino omite la palabra «agua», lo cual, como argumenta el doctor Abbott, demuestra que Justino no puede haber conocido el cuarto Evangelio, puesto que de otro modo sería imposible que, cuando trata expresamente del Bautismo, no lo menciona. Para nosotros, por otra parte, la inferencia legítima es la opuesta. Tratando directamente del Bautismo, sólo era necesario para su argumento, que identificaba la regeneración con el Bautismo, el introducir la referencia al Espíritu. De otro modo la cita es tan exactamente la del cuarto Evangelio, incluyendo incluso la objeción de Nicodemo, que es casi imposible imaginarse que una transcripción tan literaria pudiera haberse originado de otro lugar que del mismo cuarto Evangelio, y que sea el resultado de una supuesta serie de desarrollos en que Justino representaría el segundo estadio, y el cuarto Evangelio el cuarto estadio. Pero, además, el lector atento del capítulo de la Apología de Justino no puede dejar de notar que Justino representa un estadio posterior, no anterior al cuarto Evangelio. Porque para Justino, el Bautismo y la regeneración son, de modo manifiesto, no idénticas con la renovación de nuestra naturaleza, sino con el perdón de los pecados.

lato de lo que había pasado entre Jesús y Nicodemo (Juan 3:16-21). También termina con reflexiones similares (vv. 31-36) la conversación de que se informa entre el Bautista y sus discípulos. En ninguno de los dos casos los versículos a los que nos referimos son parte de lo que dijeron Jesús o Juan en aquel momento, sino lo que, en vista de ello, Juan dice en nombre de la Iglesia del Nuevo Testamento y para ella.[5]

Si de Juan 19:27 podemos inferir que Juan tenía «una casa» en la misma ciudad de Jerusalén, algo que, considerando la simplicidad de la vida de aquel tiempo, y el costo de las casas, no nos obliga a considerar que fuera rico, la escena que vamos a describir habría tenido lugar bajo el techo de la casa del que nos da el informe. En todo caso, las circunstancias de la vida en aquel tiempo nos son bien conocidas, de modo que no tenemos dificultad en imaginarnos el ambiente. Era de noche, una de las noches de aquella semana de Pascua, tan llena de maravillas. Quizá podríamos permitirnos suponer que, como ocurre con frecuencia en circunstancias análogas, el viento primaveral, soplando vivo por las estrechas calles de la ciudad, había sugerido la comparación hecha por Jesús (Juan 3:8), tan llena de profunda enseñanza para Nicodemo. Arriba en la *Aliyah*, amueblada austeramente —la habitación para los invitados sobre el terrado—, la lámpara estaría ardiendo todavía y el huésped celestial ocupado con sus pensamientos. No había necesidad de que Nicodemo pasara por dentro de la casa, porque hay una escalera en el exterior que lleva al aposento alto. Era de noche, cuando la superstición judaica hacía que los hombres se quedaran en casa; una noche de primavera, desapacible, subrayada con ráfagas bruscas, en que habría pocos nocherniegos por las calles; y ninguno le vería, en aquella hora tardía, cuando subía por los escalones hacia la *Aliyah*. Pronto presentó su mensaje: una frase, en que admitía para Jesús la calidad de Maestro divino, encerraba todas las preguntas que quería hacer. Es más, con su misma presencia ya las hacía. O, de otro modo, la respuesta de Jesús las presentaba. En toda la conversación Jesús no descendió nunca al punto de vista de Nicodemo, sino más bien procuró elevarle al suyo propio. Era sobre el «Reino de Dios»,[6] tan estrechamente unido con este Maestro venido de Dios, que Nicodemo quiere inquirir.

Y, no obstante, aunque Cristo nunca descendió al punto de vista de Nicodemo, hemos de tener en cuenta cuáles eran sus ideas como judío si queremos comprender esta entrevista. Jesús le llevó al úni-

5. Para un examen detallado y prueba tengo que remitir al lector al «Commentary» del canón. Westcott.

6. La expresión «Reino de Dios» ocurre sólo en Juan 3:3 y Juan 3:5. De otro modo, la expresión «Mi reino» es usada en 18:36. Este uso excepcional del término «Reino de Dios» es notable en esta conexión, y no sin importancia con referencia a la cuestión de la paternidad del cuarto Evangelio.

co punto desde el cual podía verse el Reino de Dios. «El que no nace de arriba no puede ver el Reino de Dios.»[7] Muchos comentaristas han pensado que hay aquí una alusión al modo de expresión judío con referencia a los prosélitos, que se consideraban como «nacidos de nuevo». Pero en este caso Nicodemo lo habría entendido, y contestado de modo diferente, o, mejor, no habría expresado su incapacidad de entenderlo. Verdaderamente es cierto que un gentil al hacerse prosélito —aunque no, como se ha sugerido, un penitente ordinario—,[8] era asemejado a un niño acabado de nacer (Yebam. 62 *a*). También es verdad que algunas personas en ciertas circunstancias —el novio en su boda, el Principal de la Academia al recibir su cargo, el rey en su entronización— son asemejadas a los nacidos de nuevo (Yalkut sobre 1.º Samuel cap. 13). La expresión, pues, no sólo era común, sino, para así decirlo, flexible; sólo que cuando era usada era entendida propiamente, tanto ella como lo implicado. En el primer caso era sólo un símil y nunca se le hizo transmitir la idea de una regeneración real («como un niño»). Por lo que se refiere a los prosélitos, significaba que, habiendo entrado en una nueva relación con Dios, también entraban en una nueva relación con el hombre, tal como si hubieran nacido de nuevo en aquel momento. Todas las relaciones antiguas habían cesado; el padre, hermano, madre, hermana de un hombre ya no eran sus parientes más próximos: era un hombre nuevo y diferente. Luego, y en segundo lugar (como en Yalkut), se implicaba un nuevo estado, cuando todo el pasado de un hombre quedaba atrás, y sus pecados le eran perdonados como pertenecientes a este pasado. Se puede percibir ahora lo imposible que era para Nicodemo entender la enseñanza de Jesús, y, con todo, lo importante que era para él esta enseñanza. Porque aun cuando él se hubiera imaginado que Jesús indicaba el arrepentimiento como lo que le daría el estado figurativo del «nacido de arriba», o incluso «nacido de nuevo», esto no le habría servido de

7. A pesar de la gran autoridad del profesor Westcott, estoy convencido que este «de arriba», y no «de nuevo», como traducen varias versiones, es la forma correcta. La palabra ἄνωθεν siempre se ha usado indicando «arriba» en el cuarto Evangelio (cap. 3:3, 7, 31; 19:11, 23); y en otros puntos Juan habla siempre de un «nacimiento» de Dios (Juan 1:13; 1.ª Juan 2:29; 3:9; 4:7; 5:1, 4, 18).

8. Esto es implicado, por lo menos, por Wünsche, y tomado de él por otros. Pero la antigua tradición judaica y el Talmud no hablan de esto. Comp. Yebam. 22 *a*, 62 *a*; 97 *a* y *b*; Bekhor. 47 *a*. Los prosélitos siempre eran mencionados como «nuevas criaturas», Ber. R. 39, ed. Varsov., p. 72 *a*; Bemidb. R. 11. En Vayyikra R. 30, Salmo 102:18: «El pueblo que está por nacer» se explica: «Porque el Santo, bendito sea su nombre, los creará una nueva criatura.» En Yalkut sobre Jueces 6:1 (vol. ii. p. 10 *c*, hacia la mitad) esta nueva creación es relacionada con el perdón de los pecados, y se dice que todo aquel que ha recibido un milagro, y alaba a Dios por él, tiene sus pecados perdonados y es hecho una nueva criatura. Esto lo ilustra la historia de Israel en el mar Rojo, la de Débora y Barac y la de David. En Shem. R. 3 (ed. Varsov., ii. p. 11 *a*) las palabras de Éxodo 4:12: «Te enseñaré lo que has de decir», son explicadas como equivalente de «haré de ti una nueva creación».

nada. Porque, primero, este segundo nacimiento era sólo un símil. Segundo, según el modo de ver judío, este segundo nacimiento era la consecuencia de haber tomado sobre sí «el Reino»; no, como Jesús decía, la causa y condición de ello. El prosélito había tomado sobre sí «el Reino», y por tanto había «nacido» de nuevo, mientras que Jesús decía que tenía que nacer de nuevo a fin de ver el Reino de Dios. Finalmente, el nacimiento al cual se hacía referencia era un «nacimiento de arriba». El Judaísmo podía entender una nueva relación hacia Dios y el hombre, e incluso el perdón de los pecados. Pero no tenía concepto para una renovación moral, un nacimiento espiritual, como la condición inicial para la reforma, y mucho menos la de ver el Reino de Dios. Y fue porque no tenía idea de un «nacimiento de arriba» así, de su realidad o incluso de su posibilidad, que el Judaísmo no pudo ver el Reino de Dios.

O bien —para considerar otro punto de vista, porque la verdad divina tiene muchas facetas—, quizá algunos dirían —para hacer una aplicación «occidental» de lo que fue dicho primero a un judío—, en un aspecto Nicodemo y Jesús habían empezado de la misma premisa: *el Reino de Dios*. Pero ¡cuán diferentes eran las concepciones de lo que constituía este Reino y de lo que constituía su puerta de entrada! Lo que Nicodemo había visto de Jesús no sólo había sacudido los cimientos de la confianza que su antiguo modo de ver sobre estos puntos había engendrado en él, sino que había abierto posibilidades aún poco claras, cuya sola sugerencia le llenaba de inquietud en cuanto al pasado y vagas esperanzas en cuanto al futuro. Y esto ocurre siempre con nosotros también, cuando, como Nicodemo, llegamos por primera vez a la convicción de que Jesús es el Maestro venido de Dios. Lo que Él enseña es por completo diferente de lo que Nicodemo, o cualquiera de nosotros, desde cualquier punto de vista distinto del de Jesús, ha aprendido o llegado a conocer respecto al Reino y su entrada en él. La admisión de la misión divina de este Maestro, aparte de cómo se alcance, implica, de modo implícito, la gran cuestión del Reino. Es el abrir la puerta a través de la cual entrará la Gran Presencia. Para un hombre así, como para nosotros cuando, sin necesidad de usar palabras, hacemos estas preguntas, Jesús tiene sólo una respuesta: «El que no nace de nuevo no puede ver el Reino de Dios.» El Reino es otro, arriba la entrada es otra, distinta de lo que sabías o pensabas. Lo que es de la carne es carne. El hombre puede elevarse a posibilidades elevadas: mentales, incluso morales; el desarrollo personal, la mejoría propia, el dominio propio, la sumisión a una gran idea, a una ley más elevada, un refinado egoísmo moral, un altruismo moral estético, incluso. Pero para ver el Reino de Dios, para entender lo que significa la soberanía absoluta de Dios, la gran llamada a nuestra humanidad, por la cual un hombre pasa a ser un hijo de Dios, el percibirlo, no como una mejoría de nuestra condición pre-

sente, sino como la sumisión del corazón, la mente y la vida a Él como nuestro Rey divino, una existencia que es, y que significa el proclamar al mundo la Realeza de Dios: esto sólo puede aprenderse de Cristo, y requiere incluso para su percepción una afinidad de espíritu, porque lo que es nacido del Espíritu es espíritu. Para verlo se necesita el nacimiento de arriba; para entrar en ello, el nacimiento doble bautismal de lo que significaba el bautismo de Juan, y de lo que era el bautismo de Cristo.

Es de comprender que todo esto sonaba muy extraño e ininteligible para Nicodemo. Él podía entender cómo un hombre podía primero ser otro a fin de volverse otro; más que esto, necesitaba «nacer de arriba», a fin de «ver el Reino de Dios»; esto iba más allá de su experiencia y de su erudición judaica. Sólo se le ocurría una posibilidad de ser: la que daba la disposición natural, o, como lo podía decir un judío, la inocencia original de cuando entró en el mundo (v. 4). Y esto —así lo decimos nosotros— él lo expresó en voz alta. Pero había otro mundo del ser distinto de aquel en que pensaba Nicodemo. Este mundo era el «Reino de Dios» en contraposición esencial con el reino de este mundo, tanto en el sentido general de la expresión, como en el sentido especial judaísta adscrito al Reino del Mesías. Había sólo una puerta por la que un hombre podía entrar en el Reino de Dios, porque lo que era de la carne había de ser sólo carnal. Aquí un hombre podía esforzarse, como hacían los judíos, por medio de la conformidad externa para llegar a ser, pero nunca alcanzaría el ser. Pero este «Reino» era espiritual, y en él un hombre tenía que ser para poder llegar a ser. ¿Cómo había él de alcanzar este nuevo ser? El Bautista había señalado el aspecto negativo del arrepentimiento y puesto a un lado lo viejo por medio de su Bautismo del agua; y por lo que se refería a su aspecto positivo, había señalado a Aquel que iba a bautizar con el Espíritu Santo y con fuego. Ésta era la puerta del ser por medio de la cual un hombre tenía que entrar en el Reino, la que era del Mesías, porque era de Dios y el Mesías era de Dios, y en este sentido «el Maestro venido de Dios»; esto es, habiendo sido enviado por Dios, enseñaba de Dios llevando a Dios. Esto sólo unos pocos de los que habían ido al Bautista lo habían percibido, o en realidad podían percibirlo, porque el Bautista sólo podía transmitir el aspecto negativo de ello en su bautismo, no el positivo. Y se necesitaba este aspecto positivo —el de ser nacido de arriba— a fin de ver el Reino de Dios. Pero en cuanto al misterio de este ser a fin de poder llegar a ser —¡ea!—, ¿estaba oyendo el rumor del viento que rodeaba la Aliyah al pasar? Nicodemo oía su voz, pero ni sabía de dónde venía ni adónde iba. Así era, con todo, aquel nacido del Espíritu. Oía la voz del Espíritu que originaba el nuevo ser, pero el origen de este nuevo ser, o su desarrollo ulterior, en aquello que podía y llegaba a ser, esto se hallaba más allá de la observación del hombre.

Nicodemo entendió ahora hasta cierto punto lo que significaba la entrada en el Reino; pero el «cómo» le parecía implicar un misterio mayor. El que hubiera un misterio así, inimaginado y desconocido para la teología judaica, era una terrible y triste manifestación de lo que era la enseñanza en Israel. No obstante, Juan el Bautista y Jesús ya se lo habían dicho todo en forma de conocimiento personal; es más, si ellos lo hubieran recibido, también lo decía todo el Antiguo Testamento. Nicodemo quería saber el cómo de estas cosas antes de creer en ellas. Él no las creía, aunque pasaban en la tierra, porque él no sabía el cómo. ¿Cómo podía creer este cómo cuyo agente era invisible y estaba en el cielo? A esta fuente del ser, nadie podía ascender, sino Él que había descendido del cielo,[9] y que, para traernos esta fuente del ser, había aparecido como «el Hijo del Hombre», el Hombre ideal, la encarnación del Reino del Cielo, y, así, el único verdadero Maestro venido de Dios. ¿O pensaba Nicodemo en otro maestro —hasta aquí su único maestro, Moisés— de quien la tradición judaica generalmente creía que había ascendido al mismo cielo a fin de traer la enseñanza a los hombres?[10] ¡Que la historia de Moisés les enseñe, pues! Ellos pensaban que comprendían sus enseñanzas, pero había sólo un símbolo en su historia ante el cual la tradición generalmente permanecía muda. Ellos habían oído lo que Moisés les había enseñado; habían visto «las cosas terrenales» de Dios en el maná que había llovido del cielo, y, al verlo y oírlo, no habían creído, sino que habían murmurado y se habían rebelado. Luego vino el juicio de las serpientes ardientes, y, como respuesta a su oración de arrepentimiento, el símbolo de un nuevo ser, una vida restaurada de la muerte, cuando miraban a su muerte ya no viva, sino muerta, levantada delante de ellos. Éste era un símbolo que mostraba dos elementos: negativamente, el dejar a un lado el pasado en su muerte muerta (la serpiente ya no está viva, sino que es de bronce); y positivamente, en su mirada de fe y esperanza. Ante este símbolo, como se ha dicho, la tradición permanecía muda. Sólo podía sugerir un significado y sacarse de ella una lección. Las dos eran verdaderas y, con todo, insuficientes. El significado que la tradición le adscribía era que Israel levantó los ojos, no meramente a la serpiente, sino más bien a su Padre en

9. La cláusula «que está en el cielo» es considerada en el terreno crítico como una glosa. Pero incluso si es así, parece casi una glosa necesaria, en vista de las nociones judaicas sobre el ascenso de Moisés al cielo. Aunque parezca extraño, el pasaje referido llevó a Socino al curioso dogma de que antes del comienzo de su ministerio Jesús había sido arrebatado en espíritu al cielo (comp. «The History and Development of Socinianism», en The North. Brit. Rev., mayo 1859).

10. Esto se halla en muchos lugares. Comp., por ej., Targ. Jer. sobre Deuteronomio 30:12, y la noticia sorprendente en Bemid. R. 19. Otro modo de ver, sin embargo, Sukk. 5 *a*.

el Cielo, y había contemplado su misericordia. Esto,[11] como muestra Juan más tarde (v. 16), era una interpretación verdadera; pero dejaba totalmente fuera de la vista al Antitipo, al contemplar el cual nuestros corazones son levantados al amor de Dios, que dio a su Hijo unigénito, y nosotros aprendemos a conocer y amar al Padre en su Hijo. Y la lección que la tradición sacó de ello fue que este símbolo enseñaba que los muertos vivirían de nuevo; porque, como se argumentaba (Yalkut, vol. i. p. 240 *c*), «he aquí, si Dios hizo que, por medio de la semejanza de la serpiente que traía la muerte, el morir fuera restaurado a la vida, cuánto más Él, que es vida, restaurará a los muertos a la vida». Y aquí se halla la verdadera interpretación de lo que Jesús enseñaba. Si la serpiente levantada, como símbolo, daba vida a la mirada creyente fija sobre el amor de Dios perdonador y dadivoso, entonces, en el sentido más cierto, el Hijo del Hombre levantado da verdadera vida a todo el que cree, viendo en Él el amor de Dios perdonador y dadivoso, que su Hijo vino a traer, declarar y manifestar. «Porque como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es necesario que el Hijo del Hombre sea levantado, para que todo aquel que crea reciba en Él vida eterna.»[12]

Con esta enseñanza final y sublime, que contenía todo lo que Nicodemo o, en realidad, toda la Iglesia necesitaba o podía saber, Jesús le explicó a él y a nosotros el cómo del nuevo nacimiento: tanto la fuente como el flujo de su corriente. A nosotros nos corresponde ahora sólo «creer», allí donde ya no podemos saber más, y, mirando al Hijo del Hombre en su obra perfecta, percibir y recibir el don del amor de Dios para nuestra curación. En esta enseñanza se nos muestra simplemente la serpiente y el Hijo del Hombre poniéndolos uno al lado de otro, aunque no podemos por menos que ver la referencia simbólica del uno al otro, sino el hecho de ser levantados uno y otro —la serpiente por el pecado, Cristo debido al pecado del pueblo; los dos a causa de lo mismo—, y vemos la misericordia perdonadora de Dios, la mirada de fe y el alto reconocimiento del amor de Dios en todo ello.

Y así el relato de esta entrevista cesa de modo abrupto. Lo

11. Así se ve en la Sabiduría de Salomón xvi. 7; todavía más claro en el Targum Pseudo-Jonatán sobre Números 21:8, 9: «El que levantó su corazón al nombre del Memra de Jehová, vivió»; y en el Targum de Jer. en el pasaje: «Y Moises hizo una serpiente de metal, y la puso en un lugar elevado (de elevar) (*talé*, el mismo término, es curioso, que aplicaron los judíos a Cristo como el "elevado" o "crucificado"). Y ocurría que todo aquel que era mordido por la serpiente, y levantaba su rostro en oración (la palabra implica oración humilde) a su Padre que está en el cielo, y miraba la serpiente de bronce, quedaba curado.» De modo similar Rosh haSh iii. 8. Bustorf, en su erudito tratado sobre la Serpiente de metal (Exercitationes, pp. 458-492), añade poco a nuestro conocimiento.

12. Ésta parece ser la traducción correcta. Comp. el canón. Wescott, en su nota sobre el pasaje, y en general su criticismo pleno y a fondo de las varias versiones de este capítulo.

dice todo, pero no más de lo que la Iglesia necesita saber. De Nicodemo oiremos hablar más adelante, no de modo innecesario, ni tampoco para completar una biografía, aunque fuera la de Jesús, sino porque es necesario para la comprensión de esta historia. Lo que sigue (Juan 3:16-21) no son palabras de Cristo, sino de Juan. En ellas, mirando hacia atrás, muchos años después, a la luz de los acontecimiento completados, el apóstol toma su posición, según corresponde a las circunstancias, allí donde Jesús había terminado su enseñanza a Nicodemo: bajo la Cruz. En el don, inefable por lo precioso, él ahora ve al Dador y la fuente de todo (v. 16). Luego, siguiendo esta enseñanza de Jesús hacia atrás, ve lo verdadero que se ha demostrado para el mundo, que «lo que es de la carne, carne es», y lo verdadero que es, también, con respecto a lo que es nacido del Espíritu, y la necesidad que tenemos de «este nacimiento de arriba».

Pero para todos los tiempos, desde esta noche ventiscosa en la primavera de nuestro mundo, resplandece, como la lámpara de aquella Aliyah sobre las calles oscuras del silencioso Jerusalén, aquella luz; y se oye, a través de la quietud, la voz del Maestro que vino de Dios, repitiendo este mensaje del Evangelio eterno para nosotros y para todos los hombres: «De tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que cree en él, no perezca, sino que tenga vida eterna.»

VII

En Judea y a través de Samaria. Un bosquejo de la historia y teología samaritanas. Los judíos y los samaritanos

Juan 4:1-4

No tenemos manera de determinar cuánto tiempo se demoró Jesús en Jerusalén después de los sucesos consignados en los dos capítulos previos. El relato del Evangelio (Juan 3:22) sólo indica un período de tiempo indefinido, que, a juzgar por la probabilidad interna, no puede haber sido largo. Desde la ciudad se retiró con sus discípulos a la «tierra de Judea», o sea, a los distritos rurales. Allí enseñaba y sus discípulos bautizaban (Juan 6:2).[1] Como resultado de lo que habían visto en Jerusalén, así como por lo que se sabía por el testimonio previo del Bautista acerca de Él, el número de los que profesaron adhesión al nuevo Reino esperado, y como consecuencia eran bautizados, sería tan grande en aquellos territorios como el de los que se habían sometido a la predicación y Bautismo de Juan, y quizá mayor aún. Alguien llevó un informe exagerado a las autoridades farisaicas:[2] «Jesús hace y bautiza más discípulos que Juan» (Juan 4:1). De lo cual inferimos, por lo menos, que la

1. El bautismo de preparación para el Reino no podía ser administrado por Aquel que abría el Reino del Cielo.
2. El Evangelista informa sobre el mensaje que fue llevado a los fariseos con las mismas palabras en que fue dado.

oposición de los dirigentes del partido al Bautista ahora era ya establecida, y que se extendía a Jesús; y también que vigilaban cuidadosamente el nuevo movimiento.

Pero lo que parece extraño al principio es la doble circunstancia de que Jesús durante algún tiempo se hubiera establecido en la proximidad del Bautista, y que en esta ocasión, y sólo ésta, Él hubiera permitido a sus discípulos que administraran el rito del Bautismo. Que este Bautismo no ha de ser confundido con el bautismo cristiano, que sólo fue introducido después de la muerte de Cristo (Rom. 4:3), o, para decirlo con más precisión, después del derramamiento del Espíritu Santo, no necesita una explicación especial. Pero nuestras dificultades sólo aumentan cuando recordamos la diferencia esencial entre ellos, basada en la de la diferencia entre la misión de Juan y la enseñanza de Jesús. En la primera, el bautismo de la preparación mediante el arrepentimiento para el Reino venidero tiene su significado más profundo; no así en la presencia de su Rey. Pero, aunque fuera de otra manera, la administración del mismo rito por Juan y por los discípulos de Jesús en territorios en apariencia cercanos, parece no sólo innecesaria, sino que podía dar lugar a una mala interpretación por parte de los enemigos, y malentendidos o celos por parte de los discípulos débiles.

Éste fue realmente el caso cuando, en cierta ocasión, surgió una discusión «por parte de los discípulos de Juan con un judío» sobre el tema de la purificación (Juan 3:25). Desconocemos el punto especial de la disputa, y no tiene mucha importancia, pues estas «cuestiones» se sugerirían de modo natural a cualquier oponente[3] que encontrara a los que administraban el Bautismo. Lo que nos interesa realmente es que, de alguna forma, el objetor judío tiene que haber relacionado lo que decía con una referencia al bautismo de los discípulos de Jesús. Porque, inmediatamente después, los discípulos de Juan, en su celo lastimado por el honor de su maestro, le llevaron las noticias, en un lenguaje que expresaba duda, si no queja, sobre lo que parecía una interferencia con la obra del Bautista y casi presunción por parte de Jesús. Aunque reconocemos su grave error, no podemos por menos que honrar y simpatizar con su afecto y celo por su maestro. La misión penosa del gran asceta estaba acercándose a su fin, y esto sin ningún éxito tangible, por lo menos para los afectados. Con todo, las almas susceptibles a lo más elevado, al verle, tendrían que detenerse; oírle era quedar convencido;

3. Probablemente la discusión se originó con los discípulos de Juan, siendo el objetor un judío o un discípulo profeso de Cristo, que menospreciaba sus puntos de vista. En un caso serían demasiado bajos, en su opinión; en el otro, demasiado altos. En uno y otro caso, el tema de la discusión no sería los bautismos, sino el tema general de las purificaciones, un tema de amplio alcance en la teología judaica, ya que una de las seis secciones en que se divide la Mishnah o Ley tradicional está dedicado especialmente a ellas.

conocerle era amarle y venerarle. Nunca antes se había dado testimonio con tan profunda sinceridad, tanta devoción, tanta humildad y abnegación, y todo en la gran causa que hacía arder el corazón de cada judío. Y entonces, en el punto más alto de su poder, cuando todos se reunían alrededor de él pendientes de sus labios, cuando todos se preguntaban si se anunciaría él mismo como el Cristo, o por lo menos como su precursor o como uno de los grandes profetas; cuando una palabra suya habría enfervorizado la multitud en un frenesí de entusiasmo, entonces negó que él fuera algo en absoluto y señaló a otro. Pero este «que había de venir», de quien él había dado testimonio, era una persona muy distinta de su maestro. Y, por si fuera poco, las multitudes que antes habían acudido a Juan, ahora se arremolinaban alrededor de Jesús; es más, Él había incluso usurpado la función distintiva que le había quedado a su maestro, a pesar de ser tan humilde. Era evidente que, odiado y vigilado por los fariseos; vigilado también por los celos implacables de Herodes; pasado por alto, si no suplantado, por Jesús, la misión de su maestro se acercaba a su fin. Había sido una vida de sufrimiento y abnegación; iba a terminar en la soledad y la pena. No dicen nada para quejarse de Aquel de quien Juan había dado testimonio, pero le dicen lo que hacía, y que todos acudían a Él.

La respuesta que les dio el Bautista se puede decir que marca el punto más alto de su vida y testimonio. Nunca fue tan tierno, casi se expresa con tristeza; nunca más humilde y abnegado, más sincero y fiel. El sol de su propia vida se ponía ante la salida de otro infinitamente más brillante; el fin de su misión era el comienzo de otra más elevada. En el silencio que ahora le circunda, oyó sólo una voz, la del Novio, y se regocijó, aunque tuvo que oírla en la quietud solitaria. Para oírla había esperado y laborado. No había buscado lo suyo, sino esto. Y ahora que había venido, él estaba contento: su «gozo estaba cumplido». «Él tiene que crecer, pero yo menguar.» Era el orden recto y bueno. Con estas sus últimas palabras dichas públicamente,[4] este Aarón del Nuevo Testamento se quitó las vestiduras antes de echarse para morir. Sin duda, entre los nacidos de mujer, ninguno fue mayor que Juan el Bautista.

El que éstas sean las últimas palabras suyas que fueron registradas públicamente, puede explicarnos, sin embargo, por qué en esta ocasión excepcional Jesús sancionó la administración por sus discípulos del Bautismo de Juan. No era un retroceso de la posición que había tomado en Jerusalén, ni causado por el rechazo de sus pretensiones mesiánicas en el Templo, como han sugerido algunos. No hay retroceso, sólo progreso en la vida de Jesús. Y, con todo, fue sólo en esta ocasión que el rito se administró con su sanción. Pero las circunstancias eran excepcionales. Era el último testimonio

4. La próxima noticia de Juan es la de su encarcelamiento por Herodes.

dado por Juan de Jesús, y fue precedido del testimonio por Jesús de Juan. Por divergentes y casi opuestos que hubieran sido sus caminos desde el principio, esta sanción práctica, por parte de Jesús, del Bautismo de Juan, cuando el Bautista estaba a punto de ser abandonado, traicionado y asesinado, fue el testimonio más elevado que Cristo dio de él. Jesús adoptó su bautismo antes que sus aguas hubieran cesado de fluir, y de esta manera lo bendijo y lo consagró. Él tomó sobre sí la obra de su precursor y la continuó. El rito bautismal de Juan, administrado con la sanción de Jesús, fue el testimonio más elevado que podía darse de él.

No hay necesidad de suponer que Juan y los discípulos de Jesús bautizaban en el mismo lugar, o muy cerca. Al contrario, una localización cercana de los dos no parece probable por razones muy simples. Jesús estaba dentro de los límites de la provincia de Judea, mientras que Juan bautizaba en Enón (las fuentes), cerca de Salim. Este último sitio no ha sido del todo identificado. Pero la tradición más antigua, que lo coloca a pocas millas al sur de Bet-seán (Escitópolis), en el borde de Samaria y Galilea, tiene en favor suyo que localiza la escena de la última obra pública de Juan cerca del trono de Herodes Antipas, en cuyo poder había de ser pronto entregado[5] Juan el Bautista. Pero ya estaban en marcha esfuerzos para apartar tanto a Jesús como a su precursor de sus esferas presentes de actividad. Por lo que se refiere a Cristo, tenemos la afirmación expresa (Juan 4:1) de que las maquinaciones del partido farisaico en Jerusalén le llevaron a que se retirara a Galilea. Y, por lo que podemos colegir de la noticia de Juan, el Bautista ya estaba implicado en esta hostilidad, íntimamente relacionada con Jesús. En realidad, nos atrevemos a sugerir que el encarcelamiento del Bautista, aunque ocasionado por su reprensión explícita a Herodes, en gran parte era debido a las intrigas de los fariseos. De la conexión entre ellos y Herodes Antipas tenemos evidencia directa en un intento similar de eliminar a Jesús de su territorio (Lucas 13:31, 32). No habría de ser difícil levantar sospechas en una naturaleza tan mezquina y celosa como la de Antipas, y esto puede explicar el relato de Josefo (Ant. xviii. 5. 2), que atribuye el encarcelamiento y muerte del Bau-

5. No menos de cuatro localidades se han identificado con Enón y Salim. Ewald, Hengstenberg, Wieseler y Godet lo buscan en el borde sur de Judea (En-rimón, Nehemías 11:29, comp. Josué 15:1, 32). Esto parece tan improbable que apenas merece discusión. El doctor Barclay (City of the Great King, pp. 558-571) lo encuentra a pocas millas de Jerusalén en el Wady Fâr'ah, pero admite (p. 565) que hay dudas sobre la pronunciación árabe de este Salim. El lugarteniente Conder (Tent-Work in Palest., vol. i., pp. 91-93) lo halla en el Wady Fâr'ah, que lleva de Samaria al Jordán. Aquí describe de modo gráfico «las fuentes» «en el valle abierto rodeado por colinas desoladas y sin forma», con un pueblo de Salim tres millas al sur del valle, y en el valle de Ainán, cuatro millas al norte de la corriente. Contra esto hay, sin embargo, dos objeciones. Primero, tanto Enón como Salim se hallarían en Samaria. Segundo, en vez de estar cerca el uno del otro, Enón se hallaría a siete millas de Salim.

tista simplemente a sospecha y temor por parte de Herodes a causa de la inmensa influencia que tenía con el pueblo.[6]

Dejando al presente al Bautista, sigamos las pisadas del Maestro. Son seguidas por el discípulo que mejor entendía su dirección, y el único que nos ha dado un relato del comienzo del ministerio de Cristo. Porque Mateo y Marcos indican de modo expreso el encarcelamiento del Bautista como su punto de partida, en la narración de la vida de Cristo (Marcos 1:14; Mateo 4:12), y aunque Lucas no lo dice de modo explícito, de modo característico empieza con la enseñanza pública evangélica en las sinagogas de Galilea. No obstante, el relato de Mateo (ver especialmente Mateo 4:13 hasta el fin) da la impresión de un breve sumario;[7] el de Marcos parece una sucesión rápida de bosquejos; e incluso el de Lucas, aunque con propósito histórico más penetrante que los demás, perfila más bien que cuenta la historia. Sólo Juan no profesa dar un relato en el sentido ordinario, sino que selecciona incidentes que despliegan de modo característico el significado de aquella vida, y recoge discursos que dan luz sobre su enseñanza íntima (Juan 20:30, 31; 21:25); y sólo él nos habla de su ministerio inicial en Judea y del viaje por Samaria, que precedió la obra de Galilea.

El camino más corto de Judea a Galilea cruzaba Samaria (Jos. Vida, 52); y éste, si podemos dar crédito a Josefo (Ant. xx. 6. 1), era generalmente el que tomaban los galileos cuando iban a la capital. Por otra parte, los de Judea parece que preferían hacer una vuelta por Perea, a fin de evitar pasar por Samaria, hostil e impura. No se hallaba en los planes de nuestro Señor el extender su ministerio personal, especialmente en sus comienzos, más allá de los límites de Israel (ver Mateo 10:5), y la expresión «Y tenía que pasar

6. Ant. xviii. 5. 2: «Pero a algunos de los judíos les parecía que la destrucción del ejército de Herodes había venido de Dios y, ciertamente, como justo castigo a causa de lo que había hecho a Juan, por sobrenombre el Bautista. Porque Herodes había ordenado que se le matara, un hombre bueno, a cuyo mandamiento los judíos ejercían la virtud, tanto en cuanto a la justicia del uno hacia el otro, como la piedad hacia Dios, y así se iban a él para ser bautizados. Porque el bautismo era aceptable para Dios, si hacían uso del mismo, no para quitar algunos pecados (remisión), sino para la purificación del cuerpo, después que el alma hubiera sido previamente purificada por la justicia. Y cuando otros habían venido en grupos, porque tenían interés extremo en escuchar estas palabras, Herodes, temiendo que esta influencia sobre su pueblo pudiera llevar a alguna rebelión, porque ellos parecían estar dispuestos a hacer cualquier cosa bajo su consejo, consideró que era mejor, antes de que sucediera algo por culpa suya, darle muerte, más bien que, cuando ocurriera un cambio en los asuntos, él tuviera que arrepentirse.» Comp. también Krebs. Observationes in Nov. Test. y Fl. Jos., pp. 35, 36.

7. Esto me parece tan importante, que no estoy seguro sobre la teoría de Godet, de que la llamada de los cuatro apóstoles, registrada por los Sinópticos (Mateo 4:18-22; Marcos 1:16-20; Lucas 5:1-11), hubiera tenido realmente lugar durante la primera estancia de nuestro Señor en Capernaum (Juan 2:12). En conjunto, sin embargo, las circunstancias relatadas por los Sinópticos parecen indicar un período en el ministerio del Señor más allá del primer estadio en Capernaum.

por Samaria» (Juan 4:4) sólo puede referirse a la conveniencia de tomar la ruta más directa,[8] o bien la de evitar Perea, que era la sede del gobierno de Herodes. Estos prejuicios con respecto a Samaria, que afectaban a los devotos corrientes de Judea, naturalmente no influirían en la conducta de Jesús. Pero, por grandes que fueran, sin duda han sido exagerados en gran manera por los modernos escritores, engañados por citas unilaterales de los escritos rabínicos.

La historia bíblica de esta parte de Palestina que llevaba el nombre de Samaria no tiene por qué ser repetida.[9] Antes de la deportación final de Israel por Salmanasar, o mejor Sargón,[10] la «Samaria» a la cual se extendían sus operaciones tiene que haber disminuido en sus dimensiones, no sólo debido a conquistas previas, sino por la circunstancia de que la autoridad de los reyes de Judea ha de haberse extendido a una considerable porción de lo que había sido antes el reino de Israel (2.º Crónicas 30:1-26; 34:6). Probablemente la Samaria de aquel tiempo incluía poco más que la ciudad de este nombre, junto con algunas ciudades y aldeas adyacentes. Es de considerable interés recordar que los lugares a los cuales fueron transportados los habitantes de Samaria (2.º Reyes 17:6) han sido identificados con tal claridad que no deja lugar a duda razonable, de que por lo menos algunos de los descendientes de las diez tribus, fueran mezclados o sin mezclar con los gentiles, han de ser buscados entre los que ahora son conocidos como cristianos Nestorianos.[11] Por otra parte, no es de importancia para nuestros propósitos el averiguar las localidades exactas de donde los nuevos «samaritanos» fueron traídos para ocupar el lugar de los israelitas exiliados (2.º Reyes 17:24-26; comp. Esdras 4:2, 10). Basta decir que una de ellas, quizá la que contribuyó con el mayor número de colonos, fue *Cutah*, lo que originó el nombre de *Cutim*, con el cual los judíos llamaban después a los samaritanos. Le daban un sentido de reproche (Juan 8:48) para marcar que eran de raza extranjera (Lucas 17:16)[12] y para repudiar toda conexión entre ellos y los judíos. Sin embargo, es imposible creer que, por lo menos en tiempos tardíos, no hubiera tenido lugar una mezcla considerable de elementos israelitas. Es difícil suponer que la deportación original fuera tan completa que no dejara rastros de los habitantes israelitas originales (comp. 2.º Cró-

8. No puedo estar de acuerdo con el archidiácono Watkins, que cree que «tenía que» significa que tenía que ir a predicar a Samaria, como en Judea, los principios de la verdadera religión y adoración.

9. Comp. 1.º Reyes 13:32; 16:24 y ss.; Tiglat-pileser, 2.º Reyes 15:29; Salmanasar, 17:3-5; 18:9-11; Sargón, 17:6 y ss.

10. Comp. Smith: Bible Dict., Art. Sargon; y Schrader, Keil-Inschr. u. d. Alte Test., pp. 158 y ss.

11. Naturalmente, no *todas* las diez tribus. Comp. comentarios previos sobre sus migraciones.

12. La expresión no puede forzarse para darle sentido de que los samaritanos eran totalmente de sangre gentil.

nicas 34:6, 9; Jeremías 41:5; Amós 5:3). Su número probablemente habría aumentado con fugitivos de Asiria y colonos judíos en los tiempos turbulentos que siguieron. Más tarde, como sabemos, se aumentó su número con los apóstatas y rebeldes contra el orden de cosas establecido por Esdras y Nehemías (Jos. Ant. xi. 8, 2, 6, 7). De modo similar, durante el período de luchas internas políticas y religiosas que marcó el período del acceso de los Macabeos, la separación entre judíos y samaritanos apenas podía haberse observado de modo general, más aún por el hecho de que Alejandro el Grande los había colocado en íntima yuxtaposición.[13]

Los primeros colonos extranjeros de Samaria trajeron con ellos sus formas peculiares de idolatría (2.º Reyes 17:30, 31). Pero los juicios de la Providencia, por los cuales fueron visitados, les llevaron a la introducción de un judaísmo espurio, que consistía en una mezcla de sus anteriores supersticiones con doctrinas y ritos judaicos (vv. 28-41). Aunque este estado de cosas parecía el que prevalecía en el reino de Israel original, y quizá precisamente por esto, Esdras y Nehemías, cuando reconstruyeron la comunidad judía, insistieron en una separación estricta entre los que habían regresado de Babilonia y los samaritanos, resistiendo igualmente sus ofertas de cooperación y sus intentos de obstaculizar. Esto amargó el sentimiento nacional de celos que ya existía, y llevó a esta hostilidad constante entre judíos y samaritanos que ha seguido hasta el día de hoy. La separación religiosa se hizo final cuando (en una fecha que no se puede precisar exactamente)[14] los samaritanos construyeron un templo rival en el monte Gerizim, y Manasés,[15] el hermano de Jadúa, el Sumo Sacerdote judío que se negó a anular su matrimonio con la hija de Sanbalat, se vio obligado a huir, y pasó a ser el Sumo Sacerdote del nuevo Santuario. A partir de entonces, mediante una afirmación audaz y falsificada del texto del Pentateuco,[16] Gerizim fue declarado el lugar de adoración legítimo, y las doctrinas y ritos de los samaritanos exhibieron una imitación y adaptación curiosa de los prevalecientes en Judea.

No podemos aquí seguir en detalle la historia de los samaritanos, ni explicar los dogmas y prácticas que les eran peculiares. Estas últimas serían más difíciles, porque muchas de sus ideas eran simplemente corrupciones de las de los judíos, y porque, por la falta de una literatura antigua auténtica,[17] el origen y significado de

13. Comp. Herzfeld, Gesch. d. Volkes Isr., ii., p. 120.

14. Jost cree que existía incluso antes del tiempo de Alejandro. Comp. Nutt, Samar. Hist., p. 16, nota.

15. La cuestión difícil de si éste es el Sanbalat del libro de Nehemías, se discute en detalle por Petermann en Herzog, Real-Enc., vol. xiii., p. 366.

16. Para la discusión detallada de este Pentateuco, ver Mr. Deutsch: Art. en Smith's, Bible Dict.

17. Comp. el bosquejo de ella en Nutt, Samar. Hist., y Petermann, Art.

muchos de ellos han sido olvidados.[18] Basta decir, sin embargo, lo necesario para explicar las relaciones mutuas al tiempo en que el Señor, sentado junto al pozo de Jacob, habló por primera vez a los samaritanos de una adoración mejor «en espíritu y en verdad» y abrió el pozo de agua viva que nunca ha cesado de manar.

La historia política del pueblo se puede contar en pocas frases. Su templo,[19] al cual se ha hecho referencia, fue edificado no en Samaria, sino en Siquem —probablemente como resultado de la posición de esta ciudad en la antigua historia de Israel— y sobre el monte Gerizim, que en el Pentateuco samaritano sustituyó al monte Ebal, en Deuteronomio 27:4. Fue Siquem, también con sus sagradas asociaciones de Abraham, Jacob y José, que pasó a ser la capital real de los samaritanos. El destino de la ciudad de Samaria bajo el reino de Alejandro es incierto; un relato habla de la rebelión de la ciudad, el asesinato del gobernador macedonio y la consiguiente destrucción de Samaria y la matanza de parte de sus habitantes y el traslado del resto a Siquem,[20] mientras que Josefo no dice nada de estos sucesos. Cuando, después de la muerte de Alejandro, Palestina pasó a ser campo de batalla entre los gobernantes de Egipto y Siria, Samaria sufrió aún más que las otras partes del país. En 320 a. de J.C. había pasado del gobierno de Siria al de Egipto (Ptolomeo Lagi). Seis años más tarde (en 314) había pasado de nuevo a ser de Siria (Antígono). Sólo tres años después (311) Ptolomeo la reconquistó y la retuvo durante un breve período. En su retirada destruyó las murallas de Samaria y de otras ciudades. En 301 pasó de nuevo por un tratado a manos de Ptolomeo, pero en 298 fue desolada una vez más por el hijo de Antígono. Después de ello disfrutó de un período de quietud bajo el gobierno de Egipto, hasta el reinado de Antíoco (III) el Grande, en que pasó, temporalmente, y bajo su sucesor, Seleuco IV (Filopátor) (187-175), permanentemente, bajo dominio sirio. En los años turbulentos de Antíoco IV (Epífanes) (175-164) los samaritanos escaparon al destino de los judíos al re-

18. Como ejemplos podemos mencionar los nombres de los ángeles y demonios. Uno de estos últimos es llamado *Yatsara* (יצרע), que Petermann deriva de Deuteronomio 31:21, y Nutt de Éxodo 23:28. Tengo casi la seguridad de que es una corrupción de *Yetser haRa*. Realmente este último y Satanás son identificados de modo expreso en Baba B. 16 *a*. Muchas de las ideas samaritanas parecen sólo corrupciones y adaptaciones de las corrientes en Palestina, algo que, dadas las circunstancias, ya podría esperarse.

19. Los judíos lo llamaban פלטנוס (Ber. R. 81). Frankel ridiculiza la derivación de Reland (de Monte Garis iii. en Ugolini, Thes., vol. vii., pp. 717, 718), que explica el nombre como πελεθοῦ ναός, *stercoreum delubrum*, que corresponde a la designación del Templo de Jerusalén como בית קלקלתא, *aedes stercorea*. Frankel mismo (Paläst. Ex., p. 248) deriva la expresión de πλάτανος con referencia a Génesis 35:4. Pero esto no parece defendible. ¿No puede el término ser un compuesto de פלט, escupir, y ναός?

20. Ver. Herzfeld, u.s., ii., p. 120.

pudiar todo contacto con Israel y dedicando su templo a Júpiter.[21] En la lucha entre Siria y los Macabeos que siguió, los samaritanos, como se puede suponer, se pusieron del lado de los primeros. En 130 a. de J.C. Juan Hircano destruyó el Templo del monte Gerizim,[22] que no fue construido de nuevo. La ciudad de Samaria fue tomada varios años después (entre 113 y 105)[23] por los hijos de Hircano (Antígono y Aristóbulo) después de un sitio de un año y la derrota siguiente de los ejércitos de Siria y Egipto enviados como socorro. Aunque la ciudad ahora no sólo fue destruida, sino inundada para completar su ruina, fue reconstruida por Gabinio poco antes de nuestra era (Ant. xiv. 5. 3.), y muy ampliada y hermoseada por Herodes, que la llamó Sebaste, en honor de Augusto, a quien edificó un magnífico templo (Ant. xx. 8. 5; Guerras Jud. i. 21. 2). Bajo el dominio romano la ciudad gozó de grandes privilegios: tenía incluso un Senado propio (Ant. xviii. 4. 2). Por una de las coincidencias notables que marcan la Soberanía de Dios en la historia, fue la acusación que contra Pilato presentó el Senado samaritano lo que dio lugar a la deposición del tirano. Junto a Samaria, o Sebaste, ya hemos indicado que hay la antigua Siquem, quizá más importante que la otra, y su capital religiosa, a la cual se dio el nombre de Flavia Neápolis, en honor de la familia imperial de Roma, y que ha sobrevivido con el moderno de Nablus. Es interesante notar que los samaritanos también tenían colonias esparcidas, aunque no tantas como los judíos. Entre ellas podemos citar las de Alejandría, Damasco y Babilonia, e incluso algunas a las orillas del mar Rojo.[24]

Aunque no sólo en el Nuevo Testamento, sino en 1.º Macabeos 10:30 y en los escritos de Josefo (ver espec. Guerra iii. 3, 4, 5) la Palestina occidental estaba dividida en las provincias de Judea, Samaria y Galilea, los rabinos, cuyas ideas eran moldeadas por las observaciones del Judaísmo, no hacían caso de esta división. Para ellos Palestina consistía sólo en Judea, Perea y Galilea (p. ej., Baba B. iii. 2). Samaria aparece meramente como una franja intermedia entre Judea y Galilea, y era la «tierra de los Cueteos» (p. ej., Jer. Chag. iii. 4). Sin embargo, no era considerada como tierra de paganos, sino declarada limpia. Tanto la Mishnah (Gitt. vii. 7) como Josefo (Guerra. iii. 3, 4, 5) marcan *Anuath* (כפר עותנאי) como el límite meridional de Samaria (hacia Judea). Hacia el Norte se extiende a

21. Según Jos. Ant., xii. 5. 5, ἑλλύνιος; según 2.º Macabeos, vi. 2.2, ξένιος.

22. Es muy probable que la fecha 25 Marcheshvan (noviembre) en el Megill. Taan. se refiera a la captura de Samaria. Tanto el Talmud (Jer. Sot. ix., 14; Sot. 33 *a*) como Josefo (Ant., xiii. 10. 7) mencionan un *Bath Qol* anunciando esta victoria a Hircano mientras éste ministraba en el santuario de Jerusalén.

23. Muchos de los sucesos de la vida de Herodes están relacionados con Samaria. Allí se casó con la hermosa y desgraciada Mariamne (Ant. xiv., 12. 1); y allí, treinta años más tarde, fueron estrangulados sus dos hijos por orden del celoso tirano (Ant., xvi. 11.2-7).

24. Comp. Nutt., Samar. Hist., p. 26, nota, y las autoridades que cita.

Ginae (la antigua En-Ganim), al sur de la llanura de Jezreel; al Este estaba limitada por el Jordán; y al Oeste por la llanura de Sarón, que se consideraba perteneciente a Judea. Así ocupaba los antiguos territorios de Manasés y Efraín, y se extendía unas cuarenta y cinco millas en dirección Norte-Sur, y cuarenta Este-Oeste. En aspecto y clima se asemejaba a Judea, sólo que el paisaje era más hermoso y el suelo más fértil. La enemistad política y la separación religiosa entre los judíos y los samaritanos explica sus celos mutuos. En todas las ocasiones públicas los samaritanos se adherían al lado hostil a los judíos, y aprovechaban toda oportunidad para injuriarlos e insultarlos. Así, en el tiempo de Antíoco III vendieron a muchos judíos como esclavos (Ant. xii. 4. 1). Después procuraban desorientar a los judíos, para quienes conocer el comienzo de cada mes era tan importante (debido a la celebración de actos festivos), encendiendo fogatas y dando señales espurias que confundían las que daban los judíos, para transmitir la fecha, desde Jerusalén (Rosh haSh. ii. 2). Leemos también que procuraban desecar el Templo la víspera de la Pascua (Ant. xviii. 2. 2) y hacían descarriar y mataban a los peregrinos que iban de camino a Jerusalén (Ant. xx. 6. 1). Los judíos se vengaban tratando a los samaritanos con toda clase de desprecios, acusándolos de falsedad, necedad e irreligiosidad, y, lo que ellos sentían más a lo vivo, desechando considerarles de la misma raza y religión; y esto en los términos más ofensivos de una supuesta superioridad y un fanatismo pagado de sí mismo.

En vista de estas relaciones, casi podemos maravillarnos de la franqueza y moderación que ocasionalmente se ostenta hacia los samaritanos en los escritos judaicos. Estos conocimientos son de importancia práctica en nuestra historia, puesto que se han hecho intentos para averiguar qué artículos para comer podrían haber comprado los discípulos de Jesús en Samaria, ignorando que casi todos habrían sido legales. Nuestra investigación aquí es, sin embargo, algo complicada por la circunstancia de que en los escritos rabínicos, según existían entonces, el término *samaritano*, cuteo *(Cutim)*,[25] era usado, para evitar la censura, en vez de otras palabras como «saduceos» o «herejes» (o sea, cristianos). Así, cuando (en Sanh. 90 *b*) se acusa a los samaritanos de negar en sus libros que la resurrección se puede probar en el Pentateuco, la referencia real es a los escritos saduceos o heréticos cristianos.[26] En realidad, los tér-

25. Una traducción más exacta sería *Kuthim*, pero he escrito Cutim debido a la referencia a 2.° Reyes 17:24. En realidad, por varias razones, es imposible adoptar siempre un sistema exacto o uniforme de transliteración.

26. Así en Ber. 57 *b* el término «Cuteo» es usado evidentemente en vez de «idólatra». Un ejemplo del uso del término «Cuteo» en vez de cristiano ocurre en Ber. R. 64, en que se dice que el permiso imperial para reconstruir el Templo de Jerusalén ha sido frustrado por una intriga cutea, si bien el texto aquí se refiere evidentemente a los cristianos, no a los samaritanos, por más que la acusación fuera necia.

minos samaritanos, saduceos y herejes son usados de modo intercambiable, así que es necesaria una investigación cuidadosa para mostrar en cada caso cuál de ellos se quiere indicar realmente. Todavía más frecuente es el uso del término «samaritano» (כותי) indicando «extraño» (נכרי), con lo cual se indica precisamente esto, extraño, y no de estirpe samaritana.[27] El trueque popular de estos términos proyecta luz sobre la designación de samaritano, traducido como «extraño» o «extranjero» por nuestro Señor en Lucas 17:18 (en algunas versiones).

En general, se puede decir que, aunque en ciertos puntos la opinión judía permaneció siempre igual, su opinión de los samaritanos, y especialmente los tratos que tuvieron con ellos, varió según los samaritanos mostraban más o menos hostilidad activa hacia los judíos. Así, el Hijo de Sirac expresó correctamente el sentimiento de desagrado y desprecio cuando caracterizó a los samaritanos como «gente necia», que su «corazón aborrecía» (Ecclus. 1. 25, 26). El mismo sentimiento aparece en los escritos primitivos pseudoepigráficos cristianos y rabínicos. En el llamado «Testamento de los doce patriarcas» (que probablemente data de principios del segundo siglo), «Siquem» es la ciudad de los necios, de la que se burlan todos los hombres (Test. Levi. vii.). Era algo natural que los judíos prohibieran responder con un Amén a la bendición de los samaritanos, en todo caso, hasta que estuvieran seguros que había sido pronunciada correctamente (Ber. viii. 8), puesto que ni en la práctica ni en la teoría los consideraban como de la misma religión (Sheq. i. 5).[28] No obstante, no eran tratados como paganos, y su tierra, sus fuentes, baños, casas y caminos eran declarados limpios (Jer. Abhod. Z. v. 4, p. 44 *d*).

Se discutía la cuestión sobre si debían ser considerados «prosélitos de los leones» (por el temor de los leones) o como convertidos genuinos (Sanh. 85 *b*; Chull. 3 *b*; Kidd. 75 *b*). Y también si debían ser considerados como paganos o no (Jer. Sheq. 46 *b*). Esto, y la circunstancia de que diferentes maestros en tiempos distintos habían dado respuestas opuestas a estas preguntas, demuestra que no había principio fijo sobre ello, sino que las opiniones variaban según el comportamiento nacional de los samaritanos. Así, se nos dice de modo expreso (Jer. Demai iii. 4) que hubo períodos en que tanto su testimonio como su ortodoxia religiosa recibían más crédito que en

Ver Joël, Blicke in d. Relig. Gesch., p. 17. Comp. también Frankel, u.s., p. 244; Jost, Gesch. d. Judenth., i., p. 49, nota 2.

27. Frankel cita un ejemplo notable de ello, Ber. viii. 8, y refiere como prueba el Talmud de Jer. sobre esta Mishnah. Pero, por razones que explicaremos, no estoy dispuesto en este caso a aceptar su punto de vista.

28. Como en el caso de los paganos, no se aceptaban de ellos ni tributos para el Templo ni otras contribuciones, excepto las de buena voluntad y ofrendas votivas.

otros, y no eran tratados como gentiles, sino colocados al mismo nivel que un judío ignorante. Aquí prevalece una marcada diferencia de opinión. La tradición antigua, tal como la representa Simón, el hijo de Gamaliel, los considera en todos los aspectos como israelitas (comp. también Jer. Dem. vi. 11; Jer. Ber. vii. 1; y Jer. Keth. 27 *a*), mientras que una autoridad posterior (rabino Jehuda el Santo) los consideraba y trataba como paganos. Además, se afirma de modo expreso en el Talmud de Babilonia (Ber. 47 *b*) que los samaritanos observaban la letra del Pentateuco, mientras que una autoridad añade que en lo que observaban no eran tan estrictos como los mismos judíos (comp. Chull. 4 *a*). Sobre esto hay evidencia, ciertamente, con respecto a varias ordenanzas. Por otra parte, las autoridades posteriores les reprochan falsificación del Pentateuco, acusándoles de adorar a una paloma (Chull. 6 *a*), e incluso cuando después de más pesquisas se les absolvió de esta acusación, adscribe su veneración excesiva al monte Gerizim a la circunstancia de que adoraban a los ídolos que Jacob había enterrado bajo el roble en Siquem. A este mismo aborrecimiento, causado por la persecución nacional, hemos de imputar expresiones como (Sanh. 104 *a*): el que con su hospitalidad recibe a un extranjero, tiene la culpa de que sus hijos tengan que ir en cautividad.

La expresión «los judíos no tienen tratos con los samaritanos» (Juan 4:9) tiene su contrapartida en (Megill. 2): «Ojalá que no tenga que poner los ojos sobre un samaritano»; o bien: «¡Que nunca me vea puesto en compañía con él!» Un rabino de Cesarea explica, como causa de estos cambios de opinión, que anteriormente los samaritanos habían sido observadores de la Ley, y que ya no lo eran; una afirmación repetida en otra forma, en el sentido que su observancia de ella duró tanto como estuvieron en sus propias ciudades (Jer. Abhod. Zar. v. 4). Las cosas llegaron a un punto en que fueron excluidos totalmente de fraternización (Chull. 6 *a*). El límite extremo de esta dirección (Shebhyith viii. 10), si realmente la declaración se aplica a los samaritanos,[29] es marcado por la declaración que el participar de su pan era igual que comer carne de cerdo. Esto es además ampliado en una obra posterior rabínica (Yalkut ii. p. 36 *d*), que da una historia detallada de cómo los samaritanos habían conspirado contra Esdras y Nehemías, y se había puesto un bando sobre ellos, de modo que ahora no sólo quedaba prohibido todo intercambio con ellos, sino que su pan era declarado como carne de cerdo; no se aceptaban prosélitos de ellos; ni tendrían parte en la resurrección de los muertos.[30] Pero hay una gran diferencia en-

29. La expresión literalmente se aplica a los idólatras.

30. En Jer. Kil. ix. 4, p. 32 *c* (mitad) se discute la cuestión de la Resurrección, en que se dice que los habitantes samaritanos de Palestina, lejos de gozar de las bendiciones de este período, serían cortados en secciones (o hechos como trapo) (?) y luego quemados.

tre todas estas exageraciones extravagantes y la opinión prevaleciente al tiempo de Jesús. Incluso en el tratado rabínico sobre los samaritanos (Massecheth Kuthim, en Kirchheim, Septem Libri parvi Talmudici, pp. 31-36) se admite que en la mayoría de sus costumbres se asemejan a los israelitas, y se les conceden muchos derechos y privilegios, de los cuales un pagano quedaría excluido. Hay que darles crédito en muchos puntos; la carne de Samaria es declarada limpia si un israelita había presenciado cuando se mataba al animal, o un samaritano comía de él (Chull. 3. *b*); su pan, y bajo ciertas circunstancias su vino, era permitido; y se considera la posibilidad de aceptarlos a la Sinagoga cuando hayan renunciado a su fe en el monte Gerizim y reconocido Jerusalén y la resurrección de los muertos. Pero la tolerancia judía fue incluso más allá. Al tiempo de Cristo su comida fue declarada legal (Jer. Abhod. Zar. v. 4). Por tanto, no había dificultad por lo que se refiere a la compra de alimentos por parte de los discípulos de Jesús.[31]

Ya se ha afirmado que la mayor parte de las doctrinas de los samaritanos se derivaba de fuentes judías. Como se puede esperar, su tendencia era saducea más bien que farisea.[32] Sin embargo, se habla de sabios samaritanos (Gitt. 10 *b*; Nidd. 33 *b*). Pero es difícil formar opiniones claras sobre las ideas doctrinales de la secta, en parte por lo relativamente tardío de su literatura, y en parte debido a las acusaciones rabínicas de que no se puede confiar en ellos de modo absoluto. Parece por lo menos dudoso, si realmente negaban la Resurrección, como afirmaban los rabinos (Siphré sobre Núm. 15), de los cuales los Padres han copiado la acusación.[33] Ciertamente, al presente creen en esta doctrina. Creían de modo decidido en la unidad de Dios; sostenían la doctrina de los ángeles y los demonios;[34]

31. En Jer. Orlah ii. 7 se discute la cuestión de hasta cuánto tiempo después de terminada la Pascua no es lícito usar pan cocinado por un samaritano, lo cual muestra que en condiciones ordinarias era lícito.

32. Las ideas doctrinales, las observancias festivas y la literatura de los samaritanos en un período posterior no se pueden discutir en este lugar. Para más información se pueden ver: los artículos en Smith: Dictionary of the Bible, en Winer: Bibl. Real-Wörterb., y especialmente en Herzog: Real-Encykl. (por Petermann); Juynboll: Comment. in Hist. Gentis Samarit.; Jost: Gesch. des Judenth.; Herzfeld: Gesch. des jüdisch. Volkes, *passim*; Frankel: Einfluss der Paläst. Exeg., pp. 237-254; Nutt: Sketch of Samaritan. History, etc.

33. Epifanio, Haeres., ix., xiv.; Leoncio, De Sectis, viii.; Gregorio el Grande, Moral, i, xv. Grimm (Die Samariter, etc., pp. 91 y ss.) no sólo defiende con ahínco la posición de los Padres, sino que acusa a los samaritanos de ni creer en la inmortalidad del alma y sostener que el mundo es eterno. La «Crónica Samaritana» data del siglo trece, pero Grimm sostiene que personifica las ideas primitivas de este pueblo (u.s., p. 107).

34. Esto parece incompatible con el hecho de no creer en la Resurrección, y también proyecta dudas sobre el testimonio patrístico sobre ellos, puesto que Leoncio los acusa falsamente de rechazar la doctrina de los ángeles. Epifanio, por otra parte, dice que creen en los ángeles. Reland sostiene que consideraban a los ángeles como me-

aceptaban el Pentateuco como la única autoridad divina;[35] consideraban el monte Gerizim como el lugar escogido por Dios, sosteniendo que era el único que no había sido cubierto por el diluvio, lo que los judíos afirmaban respecto al monte Moria; eran muy estrictos y celosos en lo que aceptaban de la Biblia, o la Ley tradicional; y finalmente, y lo más importante de todo, esperaban la venida de un Mesías, en quien se cumpliría la promesa de que el Señor Dios levantaría un profeta de en medio de ellos, como Moisés, en el cual habría las palabras de Dios y al cual prestarían atención (Deuteronomio 18:15, 18).[36] Así, aunque en algunos aspectos el acceso a ellos tenía que ser más difícil que a sus propios compatriotas, con todo, en otros, Jesús hallaría el suelo mejor preparado para la semilla divina, o por lo menos más limpio de los espinos y cizaña del fanatismo farisaico y del tradicionalismo.

---

ramente «poderes», una especie de abstracciones impersonales; Grimm cree que había dos sectas de samaritanos, una que creía en los ángeles, otra que no creía.

35. Para ver su horrible deformación de la historia bíblica judía posterior, ver Grimm (u.s.), p. 107.

36. Esperaban que este Mesías finalmente convertiría a todas las naciones al samaritanismo (Grimm, p. 99). Pero no hay base histórica para la afirmación de Mr. Nutt (Sketch of Samar. Hist., pp. 40, 69) de que la idea de un Mesías hijo de José, que ocupa un lugar tan importante en la teología posterior rabínica, era de origen samaritano.

VIII

Jesús en el pozo de Sicar

Juan 4:1-42

No hay ningún distrito en la «Tierra de promisión» que presente un paisaje más hermoso o rico que la llanura de Samaria (la moderna *El Mukhna*). Cuando estamos en la cima de una cresta, camino de Silo, el ojo recorre una extensión de más de siete millas hacia el Norte, hasta que descansa en las alturas del Gerizim y el Ebal, que protegen el valle de Siquem. Siguiendo por la ruta sombreada de olivos, recta, que viene del Sur, hacia donde el espolón del Gerizim, asomando hacia el Sudoeste, forma el valle de Siquem, nos hallamos junto al «pozo de Jacob», al cual se unen tantos recuerdos sagrados. Aquí, en «la parcela de tierra» después dada a José,[1] que Jacob había comprado de la gente del país, el patriarca había cavado, con mucho trabajo y coste, un pozo en la piedra caliza. Al presente está lleno parcialmente de escombros y piedras, pero originalmente debía llegar hasta 150 pies.[2] Como todo el distrito abunda en fuentes, el objeto del patriarca tiene que haber sido el evitar ocasión de

1. La referencia aquí es Génesis 48:22. Wünsche, en realidad objeta que esta aplicación del pasaje es incorrecta y contraria a la tradición rabínica. Pero en esto no es el Evangelio, sino el doctor Wünsche, el que está equivocado. Si el lector consulta Geiger: Urschr., p. 80, hallará prueba de que la traducción del Evangelista de Génesis 48:22 estaba de acuerdo con la tradición rabínica, que sólo fue alterada después con propósitos antisamaritanos. Por otra parte, esto puede ser considerado como otra prueba no planeada de la paternidad por Juan del cuarto Evangelio.

2. La profundidad del pozo es de unos setenta y cinco pies. Muchos viajeros han dado informes más o menos gráficos del pozo de Jacob. Nos referimos aquí especialmente al informe de Mr. King: Report (Quarterly Stat. of the Pal. Explor. Fund, Ap. 1879), aunque contiene extraños errores, como el que Jesús había salido aquel día de Jerusalén y llegado al pozo de Jacob hacia el mediodía.

reyertas con los pastores amorreos de los alrededores. Este pozo marca el límite de la gran llanura, o más bien sus extensiones con otros nombres. A la izquierda (occidente), entre Gerizim (al sur) y Ebal (al norte), se halla el valle poblado de olivos de Siquem, la moderna Nablus, aunque la ciudad no se ve desde el pozo de Sicar. Más arriba, en el mismo valle, las chozas de barro de *Sebastiyeh* marcan el sitio de la antigua Samaria, la magnífica Sebaste de Herodes. Al norte de la entrada al valle de Siquem se levanta el monte Ebal, el cual forma, por así decirlo, la pared occidental de la extensión norte de la Llanura de Samaria. Aquí lleva el nombre de *El 'Askar*, de Askar, la antigua Sicar, que se halla al pie del Ebal, a la distancia de unas dos millas de Siquem. De modo similar, la extensión oriental de la llanura lleva el nombre del valle de Salem, por la aldea de este nombre, que probablemente ocupa el sitio de la antigua ciudad ante la cual Jacob plantó sus tiendas cuando regresó a Canaán (Génesis 33:18, 19).

En el «pozo de Jacob», que, para nuestro propósito en este momento, puede ser considerado como el centro de la escena, se cruzan varias antiguas carreteras romanas que llegan y parten. La que va al Sur, a la que ya se ha hecho referencia, pasa cerca de Silo hacia Jerusalén; la que va al Oeste, atraviesa el valle de Siquem; la que va al Norte nos lleva a la antigua Sicar, sólo a media milla del «pozo». Hacia el Este hay dos antiguas carreteras romanas: una tortuosa hacia el Sudeste, hasta que desemboca en la carretera principal; la otra avanza hacia el Este y luego desciende en dirección Sudeste por el Wady o torrente Fârah, que desemboca en el Jordán. Podemos seguirla cuando cruza las aguas de este Wady, y suponemos que en sus cercanías se hallaba el punto en que Jesús enseñaba y sus discípulos bautizaban. Está todavía dentro de Judea y, con todo, bastante apartada de Jerusalén; y el Wady está tan lleno de fuentes que un lugar cercano lleva realmente el nombre de *Ainûn*, «fuentes», como la antigua Enón. Pero desde el lugar que hemos indicado, hay unas veinte millas a través de terreno escabroso hasta el pozo de Jacob. Tenía que haber una buena jornada de camino difícil en un día de verano, y podemos entender que, hacia su fin, Jesús descansara de buena gana en el parapeto bajo que circundaba el pozo, mientras sus discípulos iban a comprar las provisiones necesarias en la cercana Sicar.

Y sería, según juzgamos, al atardecer de un día a principios del verano[3] cuando Jesús, acompañado por su grupo[4] de discípulos, en-

3. Para la localización de Sicar y la vindicación del punto de vista de que el suceso tuvo lugar al comienzo de la siega, o hacia mitad de mayo, ver el Apéndice XV. La cuestión tiene bastante importancia.

4. Por el silencio de los Sinópticos y la designación general de discípulos sin nombrarlos, Caspari llega a la conclusión de que sólo Juan, y quizá Natanael, acompañaba a Jesús en este viaje, pero no los demás. (Chronol. Geogr. Einl., p. 104).

tró en la rica Llanura de Samaria. Hasta donde la vista alcanza, «los campos» están «blancos ya para la siega». Han llegado al pozo de Jacob. Allí Jesús espera, mientras los otros van a Sicar para hacer su cometido. Probablemente Juan se quedó con el Maestro. No es probable que le hubieran dejado solo, especialmente en aquel lugar; y el relato produce la impresión de que el que lo narra estuvo presente cuando ocurrió.[5] Más que en ningún otro, quizá en el cuarto Evangelio lleva la marca de haber sido escrito por un autor no sólo judío, sino también contemporáneo. Parece totalmente incompatible con la teoría moderna de su origen en Éfeso a fines del siglo segundo. La localización de la escena, no en Sebaste o Siquem, sino en Sicar,[6] que en el siglo cuarto por lo menos había ya dejado de ser samaritano, hasta el punto que había sido el hogar de algunos rabinos notables;[7] el conocimiento íntimo de las relaciones entre los samaritanos y los judíos, que en los días de Cristo permitían ir a comprar alimento, pero que no lo habrían permitido dos siglos más tarde; incluso la introducción de una frase como «salvación es de los judíos», totalmente incompatible con la supuesta finalidad de un Evangelio efesio, éstos son hechos que ofrecerán al estudioso del período un testimonio no solicitado sobre la fecha y la nacionalidad del escritor.

Realmente, hay muchos detalles minuciosos en el relato, contado todo con tal encanto de simplicidad, afecto, reverencia y profundidad espiritual como para dar no sólo la convicción de su veracidad, sino casi sugerir espontáneamente que «el discípulo amado» había sido testigo de la escena. Ya se había situado en un lugar más cercano a Jesús y hablaba y veía las cosas como ningún otro de los discípulos. Jesús cansado, y reposando mientras los discípulos iban a comprar alimento, no es algo efesio, sino la verdadera presentación evangélica del Cristo en sus necesidades y debilidades humanas.

Todo lo que le rodeaba habría despertado en el alma afinada divinamente del divino Redentor los pensamientos que pronto hallarían expresión en palabras y hechos. Está sentado en el brocal del pozo de Jacob, el mismo pozo que el antecesor de Israel había cavado y dejado como recuerdo de su posesión primera y simbólica de la tierra. Con todo, éste era también el escenario de la primera rebelión de Israel contra la orden de Dios, contra la línea davídica y el Templo. Y ahora Cristo está aquí, entre los que no son de Israel y que le persiguen. Sin duda, éste sería el lugar, entre todos los de-

5. Caspari (u.s., p. 103) cree que Juan sólo refiere aquello de lo que había sido testigo ocular, excepto, quizá, los caps. 18:33 y ss.

6. Es muy característico cuando Schenkel, en su ignorancia del hecho de que Sicar es mencionado por los rabinos, argumenta que el uso del nombre Sicar en vez de Siquem da evidencia de que el cuarto Evangelio es de origen cristiano gentil.

7. Ver Apéndice XV.

más, donde el Hijo de David, echado de Jerusalén y del Templo, pensaría en la brecha y lo único que la podía sanar. Él estaba hambriento, y aquellos campos, blancos para la siega; pero mucho más hambriento de la cosecha espiritual, que es el alimento de su alma. Delante de Él se levanta sobre el valle, a una altura de 800 pies, la masa del monte Gerizim, con las ruinas del Templo rival samaritano en su cumbre, tal como tras Él queda, con la oscura nube del juicio cerniéndose sobre él, el otro Templo y la Ciudad, que no había conocido el día de su visitación. La mujer que inquiere, y es samaritana, y los pocos discípulos, que sólo parcialmente le comprenden y con muchos malentendidos; su pensamiento interior para la cosecha espiritual se halla sólo al tiempo de la siembra, y «aún faltaban cuatro meses para la siega», mientras que en realidad, como sus ojos podían ver si los levantaba, los campos estaban blancos para la siega; todo esto y mucho más forma el fondo único del cuadro de este relato.

Veamos el cuadro desde otra perspectiva: Jesús cansado y sediento junto al pozo de Jacob, y el agua de vida que había de brotar de aquel pozo, y junto a él, ¡con su provisión infalible y su refrigerio interminable! Lo espiritual en todo esto lleva una analogía simbólica profunda a lo exterior; sin embargo, con estos contrastes también, en que la mujer le da a Cristo agua, y Él se la da a ella; ella de modo inconsciente empezando a aprender, Él sin intentarlo (porque aún no había entrado en Sicar) empezando a enseñar, y enseñar lo que todavía no podía enseñar en Judea, y apenas a sus propios discípulos; luego el cambio completo en la mujer, y la aprensión (Juan 4:33) y poca receptividad de sus discípulos (Juan 2:13—4:54); y sobre todo ello la figura cansada del Jesús Hombre, abriendo como el Cristo divino el pozo de vida eterna, el Hombre-Dios *satisfecho* con la comida de hacer la voluntad y terminar la obra de Aquel que le había enviado: éstos son algunos de los pensamientos que sugiere la escena.

Y aún aparecen otros cuando pensamos en la conexión del relato de Juan de la escena con lo que precede y le sigue. Parece casi como si este Evangelio fuera construido en ciclos, cada uno empezando, o por lo menos relacionado, con Jerusalén y conduciendo a una gran culminación. Así, el primer ciclo (2:13—4:54) podría ser llamado el de la purificación: primero la del Templo; después, la purificación interna por el bautismo de arriba; luego, el bautismo simbólico del agua; finalmente, el agua de vida real dada por Jesús; y la culminación: Jesús el Restaurador de la vida a los que creen. De modo similar, el segundo ciclo (5—6:3) empieza con la idea del agua en su aplicación simbólica al culto real y la vida de Jesús, para llevarnos a un estadio ulterior; y así hacia adelante por todo el Evangelio. Junto a esto podemos notar, como otra peculiaridad del cuarto Evangelio, que parece ordenado según este plan definido de

agrupar en cada caso la obra de Cristo, que va seguida por la palabra ilustradora de Cristo. Así, el cuarto Evangelio podría ser llamado, externa e internamente, de modo preeminente el Evangelio judío, caracterizado por un orden cíclico, una conjunción ilustrativa de la obra y la palabra, y llevando progresivamente a la gran culminación de los discursos finales de Cristo, y finalmente a su muerte y resurrección, con la enseñanza que fluye de una y otra.

Eran aproximadamente las seis de la tarde[8] cuando los viajeros cansados llegaron a esta «parcela de terreno» que, según la antigua tradición judía, Jacob había dado a su hijo José (ver nota a principio de este capítulo). Aquí (como ya se dijo) junto al «pozo de Jacob» había tres carreteras —la del Sur, a Siquem y a Sicar (Askar)— que se reunían y partían; Jesús se sentó, mientras que los discípulos (probablemente con la excepción de Juan) fueron a la población cercana de Sicar a comprar alimentos. Incluso esta circunstancia marca el hecho de que era el atardecer, puesto que el mediodía no era el momento ni para la venta de provisiones ni para su compra por los viajeros. Una vez más es cuando se pone ante nosotros la verdadera humanidad de Jesús en la debilidad de su hambre y cansancio,[9] que la gloria de su personalidad divina resplandece a través de ella. Esta vez fue una mujer samaritana[10] ignorante, que vino no con propósitos religiosos —en realidad, para ella el pensamiento religioso, excepto en su reducido círculo, era prácticamente ininteligible— y que fue la ocasión para ello. Había venido —como muchos de nosotros, que encontramos la perla en el campo de los quehaceres de la vida cotidiana— para un deber y un trabajo ordinario y humilde. Los hombres lo llaman común; pero no hay nada común o inmundo en lo que Dios ha santificado para que lo usemos, o que su presencia y enseñanza pueden transformar en una visión del cielo.

Había otro pozo (el *'Ain 'Askar*) al lado este de la población, y mucho más cercano a Sicar que el «pozo de Jacob»; y es probable

8. Ya hemos expresado la creencia de que en el cuarto Evangelio el tiempo se cuenta, no según el modo judío, sino según el día civil romano, de medianoche a medianoche. Para una discusión y prueba de esto, notándose las objeciones, ver McLellan: New Test., vol. i., pp. 737-743. Tiene que haber un *lapsus*, cuando en la página 288 (nota *o*) el mismo autor parece asumir lo contrario. Meyer objeta que si hubieran sido las seis de la tarde no habría habido tiempo para los sucesos posteriores referidos. Pero podían hallar fácilmente lugar en el fresco atardecer del verano, y tanto la venida de los samaritanos (poco probable al mediodía), como su invitación de «quedarse» con ellos (v. 40), están en favor de nuestro modo de ver. En realidad, Juan 19:14 hace imposible adoptar el modo judío de contar el tiempo.

9. Godet pregunta con razón, en vista de esto: ¿Qué ocurre con el supuesto docetismo que, según la escuela de Tübingen, es una de las características del cuarto Evangelio?

10. Por samaritana hemos de entender del país de Samaria, no la ciudad de Samaria.

que las mujeres de Sicar fueran generalmente a éste. Hay que recordar que en aquellos días este trabajo ya no recaía, como en tiempos anteriores, en las matronas y doncellas de buena posición, sino en mujeres de clase muy humilde. Esta samaritana puede haber escogido el «pozo de Jacob», quizá, porque estaba trabajando en unos campos cercanos; o, debido a que su casa se hallaba más cerca en aquella dirección, porque la antigua Sicar puede haberse extendido hacia el Sur; quizá, si su carácter era lo que parece implicarse en el versículo 18, porque el congregarse con otras mujeres en el pozo del pueblo al atardecer puede no haber sido agradable para ella debido a su pasado. En todo caso, podemos marcar aquí la guía providencial en nuestra vida cotidiana, a la cual tanto debemos espiritualmente, casi tanto como a la gracia misma; la cual, en realidad, forma parte de la dispensación de la gracia. Quizá deberíamos notar que, aunque incoscientemente para ella (como a menudo para nosotros), la pobreza y el pecado a veces nos llevan al pozo junto al cual Jesús está sentado cansado, cuando regresa de la Judea satisfecha y pagada de sí misma.

Pero éstos son sólo símbolos; los hechos desnudos del relato están de por sí llenos de interés espiritual. Tanto para Jesús como para la mujer, el encuentro fue impensado, providencial en el verdadero sentido de la palabra: traído por Dios. Con reverencia, por lo que se refiere a Cristo, añadiremos que los dos obraron verdaderamente en conformidad a lo que había en ellos. La petición: «Dame de beber» era natural por parte del caminante sediento cuando la mujer llegó al pozo para sacar agua y los que le servían estaban lejos (v. 8). Aun cuando Él no hubiera hablado, la samaritana le habría reconocido como judío por su apariencia[11] y vestido, si, como parece, Él llevaba flecos en el borde de su vestido.[12] Sus palabras, debido a la pronunciación, dejaban su nacionalidad judía fuera de dudas.[13] Toda palabra amable que Él le dirigiera indicando una petición que no fuera absolutamente necesaria, tenía que sorprender a la mujer, porque, como expresa el Evangelista: «Judíos y samaritanos no se tratan entre sí», o mejor, como implica la expre-

11. Según el testimonio de muchos viajeros, los samaritanos, exceptuada la familia del Sumo Sacerdote, no tienen el bien conocido tipo de rostro y aspecto judíos.

12. Los flecos sobre el *Tallith* de los samaritanos eran azules, mientras que los que llevaban los judíos, fuera sobre el *Arba Kanphoth* o el *Tallith*, eran blancos. Los samaritanos no parece que llevaran filacterias (Menach. 42 *b*) ni, creo yo, tampoco nuestro Señor (comp. Jost: Gesch. d. Judenth., vol. i, p. 60).

13. Había marcadas diferencias entre la pronunciación de los judíos y los samaritanos. Sin entrar en detalles, se puede decir que las principales se referían a los sonidos vocales; y entre las consonantes, las guturales (que generalmente no son pronunciadas), las aspiradas y la letra ש, que no es, como en hebreo, ni שׂ (pronunciada *s*) o שׁ (pronunciada *sh*), sino siempre pronunciada como *sh*. En relación con esto podemos notar uno de los casos en que, por la tradición, una equivocación extraña pasa a ser aceptada comúnmente. Se ha dicho que si Jesús había dicho a la mujer: *Teni*

sión, no hay intercambio innecesario amistoso o familiar entre ellos: una afirmación verdadera en todos los tiempos. Además, hemos de recordar que ésta era una samaritana ignorante de clase humilde. En la mente de una persona así se destacarían dos puntos: que los judíos con su orgullo malvado no querían tener tratos con ellos; y que Gerizim, no Jerusalén, como afirmaban los judíos, era el lugar legítimo de adoración. Fue, pues, sorpresa auténtica que ella expresó con la pregunta: «¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy una mujer samaritana?» Era la primera lección que aprendía, incluso antes de que Él le enseñara. Aquí había un judío, no como los judíos corrientes, no según ella había pensado que sería; ¿cuál era la causa de la diferencia?

Antes de señalar en qué forma la respuesta de Jesús satisfizo esta pregunta, y para indicar el beneficio espiritual que podemos derivar de ello, hay otra reflexión más general que se presenta a la mente. Aunque Jesús no fuera a Sicar con el propósito consciente de lo que siguió, con todo, dado el encuentro con la mujer samaritana, lo que siguió parece casi cosa de necesidad. Porque es cierto que el Cristo, tal como lo describen los Evangelios, no podía haberse puesto en contacto con la ignorancia y la necesidad espiritual, como tampoco con la penuria física, sin ofrecer alivio. Era, por así decirlo, una necesidad, tanto de su misión como de su naturaleza (como Hombre-Dios). En el lenguaje de otro Evangelio, «poder salió de Él»; y esto, tanto si era procurado conscientemente, o sentido sin haberlo buscado; tanto en el extender las manos de los ciegos, como en la mirada hacia arriba de los mudos. El Hijo encarnado de Dios no podía hacer otra cosa que esparcir salud y vida en medio de la enfermedad y la muerte; el Salvador había venido a buscar y salvar lo que se había perdido.

Y así fue que el «¿Cómo es esto?» de la mujer samaritana halló su respuesta tan pronto y de modo tan pleno. «¿Cómo es esto?» En esto, el que Él le hubiera hablado, no era según ella pensaba y sabía de los judíos. Él era lo que Israel tenía que haber sido para la humanidad; lo que era el objetivo final de Israel. En Él había el don de Dios a la humanidad. Si ella lo hubiera conocido, la relación presente entre ellos se habría cambiado; el pozo de Jacob habría sido

---

li lishtoth («Dame de beber»), un samaritano habría pronunciado *listoth*, pues los samaritanos pronuncian la *sh* como *s*. Pero el hecho es lo contrario a lo indicado. Los samaritanos pronuncian la *s* (sin) como *sh* (shin), y no la *sh* como *s*. La equivocación surgió por confundir el modo de pronunciar antiguo efraimita (Jueces 12:5, 6) con el samaritano. Parece que el primero que hizo la sugerencia —aunque es muy dudoso— fue Stier (Reden Jesu, iv., p. 134). Stier, sin embargo, por lo menos traduce las palabras de Jesús: *Teni li lishtoth*. Godet *(ad loc.)* acepta las sugerencias de Stier, pero traduce las palabras: Teni li lish*ch*oth. Escritores posteriores han repetido esto, sólo que alterando *lishchoth* en lish*k*oth.

un símbolo, aunque sólo un símbolo, del agua viva que ella le habría pedido y Él le habría dado. Como siempre, lo que se ve es para Cristo el emblema de lo invisible y espiritual; en la Naturaleza, en sus varias y diversas formas y colores y a través de ellos, Él siempre ve lo sobrenatural, tal como la luz varía en grados sobre la montaña o resplandece en tonos cambiantes hacia el horizonte. Ésta es una visión de todas las cosas existentes, que el helenismo, incluso en su más sublime y poética concepción de la creación como la impronta de los arquetipos celestiales, ha materializado y reservado. Pero para Jesús todo indica hacia arriba, porque el Dios de la Naturaleza era el Dios de la gracia, el único vivo y verdadero Dios en el cual toda materia y espíritu viven, cuyo mundo es uno en diseño, factura y propósito. Y así la Naturaleza no es sino el eco de la voz oída de Dios, que siempre, para todos y en todo, dice lo mismo, si hay oídos que escuchan. Y, así, Él la hacía hablar en parábolas a los hombres, de modo que para los que ven, pudiera ser una escalera de Jacob que los llevara de la tierra al cielo, mientras que para aquellos cuya vista y oído estaban embotados por el sueño del endurecimiento del corazón, viendo no percibieran y oyendo no entendieran.

Con esta mujer ignorante de Sicar ocurrió lo mismo que con el sabio y entendido «Maestro de Israel». Tal como Nicodemo había visto, y, con todo, no vio, así esta samaritana. En el nacimiento del cual hablaba Jesús, él había fallado en captar el «de arriba» y «del Espíritu»; ella ahora dejaba de captar el pensamiento sugerido por el contraste entre el agua de la cisterna en la piedra caliza y el pozo de agua de vida. El «¿Cómo pueden ser estas cosas?» de Nicodemo halla su paralelo en el asombro de la mujer. Jesús no tenía con qué sacar el agua de un pozo profundo. ¿De dónde, pues, el «agua viva»? En lo externo la cosa era una imposibilidad física. Esto era un aspecto de ello. Y, con todo, tal como la pregunta de Nicodemo no sólo señalaba la imposibilidad física, sino que también indicaba una vaga búsqueda de significado más elevado y de realidad espiritual, también la mujer: «¿Acaso eres tú mayor que nuestro padre Jacob», que con tanto trabajo cavó este pozo, no hallando otro medio que éste para suplir sus propias necesidades y las de sus descendientes? Y tampoco difirió la respuesta de Jesús en espíritu de la que dio al rabino de Jerusalén, aunque no había en ella la reprensión, destinada a mostrarle en qué forma tan completa había fallado el sistema, del cual Nicodemo era un maestro, para llegar a este objetivo más elevado. Pero para esta mujer su respuesta tenía que ser mucho más simple y sencilla que la que dio al rabino. Y, con todo, si es enseñanza divina, no puede ser sencilla, sino que ha de contener lo que señala hacia arriba y llevar a nuevas preguntas. Y así explicó el divino Maestro, no sólo la diferencia entre el agua corriente y el agua de que hablaba Él, sino que lo hizo de manera que

la llevó al umbral de una verdad más elevada todavía. No era como el agua del pozo de Jacob la que Él daba, sino «agua de vida». En el Antiguo Testamento una fuente perenne, en el sentido figurado (Génesis 26:19; Levítico 14:5), había sido designada así en contraste significativo con el agua acumulada en una cisterna (Jeremías 2:13). Pero había más que esto: era agua que apagaba la sed para siempre, al cubrir todas las necesidades internas del alma; agua también que, para el que la bebía, pasaba a ser un pozo, no meramente un apagar la sed esta vez, sino que «brotaba para vida eterna». No sólo se cubrían las necesidades que se sentían, sino que de ella surgía una nueva vida, y ésta no diferente esencialmente de la del futuro, sino la misma y fundiéndose en ella.

Se ha hecho varias veces la pregunta de a qué se refería Jesús al decir una fuente de agua que salte para vida eterna. De las varias respuestas que se han dado, sin duda la peor es casi la que la aplica a la doctrina de Jesús, apoyando esta explicación con una referencia a los dichos rabínicos en que la doctrina es comparada al «agua». Éste es uno de los casos infrecuentes en que las referencias rabínicas más bien descarrían que dirigen al punto, por no conocerse bien, entenderse de modo imperfecto y aplicarse mal. Es verdad que en muchos pasajes la enseñanza de los rabinos es comparada al agua,[14] pero nunca a una «fuente que salta para vida eterna». La diferencia es muy grande. Porque el rabinismo se jacta de que sus discípulos beben las aguas de sus maestros; el mérito principal se halla en la receptividad, no la espontaneidad, y no se puede dar mayor alabanza que la de ser «una cisterna embadurnada bien (impermeabilizada), que no deja escapar una gota de agua» (Ab. ii. 9), y, en este sentido, «a una fuente cuyas aguas van creciendo siempre». Pero esto es completamente opuesto a lo que enseña nuestro Señor. Porque es bien verdad que lo que el hombre puede dar lo vemos en Ecclesiásticus 24:21: «El que bebe de mí tendrá más sed.»[15] En relación más estrecha con las palabras de Cristo es lo que leemos (en Bar. iii. 12) de una «fuente de sabiduría», mientras que en el Targum sobre Cantares 4:14 «las palabras de la Ley» son asemejadas a «un pozo de aguas vivas». La misma idea era llevada quizá un poco más lejos cuando en la Fiesta de los Tabernáculos, en medio del regocijo universal, se vertía agua de Siloé de un cántaro de oro

14. Los que desean ver las bien conocidas referencias pueden hallarlas en Lightfoot y Schöttgen *(ad loc.)*.

15. Hay mucho sentimiento espurio que, en contravención a los dichos de nuestro Señor, se deleita en estas expresiones como la de san Bernardo de Clairvaux (seguido por muchos modernos himnologistas):

«Qui Te gustant esuriunt,
Qui bibunt adhuc sitiunt.»
(Ap. *Daniel.* Thes. i., p. 223)

sobre el altar, como símbolo del derramamiento del Espíritu Santo.[16] Pero lo que dijo nuestro Señor a la samaritana no se refiere a su enseñanza, ni al Espíritu Santo, ni aun a la fe, sino al don de una nueva vida espiritual en Él, de la cual la fe es el resultado.

Si la humilde e ignorante mujer de Samaria no había visto antes que había un significado más elevado en las palabras que Él le decía, había tenido barruntos de ello, ya que parece haber una mezcla de aprensión y fe naciente en su petición de que le diera esta agua para que no tuviera sed jamás, ni tuviera que volver al pozo a sacarla.[17] Ahora ella cree en lo increíble; lo cree, por causa de Él y en Él; cree, también, en una satisfacción, a través de Él, de sus necesidades externas, que alcanza al más allá de esta vida, a la vida eterna. Pero todos estos elementos están en completa confusión. Los que saben lo difícil que es introducir alguna idea nueva en la mente de la gente rústica o ineducada de nuestro propio país, después de todas las ventajas del contacto con la civilización y educación, entenderán lo difícil que tenía que ser para esta mujer del campo samaritana el captar lo que Jesús quería darle a entender. Pero Él enseñaba no como nosotros enseñamos. Y así Él llegó a su corazón en aquel anhelo apenas consciente que expresaba, por más que su intelecto fuera incapaz de distinguir la nueva verdad.

Sin duda, es una equivocación extraña el hallar en las palabras de la samaritana (v. 15) «un toque de ironía», mientras que, por otra parte, parece una exageración considerarlas simplemente como el clamor de una necesidad espiritual comprendida. Aunque de mala gana, se nos obliga a una conclusión similar con referencia a la pregunta de Jesús sobre el marido de la mujer, su respuesta y la contestación del Salvador. Es difícil suponer que Cristo le preguntara sobre su marido a la mujer con el objeto primario de despertar en ella el sentimiento de pecado. Esto podía seguir luego, pero el texto no lo indica. Ni tampoco hay nada en la respuesta de la mujer que indique este efecto; en realidad, su respuesta (v. 19) y su referencia posterior a ello (v. 29) implican lo contrario. No sabemos tampoco de cierto si los cinco maridos previos habían muerto o se habían divorciado de ella, y, si se trataba de este último caso, de quién era la culpa, aunque no sólo el modo peculiar en que nuestro Señor se refiere a ello, sino también la condición presente de la mujer, parecen indicar una vida pecaminosa previa. En Judea, un curso como el suyo habría sido casi imposible; pero sabemos demasiado poco de la condición moral y social de Samaria para juzgar lo que se habría tolerado allí. Por otra parte, tenemos evidencia

16. Ver «The Temple and its Ministry», pp. 241-243.

17. No puedo creer, como dicen algunos comentaristas, que haya una marca extraordinaria de reverencia en el «Señor» de los vv. 11 y 15. Me parece natural según las circunstancias.

abundante de que, cuando el Salvador, de modo tan inesperado, le abrió su pasado ante sus ojos, que Él sólo podía conocer de modo sobrenatural, se levantó en ella al instante la convicción de que era un profeta, tal como en circunstancias similares había ocurrido a Natanael (Juan 1:48, 49). Pero el ser un profeta significaba a la samaritana que Él era el Mesías, puesto que ellos no reconocían a ninguno excepto a Moisés. Tanto si el Mesías era conocido o no por la designación samaritana contemporánea de «el Convertidor» o «el Restaurador», es de importancia relativamente pequeña, aunque si estuviéramos ciertos de ello, la influencia de la nueva convicción en la mente de la mujer aparecería de modo más claro. En todo caso era un progreso inmenso, casi inconmensurable, el que esta mujer samaritana reconociera al Mesías en el forastero judío, Aquel que por primera vez había despertado en ella pensamientos profundos y le había señalado realidades espirituales y eternas, y esto con la fuerza de la evidencia más poderosamente convincente a una mente como la suya: que le había dicho, súbitamente y de modo que la sobresaltó, lo que Él no podía saber, a menos que fuera por medios de información superiores a los humanos.

El saber por qué le indicó Jesús que fuera a buscar a su marido ya es otra pregunta, y mucho más difícil. La objeción de que el hacerlo, sabiendo que ella no tenía marido, parece impropia de nuestro Señor, puede sin duda ser contestada por la consideración de que este modo de «poner a prueba» a aquellos que estaban bajo su enseñanza estaba en conformidad con su modo de enseñar, y que elevaba por medio de una serie de preguntas morales (comp. Juan 6:6). Pero quizás hay una explicación más simple que da una mejor respuesta. Parece que la respuesta del versículo 15 marca el límite máximo de la comprensión de la mujer. Apenas podemos formarnos una noción adecuada de lo estrecho de un horizonte mental como el suyo. Esto explica también, por lo menos en un aspecto, la razón de que Él le hablara sobre su propia mesianidad, y la adoración del futuro, en palabras mucho más patentes que las que usaba con sus propios discípulos. Ella no podía comprender ninguna de las declaraciones más simples suyas; y no es extraño suponer que, habiendo llegado al límite superior de lo que ella era capaz, el Salvador ahora pidiera la presencia del marido, a fin de poder ampliar su horizonte por medio de la introducción de otro tan cercano a ella. Éste es el modo de ver sustancialmente de algunos Padres.[18] Pero si Cristo pedía de modo formal la presencia del marido, sin duda no puede ser irreverente el añadir que en aquel momento la relación peculiar entre el hombre y la mujer no estaba presente en la mente de Jesús. Ni hay nada extraño en esto tampoco. El hombre era su marido y no lo era. Ni tampoco podemos estar seguros de que, aunque

18. Comp. Lücke, Evang. Joh., vol. i., p. 588.

no casados, la relación implicada fuera en absoluto contraria a la ley; y en todos sentidos el hombre podía ser conocido como su marido. La respuesta de la mujer al instante llama la atención de Cristo a este aspecto de su historia, que inmediatamente se presenta clara y completa ante su conocimiento divino. Al mismo tiempo sus palabras parecen ser una confesión, quizá, podríamos decir, una concesión a las exigencias de su propia conciencia, más bien que una confesión. Aquí, pues, había la oportunidad requerida para llevar más verdad a su mente, al mostrarle que el que le hablaba era un profeta, y al mismo tiempo para alcanzar su corazón.

Pero tanto si tomamos este punto de vista de la historia como si no, es difícil comprender cómo un intérprete sobrio pueda ver en los cinco maridos de la mujer, o bien algo simbólico, o mítico, con referencia a las cinco deidades a las que los antecesores de los samaritanos habían adorado (2.º Reyes 17:24, etc.), y el servicio espurio a Jehová fuera representado por el marido o no marido. No vale la pena discutir esta extraña sugerencia desde otro punto de vista que el mítico. Los que consideran los incidentes de los relatos del Evangelio como mitos que tienen su origen en ideas judaicas, hallan aún mayores dificultades por el conjunto de este relato que los que consideran que este Evangelio es de paternidad efesia. Podemos poner a un lado las objeciones generales presentadas por Strauss, puesto que ninguno de sus sucesores se ha aventurado a repetirlas en serio. Es más importante notar de qué modo tan claro el autor de la teoría mítica ha fallado en sugerir ninguna base histórica para este «mito». El hablar de encuentros en el pozo, tales como los de Rebeca o Séfora, es algo tan fuera de lugar como una apelación a la expectativa judaica de un Mesías omnisciente. A partir de estos dos elementos se puede construir casi cualquier historia. Además, el decir que esta historia del éxito de Jesús entre los samaritanos fue inventada con miras a vindicar la actividad posterior de los apóstoles entre este pueblo, es simplemente una *petitio principii*. En estos apuros tan distinguidos un escritor como Keim[19] aventura la siguiente afirmación: «El encuentro con la samaritana, para todo el que tiene vista, es algo con significado simbólico, para el cual no hay hechos históricos.» Una afirmación así es quizá refutada mejor por el mero citarla.[20] Por otra parte, de todos los mitos que podrían entrar en la imaginación judía, el menos probable es el que representara al Cristo en una conversación familiar con una mujer, y

19. Las referencias son aquí a Strauss, vol. i., pp. 510-519, y a Keim, i. 1, p. 116.

20. Meyer, Komment., vol. ii., p. 208, nos llama la atención, con razón, sobre la teoría de Baur, Hilgenfeld, etc. Según ellos, el conjunto de esta historia es sólo un tipo de paganismo receptivo a la fe, en contraste con Nicodemo, el tipo del Judaísmo que se encierra en sí mismo en contra de la fe. Pero, en este caso, ¿por qué hacer que el actor principal sea un samaritano y no un pagano, y por qué atribuirle creencia en un Mesías, que era enteramente extraño al paganismo?

además samaritana, ofreciéndole una fuente de agua viva saltando para vida eterna, y presentándole ante ella una adoración espiritual de la que Jerusalén no era el centro. Cuando fallan de modo completo tanto la teoría efesia como la mítica, ¿no será mejor volver a la explicación natural, probada por la simplicidad y naturalidad del relato, o sea, que la historia que se nos cuenta aquí es real y verdadera? Y si es así, ¿no haremos mejor agradeciéndola y aceptando sus lecciones?

La convicción que irrumpe, súbita pero firme, de que Aquel que le ha puesto delante su pasado era realmente un profeta, era ya fe en Él; y así se ha alcanzado el objetivo, no quizá fe en su mesianidad, sobre lo cual ella sólo podía tener nociones muy vagas, sino en Él. Y la fe en el Cristo, no en algo alrededor de Él, sino en Él, personalmente, tiene vida eterna. Una fe así también lleva a nuevas preguntas y conocimiento. Así como ha sido una práctica tradicional el descubrir ironía en este dicho o el otro de la mujer, o el imputarle sentimientos espirituales muy por adelantado de lo que podía ser su experiencia, en cambio su pregunta sobre el lugar apropiado para las adoraciones, Jerusalén o Gerizim, no ha recibido la importancia que merece. Es verdad, ciertamente, que aquellos cuyas conciencias son tocadas por una presentación de su pecado, con frecuencia vuelven la conversación hacia otro cauce más o menos religioso. Pero no hay evidencia de uno u otro en el presente caso. De modo similar, es también verdad que en aquel punto en que son diferentes, los sectarios de miras estrechas concentran toda su religión de modo global y absoluto. Pero en este caso tenemos la impresión de que la mujer no tiene propósitos o ideas ulteriores en lo que pregunta. Toda su vida había oído que Gerizim era el monte en que debía adorar, la colina santa que no habían cubierto nunca las aguas del Diluvio,[21] y que los judíos estaban moralmente equivocados. Pero aquí había indudablemente un profeta, y era un judío. ¿Estaban, pues, ellos equivocados sobre el lugar legítimo para adorar, o qué tenía que pensar y hacer ella? El hacer a Jesús esta pregunta era ya hallar la solución correcta, aun cuando la pregunta misma pudiera indicar un nivel poco elevado mental y religiosa-

21. Es curioso que se refieran varios casos en los escritos rabínicos en que los samaritanos entran en discusiones con rabinos que pasan cerca del monte Gerizim camino a Jerusalén, para convencerles de que Gerizim era el lugar apropiado para adorar. Puede citarse un ejemplo en que un samaritano sostiene que Gerizim era el monte de la bendición, porque no había sido cubierto por el Diluvio, citando como prueba Ezequiel 22:24. El rabino le contesta que si éste hubiera sido el caso, Dios le habría dicho a Noé que huyera allí, en vez de hacerse un arca. El samaritano contesta que esto fue hecho para probarle. El rabino se queda en silencio, pero el muletero que lo llevaba apela a Génesis 7:19, según el cual, todos los montes más elevados bajo los cielos quedaron cubiertos, y con ello hace callar al samaritano. (Deb. R. 3; comp. Ber. R. 32.) Por otra parte, hay que añadir que en Ber. R. 33 se dice que el monte de los Olivos no fue cubierto por el Diluvio, y que Ezequiel 22:24 se aplica a esto.

mente. Nos recuerda la pregunta que hizo Naamán una vez curado a Eliseo sobre el Templo de Rimón, y su petición de la carga de un par de mulas de la tierra del Dios verdadero, con miras a su verdadera adoración.

Una vez más el Señor contesta su pregunta llevándola más allá de ella, más allá de toda controversia: incluso hacia el objetivo de toda su enseñanza. El Señor habla de este modo tan maravilloso al simple de corazón. Es mejor sentarse aquí a los pies de Jesús, y hacerse cargo de la escena, y seguirle cuando su dedo indica hacia adelante y hacia arriba. «Está llegando la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre.» Palabras de triste advertencia son éstas; palabras de profecía también, que ya indicaban la solución más elevada en la adoración de un Padre común, que sería la adoración ni de judíos ni de samaritanos, sino de hijos. Y, con todo, había verdad en las diferencias presentes: «Vosotros adoráis lo que no sabéis; nosotros adoramos lo que sabemos; porque la salvación viene de los judíos.»[22] La adoración de los samaritanos era sin sentido, porque carecían del objetivo de todas las instituciones del Antiguo Testamento, aquel Mesías «que había de ser del linaje de David» (Romanos 1:3), porque de los judíos, «en lo referente a la carne», había de venir el Cristo (Romanos 9:5); porque venía la hora, es más, en realidad ya había llegado, cuando los verdaderos adoradores «adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque también el Padre busca tales adoradores que le adoren. Dios es Espíritu»,[23] y sólo los que adoran en espíritu y en verdad pueden ser aceptables a este Dios.

Ya no se podía presentar una enseñanza más elevada o más semejante a Cristo. Y la que escuchaba, hasta aquí la entendió, que en el glorioso cuadro que tenía puesto delante vio la venida del Reino del Mesías. «Sé que va a venir el Mesías.[24] Cuando Él venga, nos aclarará todas las cosas.» Fue entonces que, según la necesidad de esta mujer sin letras, Él le dijo claramente lo que en Judea, e incluso entre sus discípulos, habría sido interpretado carnalmente y aplicado mal: que Él era el Mesías. Tan verdad es esto, que «los niños» pueden aceptar lo que ha de permanecer escondido largo tiempo de «los sabios y entendidos».

Fue la lección culminante de aquel día. No se podía decir nada más; no se dijo nada más. Los discípulos habían regresado de Sicar. El que Jesús conversara con una mujer era tan contrario a todas las

22. Antes le había enseñado el «dónde» y ahora le enseña el «qué» de la verdadera adoración.
23. Es notable que la mayor parte de las alteraciones en el Pentateuco samaritano son con miras a quitar antropomorfismos.
24. Las palabras «que es llamado el Cristo» deberían estar entre paréntesis, y son la explicación del escritor.

nociones judaicas de un rabino[25] que todos se maravillaron. Sin embargo, por respeto, no se atrevieron a hacerle preguntas. Entretanto, la mujer, olvidando el motivo por el que había ido al pozo, y sólo pensando en la nueva fuente de vida que había surgido en ella, dejó el cántaro sin llenar en el pozo y se apresuró hacia «la ciudad». Las nuevas que les dio eran muy extrañas; el mismo modo de su anuncio proporcionaba evidencia de la veracidad: «Venid, ved a un hombre que me ha dicho todo cuanto he hecho. ¿No será éste el Cristo?» Se nos lleva a inferir que estas noticias extrañas se extendieron a su alrededor; que ellos le hicieron preguntas y, cuando averiguaron por medio de ella el hecho indiscutible de su conocimiento sobrehumano, creyeron en Él, hasta el punto en que la mujer podía poner a Jesús delante de ellos como objeto de fe (vv. 39, 40). Bajo esta impresión «salieron de la ciudad y comenzaron a venir a Él» (v. 30).[26]

Entretanto, los discípulos habían instado al Maestro a que comiera los alimentos que le habían traído. Pero su alma estaba ocupada en otras cosas. Tenía en la mente pensamientos sobre el glorioso futuro, la adoración universal al Padre por aquellos a quienes Él había enseñado, y en los cuales había visto un interés tan sincero como inesperado. Con esto se mezclaban sentimientos de dolor por el embotamiento espiritual de aquellos que le rodeaban, que no veían en la conversación con una mujer de Samaria nada más que una innovación extraña de la costumbre y dignidad rabínicas, y ahora sólo pensaban en el recado inmediato que les había llevado a Sicar. Incluso sus palabras de reprensión les hicieron pensar si, sin saberlo ellos, alguien les había traído comida. No fue éste el único ejemplo de ofuscación ante las realidades espirituales, ni fue el último (Mateo 16:6, 7).

Sin embargo, con paciencia divina lo soportó: «Mi comida es que haga la voluntad del que me envió y que cumpla (lleve a la perfección) su obra.» Para los discípulos esta obra aparecía todavía en un futuro distante. A ellos les parecía que todavía era el tiempo de la siembra; los tallos verdes sólo estaban brotando; la siega del Reino mesiánico, tal como ellos lo esperaban, tardaría muchos meses en venir. Para corregir su equivocación, el divino Maestro, como

25. En el original, v. 31, dice: «Rabí, come» (no Maestro). Sin duda, un dirigirse a Cristo de esta forma es de modo suficiente anti-efesio. Los lectores saben lo diametralmente opuesto que era para las nociones judaicas una conversación innecesaria con una mujer (comp. Ab. i. 5; Ber. 43 *b*; Kidd. 70 *a*; también Erub. 53 *b*). El instruir a una mujer en la Ley estaba prohibido; comp. la historia en Bemid. R. 9.

26. Siguiendo la sugerencia del profesor Westcott, quisiera dar de esta manera el significado real del original. Puede ahorrar innumerables notas el que añada que cuando la traducción que uso difiere de otras lo he hecho para hacer resaltar el significado del griego; y que allí donde se omiten palabras es porque son espurias o dudosas.

tantas otras veces, y lo mejor que pudo, se adaptó a sus oyentes y escogió su ilustración de lo que era visible alrededor. Para mostrarles su significado más claramente, me atrevo a invertir el orden de la frase que dijo Jesús: «He aquí os digo: Levantad vuestros ojos y mirad (con cuidado) los campos, que ya están blancos para la siega. (Pero) ¿no decís vosotros (a saber, en vuestros corazones)[27] que todavía faltan cuatro meses para que venga la cosecha?» Las palabras pueden parecer más sorprendentes si (como el profesor Westcott) tenemos en cuenta que, quizá en este mismo momento, se hicieron visibles los samaritanos que venían de Sicar.

Pero consideramos también que indican el tiempo en que tuvo lugar esta conversación. Generalmente, las palabras «faltan todavía cuatro meses y luego viene la siega», son consideradas por los comentaristas como un proverbio, o bien que indican que el Señor dijo esto junto al pozo de Jacob cuatro meses antes del tiempo de la siega, esto es, el mes de enero, si se trataba de la cosecha de la cebada, y de febrero, si la del trigo. La sugerencia de que era un proverbio puede ser descontada porque no hay rastros de tal proverbio, y luego, porque para darle el significado más mínimo es necesario añadir: «Entre el tiempo de la siega y el de la cosecha han de pasar cuatro meses», lo cual no es verdad, porque en Palestina hay unos seis meses entre una y otra. Por otra parte, por razones que se explican en otro lugar,[28] llegamos a la conclusión de que no podía ser ni en enero ni en febrero que Jesús estaba en Sicar. Pero ¿por qué no invertir la teoría común y ver en la segunda cláusula, introducida por las palabras: «He aquí, levantad los ojos y observad», una marca del tiempo y las circunstancias, mientras que la expresión: «No decís vosotros: Faltan todavía cuatro meses y luego viene la cosecha», hay que entenderla en el sentido de las parábolas? Hay que admitir que una de las dos cláusulas es una marca literal de tiempo, y que la otra fue dicha a modo de parábola. Pero no hay razón para que la segunda no sea la que indique el tiempo, cuando por razones independientes hemos de llegar a la conclusión[29] de que Cristo regresó de Judea a Galilea a principios del verano.

Pasando de este punto, notamos que el Señor, más adelante, despliega su propia lección de las operaciones presentes de la siega y su inversión de lo que era sembrar y lo que era segar. «Ya[30] el que siega recibe salario, y recoge fruto para la vida eterna» (que es la recompensa real del Gran Segador, el ver el trabajo de su alma); de

27. Esto es un hebraísmo.
28. Verlas en el Apéndice XV.
29. Comp. Apéndice XV.
30. Seguimos al canón. Westcott, quien por razones explicadas por él, une la palabra «ya» al v. 36, omitiendo la partícula «y».

modo que, en este caso, el sembrador se regocija lo mismo[31] que el segador. Y, a este respecto, el proverbio irónico en otro sentido, que uno era el sembrador y otro el segador de lo sembrado, halla su verdadera aplicación. Y era en realidad así, que los siervos de Cristo eran enviados a segar lo que otros habían sembrado, y entraban en sus labores. Uno había sembrado, otro iba a segar. Y, con todo, sólo en este caso de los samaritanos el sembrador se regocijaría también como el segador; es más, los dos se regocijarían juntos en el fruto recogido para la vida eterna. Y, así, el sembrar con lágrimas en campo espiritual va mezclado con frecuencia con el regocijo de la siega, y, desde el punto de vista espiritual, las dos son realmente una. «Cuatro meses» no es el tiempo entre una y otra; así que, aunque uno puede sembrar y otro segar, con todo, el que siembra ve la cosecha por la cual el segador recibe su salario, y se regocija con él en el fruto que es allegado en el granero eterno.

Fue tal como Cristo había dicho. Los samaritanos, que creyeron «por la palabra (el mensaje) de la mujer (lo que había dicho ella) cuando testificó» del Cristo, «cuando llegaron» al pozo, «le pidieron que se quedara con ellos». Y Él se quedó allí dos días. Y muchos más creyeron por la palabra de Él (sus mensajes, discursos) y dijeron a la mujer: «Ya no creemos por tus dichos, porque nosotros hemos oído, y sabemos que Éste es verdaderamente el Salvador del mundo.»[32]

No sabemos lo que pasó en aquellos dos días. Al parecer no fueron obrados milagros, excepto los de su Palabra. Fue la verdad más profunda y pura que aprendieron estos hombres simples, y de fe simple, que no habían aprendido de los hombres, sino sólo escuchando su Palabra. El sembrador, así como el segador, se regocijaron, y se regocijaron juntos. El tiempo de la siembra y el de la siega se mezclaron cuando por su propia cuenta supieron y confesaron que Éste era verdaderamente el Salvador del mundo.

31. Nótese que en el v. 36, ἵνα ha sido traducido por «de modo que», el καί omitido, y ὁμοῦ traducido «lo mismo que». Lingüísticamente no hay que presentar excusas por esta traducción: «A fin de que el sembrador pueda regocijarse junto con el segador». Pero la traducción del texto parece estar mejor de acuerdo con lo que sigue. Todo el pasaje es quizá uno de los más difíciles, por la concisión y rápida transición de las frases. La única excusa que puedo ofrecer por el hecho de proponer una nueva traducción y una nueva interpretación es que, las que conozco, no han transmitido ningún significado claro o coherente a mi propia mente.

32. Hemos omitido las palabras «el Cristo» en el v. 42 por ser, al parecer, espurias. En general, el texto ha sido traducido tan fielmente como ha sido posible, a fin de hacer resaltar el verdadero significado.

IX

La segunda visita a Caná. Cura del hijo del «noble» en Capernaum

Mateo 4:12; Marcos 1:14; Lucas 4:14, 15; Juan 4:43-54

La breve cosecha de Samaria era, como Jesús había indicado a sus discípulos, en otro sentido también, en el comienzo del tiempo de la siembra, o por lo menos cuando apareció el tallo verde por primera vez sobre el suelo. Formaba la introducción al ministerio de Galilea, en que «los galileos le recibieron, habiendo visto todas las cosas que había hecho en Jerusalén, en la fiesta» (Juan 4:45). Es más, en algunos aspectos fue el comienzo real de su obra también, que, vista de modo separado y distinto, comenzó cuando el Bautista fue echado en la cárcel.[1] En consecuencia, esta circunstancia es marcada por Mateo (4:12) y por Marcos (1:14), mientras que Lucas, como si quisiera dar mayor énfasis a la misma, relaciona abruptamente este comienzo de la obra de Cristo, única y separada, con la historia de la Tentación (4:14). Todo lo que intervino le parece a él introductorio, este «comienzo» que podría ser resumido con las palabras «en el poder del Espíritu», con el cual describe su retorno a Galilea. De acuerdo con este modo de ver, Cristo se presentó como tomando y siguiendo el mensaje de su precursor (Mateo 4:17), sólo que con mayor alcance, puesto que, en vez de añadir a su anuncio del Reino del Cielo y llamada al arrepentimiento que llevaba al bautismo de preparación, Él llamó a los que le escuchaban a «creer el Evangelio» que Él les traía (Marcos 1:15).

1. La historia del encarcelamiento del Bautista se dará en la secuela.

Pero aquí también, como ya hace notar Eusebio,[2] el cuarto Evangelio, en su presentación más abarcativa de Cristo, ya que añade, no sólo en la sucesión externa de los sucesos sino también en su conexión interna, rasgo tras rasgo del retrato del divino Redentor, el cuarto Evangelio, decimos, suple los vacíos de los relatos sinópticos, que con frecuencia se leen sólo como resúmenes históricos breves, con informes insertados acá y allá de su enseñanza y episodios especiales. Porque Juan no sólo nos habla de su ministerio inicial, que los Sinópticos pasan por alto a propósito, sino que si bien, como ellos, se refiere a la cautividad de Juan como ocasión del apartamiento de Cristo de las maquinaciones del partido farisaico en Judea, une esta partida de Judea con el retorno a Galilea, proporcionando, como un eslabón de enlace, la breve estancia en Samaria con sus resultados inesperados. Juan, también, es el único que nos proporciona el primer suceso registrado de su ministerio en Galilea (Juan 4:43-54). Por tanto, seguimos su guía, haciendo notar simplemente que los varios estadios de su residencia en Galilea deben ser agrupados como sigue: Caná (Juan 4:45-54), Nazaret (Lucas 4:16-30) y Capernaum, con sus recorridos generales desde este centro (Mateo 4:13-17; Marcos 1:14, 15; Lucas 4:31, 32). El período ocupado, por lo que se indica así, de modo breve, en los Evangelios, va desde principios de verano, digamos principios de junio, hasta la fiesta de los judíos (si bien no se especifica cuál) (Juan 5:1). Si se objeta que los sucesos parecen pocos para un período de unos tres meses, la respuesta evidente es que durante la mayor parte de este tiempo Jesús estaba sin compañía, puesto que la llamada de los apóstoles (Mateo 4:18-22 y ss.) sólo tuvo lugar después de «la fiesta no especificada»; que ellos probablemente habían regresado a sus ocupaciones ordinarias cuando Jesús fue a Nazaret (Lucas 4:16), y que, por lo tanto, como ellos no habían sido testigos de vista de lo que había ocurrido, se confinaron a dar un resumen general. Al mismo tiempo, Lucas, de modo expreso, hace notar que Jesús enseñó en las diversas sinagogas de Galilea (Lucas 4:15), y también que hizo una larga estancia en Capernaum (Lucas 4:31; comp. Mateo 4:13-16).

Cuando Jesús regresó a Galilea, fue en circunstancias enteramente distintas de cuando había partido. Como dijo Él mismo (Juan 4:44), había antes, quizás de modo natural, prejuicios relacionados con la humildad de su crianza, y la familiaridad engendrada por el hecho de ser conocidos su hogar y su ambiente.[3] Éstos ahora

2. El origen, paternidad y ocasión de los Evangelios Sinópticos y el de Juan, así como su interrelación, son discutidos en Euseb., Hist. Eccles., iii. 24, y la discusión es más importante por el hecho de que Eusebio, en toda ella, apela para sus afirmaciones al «testimonio de los antiguos».

3. No puedo creer que la expresión «su propio país» se refiera a Judea. Esta explicación no sólo no es natural, sino que va contra el uso de la expresión ἴδιος («su propia»). Comp. Mateo 9:1; y también Juan 7:40-42. Strauss da aquí argumentos (Leben Jesu, i., p. 659) que me parecen concluyentes.

habían sido vencidos, cuando los galileos hubieron sido testigos en la fiesta en Jerusalén de lo que Él había hecho. En consecuencia, ahora estaban preparados para recibirle con la atención reverente que su palabra reclamaba. Podemos conjeturar que fue parcialmente por razones así que dirigió sus pasos primero a Caná. El milagro que había sido obrado allí (Juan 2:1-11) todavía prepararía más al pueblo para su predicación. Además, éste era el hogar de Natanael, que probablemente le había acompañado a Jerusalén, y en cuya casa le esperaría una bienvenida calurosa y honrosa. Fue aquí donde se efectuó el segundo milagro que se registrara de su ministerio en Galilea, con el resultado que puede juzgarse por las expectativas que su fama había levantado incluso en Nazaret, la ciudad en que se había criado (Lucas 4:23).

Al parecer, el hijo de uno de los oficiales de Herodes Antipas, fuera civil o militar,[4] estaba enfermo y a punto de morir. Cuando llegaron a su padre noticias de que el profeta, o más que profeta, cuya fama le había precedido a Galilea, había llegado a Caná, decidió, al carecer de recursos, acudir a Él para pedirle la curación de su hijo. No se puede ganar nada para el interés espiritual de este o cualquier otro relato bíblico con la exageración; pero se puede perder mucho cuando las exigencias históricas del caso son pasadas por alto. No es por falta de creencia en la agencia sobrenatural en acción que insistimos en la secuencia natural y racional de los sucesos. Si hacemos esto, podemos marcar más claramente, junto a los elementos naturales en obra, los que son de modo claro más elevados. En consecuencia, no asumimos que este «oficial de la corte» fuera movido por la creencia espiritual en el Hijo de Dios cuando se dirigió a Él en busca de ayuda. Más bien vamos, quizá, al extremo opuesto y consideramos que era impulsado por lo que en aquellas circunstancias habrían sido las ideas de un judío devoto. Hay ejemplos registrados en el Talmud que pueden servirnos aquí como guía. Se relatan varios casos en que los que están enfermos de gravedad, e incluso a punto de morir, fueron restaurados por las oraciones de rabinos famosos. Un ejemplo es especialmente ilustrativo (Ber. 34 *b*; Jer. Ber. 9 *d*). Leemos que cuando el hijo del Rabban Gamaliel estaba enfermo de modo grave, envió a dos de sus discípulos a un tal Chanina ben Dosa para rogarle que orara en favor de la restauración de su hijo. Se dice que, al saberlo, Chanina subió a la *aliyah* (aposento alto) para orar. Al regresar, aseguró a los mensajeros que el joven estaba restaurado, basando su confianza, no en la posesión de ningún don profético, sino en la circunstancia de que sabía que su petición había sido contestada por la libertad que había

4. βασιλικός, usado por Josefo en el sentido general de oficiales al servicio de Herodes Antipas. Comp. Krebs, Obs. in N. Test. e Fl. Josepho, pp. 144, 145, que nota que la expresión ocurre 600 veces en los escritos de Josefo.

sentido al orar. Los mensajeros anotaron la hora, y al llegar a la casa de Gamaliel, hallaron que en aquella hora «la fiebre le había dejado y pidió agua». Hasta aquí la historia rabínica. Incluso suponiendo que fuera inventada o matizada en imitación al Nuevo Testamento, muestra por lo menos lo que un devoto judío podía considerar legítimo esperar de un rabino célebre, que se consideraba que tenía poder en la oración.

Habiendo indicado la parte ilustrada de esta historia, podemos ahora marcar el contraste entre ella y el suceso de los Evangelios. Allí la restauración no es meramente pedida, sino esperada, y esto, no como respuesta a la oración, sino por la presencia personal de Cristo. Pero el contraste grande y vital consiste en lo que se pensaba de Aquel que era instrumento en la cura —la ejecutaba— y en los efectos morales que resultaron. La historia citada del Talmud va seguida inmediatamente por otra de importe similar, en que un rabino célebre explica del siguiente modo su capacidad para hacer aquello que había conseguido Chanina: que Chanina era como «un siervo del Rey», que entraba y salía familiarmente y podía pedir favores; mientras que él (el rabino fracasado) era como «un señor delante del Rey», al cual no se concedían favores, sino con quien se discutían asuntos en un pie de igualdad. Esta representación profana de las relaciones entre Dios y sus siervos, el modo de ver totalmente no espiritual que ostenta sobre la oración, y el atrevimiento y enaltecimiento personal del rabino, seguramente son un contraste suficiente en el espíritu del modo de ver judío y el que subyace en el relato evangélico.

Ya hemos dicho bastante para mostrar que la solicitud a Jesús por parte del oficial del rey no se hallaba, en aquellas circunstancias peculiares, de modo absoluto fuera del alcance de las ideas judías. Lo que el oficial de la corte esperaba exactamente que se le hiciera, es una cuestión secundaria a la de su estado de receptividad, como se puede llamar, que era la condición moral tanto de la ayuda externa como de la bendición interna que recibió. Sin embargo, hay que notar una cosa importante; no hemos de suponer que, cuando a su petición a Jesús de que descendiera a Capernaum para ejecutar la cura, el Maestro contestó, que a menos que vieran[5] señales y prodigios, de ningún modo creían, Él quería decir con ello que sus oyentes judíos, en oposición a los samaritanos, requerían «señales y prodigios» a fin de creer. Porque la solicitud del «oficial era en sí una expresión de fe, aunque imperfecta». Además, la cura, que era el objeto de la solicitud, no podía ser ejecutada sin un milagro. Lo que el Salvador reprobaba no era la petición de un milagro, que era necesaria, sino el ruego urgente de que fuera con él a Capernaum

5. El énfasis se ha de poner en la palabra «ver», pero no exclusivamente. Las objeciones de Lücke a esto (Ev. Joh. i., p. 622) no están bien fundadas.

para este propósito, que el padre repitió después con tanta vehemencia (v. 49). Esta petición implicaba ignorancia del carácter verdadero del Cristo, como si Él fuera, o bien un mero rabino dotado de poder especial, o un obrador de milagros. Lo que Él intentaba enseñar a este hombre era que Él, que tenía vida en sí mismo, podía restaurar la vida a distancia tan fácilmente como con su presencia; por la palabra de su poder, tan fácilmente como por su aplicación personal. Una lección, ésta, de la más profunda importancia por lo que se refería a la persona de Cristo; una lección, también, de la más amplia aplicación para nosotros para todas las circunstancias temporales y espirituales. Cuando el oficial de la corte hubo aprendido esta lección, se volvió «obediente a la fe» y «se puso en camino» (v. 50) inmediatamente, para hallar que su fe había sido coronada y hecha perfecta (v. 53). Y cuando «él y toda su familia» hubieron aprendido esta lección, nunca más después pensaron del Cristo como pensaban los judíos, que simplemente eran testigos de sus milagros, o lo hacían de modo no espiritual. Fue el perfeccionamiento de la enseñanza que había llegado primero a Natanael (Juan 1:50, 51), el primer creyente de Caná. Así, también, una vez nosotros hemos aprendido esta lección, es cuando llegamos a saber a la vez el significado y la bendición de creer en Jesús.

Realmente, en lo que se refiere a su importe moral, toda la historia gira sobre este punto. Marca también la diferencia fundamental entre esta y otra historia similar de la curación de un siervo del centurión de Capernaum (Mateo 8:5 y ss.; Lucas 7:1 y ss.). Los críticos han notado marcadas divergencias en casi cada detalle de los dos relatos,[6] que algunos —tanto intérpretes ortodoxos como negativos— han considerado de modo extraño como sólo dos presentaciones diferentes de un mismo acontecimiento.[7] Pero, además de estas marcadas diferencias de detalle, hay también una diferencia fundamental en lo sustancial de los relatos y en el espíritu de los dos solicitantes, que hace que el Salvador en un caso reprenda como un requerimiento de la mera vista, que por sí mismo sólo podía producir una fe transitoria, mientras que en el otro se quedó maravillado por la grandeza de fe, tal que Él la había buscado en vano en Israel. El gran punto de la historia del oficial de la corte es la idea equivocada de Israel con respecto a la persona y obra del Cristo. El del relato del centurión es el estado de preparación de

6. Éstas se observan fácilmente al comparar los dos relatos. El archidiácono Watkins *(ad loc.)* las ha agrupado bajo ocho distintos aspectos. Comp. Lücke (Ev. Joh., i., p. 626).

7. Así, parcialmente y vacilando, Orígenes, Crisóstomo, y de modo más decidido Teófilo, Eutimio, Ireneo y Eusebio. Todos los críticos modernos negativos defienden este punto de vista; pero Gfrörer considera como relato original el de Juan, mientras que Strauss y Weiss el de Mateo. Y, con todo, Keim se aventura a afirmar: «Ohne allen Zweifel (!) ist das die selbe Geschichte».

una fe simple, sin los estorbos del realismo judaico, aunque el resultado de la enseñanza judaica. El realismo carnal del uno, que busca señales y prodigios, es contrastado con la simplicidad y derechura del otro. Finalmente, el punto en la historia de la mujer sirofenicia, que a veces es confundido con él,[8] es la intensidad de la misma fe, que, a pesar de ser disuadida, es más, a pesar de su improbabilidad aparente, se mantiene firme por la convicción de que su instinto espiritual había captado que este Jesús no sólo tenía que ser el Mesías de los judíos, sino el Salvador del mundo.

Podemos también completar aquí nuestras notas críticas, por lo menos en lo que concierne a los modos de ver que se han propuesto últimamente. La escuela de críticos negativos extrema parece haberse embrollado aquí en una contradicción consigo misma insoluble. Porque si este relato de un cortesano judío es realmente sólo otra recensión de la del centurión pagano, ¿cómo es que el Evangelio «judío» de Mateo hace a un gentil el héroe de la historia, mientras que el llamado Evangelio «antijudío», «efesio», de Juan, hace a un judío el héroe de la historia? Y la teoría «mítica» también se derrumba. Porque hay que admitir que no hay base rabínica para la invención de una historia así; y el que es con mucho el representante más capaz de la escuela negativa,[9] ha mostrado, de modo concluyente, que no puede haberse originado en una imitación del relato del Antiguo Testamento de la cura de Naamán por el profeta Eliseo[10]. Pero si Cristo dijo realmente aquellas palabras al cortesano, como este crítico parece admitir, queda sólo, como dice él, este «trilema»: o bien Él podía realmente hacer el milagro en cuestión; o hablaba como un mero fanático; o si bien era simplemente un impostor. Es un alivio hallar que son descartadas las dos últimas hipótesis. Pero como el criticismo negativo —¿no podemos decir por el mismo espíritu que Jesús reprochó al cortesano?— no está dispuesto a admitir que Jesús obró realmente este milagro, sugiere como explicación de la cura que el niño enfermo, a quien el padre había dicho que iba a ver a Jesús para pedirle su cura, había estado en una condición de gran expectativa, lo cual, cuando el cortesano regresó con la seguridad gozosa de que la petición sería concedida, dio como resultado la recuperación real.[11] A esto se puede dar una

8. Tanto Strauss como Keim discuten esto con cierto detalle desde el punto de vista de la aparente contradicción entre la recepción al centurión pagano y la primera repulsa a la mujer sirofenicia. El tratamiento de Keim de todo el tema parece inconsecuente en sí mismo.

9. Keim, Jesu v. Nazara, II. i., pp. 179-185. Me sabe mal tener que decir que el lenguaje de Keim en la p. 181 es de lo más penoso en el libro.

10. Lo mismo Strauss, Leben Jesu, vol. ii., pp. 121, 122 (1.ª ed.).

11. Por lo menos así entiendo yo a Keim, a menos que signifique que la fe del niño sólo llevó a cabo la cura, en cuyo caso no había necesidad de que el padre hiciera el viaje. Keim pregunta de modo ingenuo qué objeciones puede haber a este

respuesta evidente que la explicación necesita como primer requisito: que tenga base histórica. No hay un punto de evidencia de que el niño esperara la cura; mientras que, por otra parte, el relato expresa bien claro que estaba curado antes que regresara el padre. Y si el relato puede ser alterado para que se acomode a las necesidades de una hipótesis sin base, es difícil ver si vale la pena retener parte o nada de la misma. No es así que se puede explicar el origen de una fe que ha transformado al mundo. Pero tenemos aquí otra evidencia del hecho: que las objeciones que, cuando se consideran como parte de un sistema conectado, parecen tan formidables a algunos, se derrumban cuando cada relato es examinado cuidadosamente en detalle.

Hay otras circunstancias en esta historia que requieren por lo menos una consideración de paso. De éstas, las principales son el tiempo en que los siervos del oficial le encontraron, en su viaje de regreso, con las noticias gozosas de que su hijo vivía; y relacionado con ello, el momento en que «empezó a mejorar» (v. 52), y finalmente el tiempo en que el cortesano presentó su petición a Jesús. Los dos últimos sucesos eran evidentemente coincidentes en el tiempo (v. 53). El momento exacto indicado por los siervos como el comienzo de la mejoría es: «Ayer a la hora séptima.» Ahora bien, sea cual fuere la hora que los siervos judíos puedan originalmente haber expresado, parece imposible asumir que Juan pensaba en cualquier otra notación que la romana para el día civil, o sea, que significaba una hora distinta de las 7 de la tarde. El punto de vista opuesto, que marca la notación judía del tiempo, o sea, la 1 de la tarde, está cuajado de dificultades casi insuperables.[12] Porque hay que tener en cuenta que como la distancia entre Capernaum y Caná es de unas veinticinco millas, tenía que ser en extremo difícil, si no imposible, que el cortesano, habiendo salido de su casa aquella mañana, no sólo hubiera llegado a Caná sino tenido la entrevista con Jesús para la 1 de la tarde. Las dificultades sólo aumentan cuando se nos pide que creamos que después de un viaje así el cortesano se pusiera inmediatamente en camino para regresar. Mas esto es absolutamente necesario para la teoría, puesto que un judío no emprendería un viaje así después de la puesta del sol. Pero además, bajo esta suposición, los siervos del oficial de la corte tienen que haber emprendido el camino inmediatamente, o poco después de haber comenzado la mejoría. Esto, en sí, es poco probable, y realmen-

modo de ver, a menos que la objeción sea las «palabras usadas por Juan». Pero todo el relato se deriva precisamente de las «palabras».

12. Los siervos judíos pueden haber expresado el tiempo según la notación judía, aunque en una casa de Galilea esto no tiene por qué haber sido la práctica usual. Sea como sea, nuestra opinión es que la notación del tiempo en Juan era según el día civil romano, o mejor, según el de Asia Menor.

te viene indicado lo contrario en los términos de la conversación entre el cortesano y los siervos, que implican que ellos habían esperado hasta tener seguridad de la recuperación, y no se trataba meramente de una mejoría temporal (v. 52). Además, en la teoría a que nos oponemos, los siervos, al encontrar al cortesano, como hemos de suponer, a mitad de camino, si no cerca de Capernaum, habrían dicho: «Ayer a la hora séptima le dejó la fiebre», significando con ello que, como hablaban siendo ya el atardecer o la noche, cuando ya había empezado otro día judío, la fiebre le había dejado por la tarde de aquel mismo día, aunque, según el modo de contar judío, habría sido «ayer», puesto que la 1 de la tarde habría sido contada como el día previo. Pero se puede afirmar con seguridad que ningún judío se habría expresado así. Si, al atardecer de un día, se hubieran referido a lo que había ocurrido cinco o seis horas antes, a la 1 de la tarde, habrían dicho: «A la hora séptima le ha dejado la fiebre», y no «Ayer a la hora séptima».

No hay necesidad de seguir la cosa más adelante. Podemos comprender que, dejando Capernaum por la mañana, la entrevista con Jesús y la cura simultánea del niño habrían tenido lugar a las siete de la tarde de aquel día. El resultado fue no sólo la restauración del niño, sino que el cortesano ya no requería ver señales y prodigios: «el hombre creyó la palabra que Jesús le había dicho». En esta seguridad gozosa, que no necesitaba demostración de vista, siguió su camino, o sea, a la casa hospitalaria de un amigo o a alguna posada en el camino, para recibir el día siguiente las gozosas nuevas de que le había sido hecho conforme a su fe. Como se hizo notar ya, toda la moral de la historia se halla en este mismo punto, y marca la receptividad espiritual del cortesano, que, a su vez, fue la condición moral de que se le concediera su deseo. Además, sabemos que, por la misma concesión de su deseo, se cumplió el objetivo espiritual de Cristo en su enseñanza al cortesano: que, bajo ciertas condiciones espirituales en él y sobre él, el beneficio temporal realizó su objetivo espiritual. Y en esto también, como en otros puntos que se le ocurrirán al piadoso lector, hay lecciones de enseñanza profunda para nosotros, y para todos los tiempos y circunstancias.

Si este oficial real era Cuzá, el mayordomo de Herodes, cuya esposa, bajo la impresión permanente de este milagro hecho a su hijo, más tarde, humildemente y en agradecimiento, ministraba a Jesús (Lucas 8:3), es algo que no puede ser determinado. Es bastante decir que marca el progreso en el oficial real la creencia en el poder de Jesús a la fe en su palabra (v. 50), y de ésta a la fe absoluta en Él (v. 53), con el bendito efecto expansivo sobre toda la casa. Y así somos impulsados fiel y efectivamente, aunque de modo suave, por sus beneficios, hacia arriba, desde el estadio inferior de la creencia por lo que vemos lo que Él *hace*, al de la fe superior, que es confianza absoluta y sin vista, que brota del conocimiento experimental de lo que Él *es*.

X

La Sinagoga de Nazaret. La Sinagoga: culto y disposiciones

Lucas 4:16

Aunque no tenemos medios de determinar cuánto duró la estancia en Caná, podemos suponer que fue sólo de corta duración. Quizá el sábado de la misma semana Jesús ya se hallaba en la Sinagoga de Nazaret. No trataremos de modo irreverente de levantar el velo de sagrado silencio que aquí, como en otras partes, los relatos del Evangelio han puesto sobre el Santuario de su vida interior. Este silencio es en sí teopnéustico, de aliento e inspiración divinos; es más elocuente que cualquier elocuencia, una garantía de la veracidad de lo que se dice. Y sobre este silencio, como fondo oscuro, destaca la figura de la luz de la persona de Cristo. Con todo, cuando seguimos a Jesús a la ciudad de su infancia y hogar de su humildad, apenas podemos dejar de pensar en lo que debe haber agitado su alma cuando entró de nuevo en el bien conocido valle y contempló las escenas a las cuales sus recuerdos primeros estaban adheridos.

Hacía sólo pocos meses que había dejado Nazaret, pero ¡cuánto había transcurrido, entretanto, que era totalmente decisivo para Él, para Israel y para el mundo! Cuando las sombras del sol del viernes se iban alargando por el valle tranquilo, oiría el sonido familiar de la trompeta desde el tejado de la casa del ministro de la Sinagoga, que proclamaba el comienzo del día santo (Shabb. 35 *b*). Una vez más resonaba en el quieto aire del verano para decir a todos que había que dejar a un lado todo trabajo (Jer. Shabb. xvii. p. 16 *a*).

Sonó por tercera vez, y entonces el «ministro» la puso a un lado, allí mismo, en el punto en que estaba, para no profanar el sábado llevándosela consigo; porque ahora el sábado había comenzado de veras, y la lámpara festiva del sábado ya estaba encendida.

Amaneció el día del sábado, y ya temprano se dirigió Jesús a aquella Sinagoga en que, cuando niño, joven y aun hombre, había adorado con frecuencia en el humilde lugar retirado que correspondía a su rango, sentado, no delante, entre los ancianos y las personas honradas, sino muy atrás. Los antiguos rostros conocidos le rodeaban; las bien recordadas palabras y servicios sonaron en sus oídos. Sin embargo, ¡cuán diferentes habían siempre sido para Él que para ellos, con quienes Él se había mezclado en culto común de adoración! Y ahora estaba otra vez con ellos, verdaderamente un extraño entre sus paisanos; esta vez, para que le miraran, le escucharan, le pusieran a prueba, lo probaran, hicieran uso de Él o lo pusieran a un lado, según fuera el caso. Era la primera vez,[1] que sepamos, que enseñaba en una Sinagoga, y ésta era la Sinagoga de su propio Nazaret.

Fue, sin duda, una cadena de circunstancias unidas maravillosamente la que unió la Sinagoga a la Iglesia. Un resultado así no podía haber sido previsto: el que aquello que realmente era la consecuencia de la dispersión de Israel, y, por tanto, indirectamente del castigo de su pecado, debiera pasar a ser el medio del cumplimiento de la misión mundial de Israel. Otro ejemplo, éste de cómo el juicio divino siempre lleva en su seno una misericordia mayor; otra ilustración de cómo el morir de Israel es siempre luz para el mundo; otra manifestación del gobierno sobrenatural de Dios, en que todo está ordenado, es decir, es ley y orden, y lo sobrenatural, da lugar, en la sucesión ordenada de sucesos, a lo que al principio se habría pensado que era, y realmente es, milagroso. Porque la Sinagoga pasó a ser la cuna de la Iglesia. Sin ella, como en realidad sin la dispersión de Israel, la Iglesia universal habría sido, humanamente hablando, imposible, y la conversión de los gentiles habría requerido una sucesión de milagros mileniales.

Que las Sinagogas se originaron durante la cautividad babilónica o como consecuencia de la misma, es algo admitido por todos. El Antiguo Testamento no contiene alusión alguna a su existencia,[2] y

1. La nota del «Speaker's Commentary» (Lucas 4:16) de que Jesús tenía la costumbre de exponer las Escrituras en Nazaret, no sólo no carece de base, sino que es incompatible con el relato. Ver el v. 22. Todavía más extraña es la suposición de que «Jesús se ofreció para leer y explicar, y mostró su intención levantándose, y que esto podía hacerlo cualquier miembro de la congregación». Con toda certeza esto no era así.

2. Esto parece a primera vista incompatible con el Salmo 74:8. Pero el término traducido como «sinagogas» allí nunca ha sido usado en este sentido. La solución de la dificultad nos llega a través de la Septuaginta. Su traducción *καταπαύσωμεν* (ha-

los intentos rabínicos de hacerla llegar hasta los tiempos patriarcales[3] no merecen, naturalmente, consideración seria. Podemos comprender fácilmente que durante los largos años de exilio en Babilonia tiene que haberse casi sentido como una necesidad el tener lugares y oportunidades para el culto común los sábados y días festivos. Después del regreso a Palestina, y todavía más entre los «dispersos en el extranjero», estas «casas de reunión» (*Battey Khenesiyoth, domus congregationum,* Sinagogas) se harían prácticamente obligatorias. Aquí, los que desconocían incluso el lenguaje del Antiguo Testamento podían escuchar las Escrituras leídas y «targumadas».[4] Era natural que en el curso del tiempo se añadieran oraciones y, finalmente, mensajes. Así fue apareciendo el servicio regular de la Sinagoga de manera gradual; primero los sábados y días festivos, luego los días corrientes, a las mismas horas, y con una especie de correspondencia interna con el servicio del Templo. Los servicios de los lunes y jueves eran especiales, ya que eran los días corrientes de mercado, cuando la gente de las áreas rurales iba a las ciudades y podían aprovechar la oportunidad para traer todos los casos que pudieran requerir decisión legal ante el Sanedrín local, que se reunía en la Sinagoga y estaba formado por sus autoridades. Naturalmente, estos dos días eran utilizados por la gente del campo, que vivía lejos de las Sinagogas, como oportunidades para adorar (Baba K. 82 *a*); y los servicios de estos días eran un poco más esmerados en su carácter. En consecuencia, lunes y jueves eran los llamados «días de congregación» o «Sinagoga» *(Yom ha-Kenisah).*

En otro punto se ha mostrado lo rápidamente que se difundió la institución de las Sinagogas entre los judíos de la dispersión por todos los países, y los importantes propósitos que servían. En Palestina estaban esparcidas por todo el país, aunque es razonable suponer que su número aumentó en gran manera después de la destrucción del Templo, y esto sin tener que aceptar la leyenda judaica de

---

gamos cesar) muestra que en su manuscrito hebreo decía שבתו. Si es así, entonces la ו probablemente pertenecía a la próxima palabra y el texto diría: שַׁבָּת וְכָל־מוֹעֲדֵי־אֵל, «Suprimamos el sábado y todos los días festivos del país». (Comp. Ehrt, Abfass. Zeit. u. Abschl. d. Psalt., pp. 17-19.

3. La introducción de oraciones por la mañana, al mediodía y por la tarde es, respectivamente, atribuida a Abraham, Isaac y Jacob. El Targum de Onkelos y el Targum Pseudo-Jon. sobre Génesis 25:27 implican su existencia en el tiempo de Jacob. En B. Kama 82 *a* y Jer. Megill. 75 *a*, sus servicios se hacen llegar al tiempo de Moisés. Según Sanh. 94 *b*, las Sinagogas existían en el tiempo de Ezequías. No hay necesidad de seguir el tema más adelante. Aprovechamos la oportunidad presente para añadir que, como las citas rabínicas en este capítulo serían demasiado numerosas, sólo se darán aquellas que se refieran a puntos hasta ahora no notados o de importancia especial.

4. Las expresiones «Targum» y «targumar» han sido explicadas previamente. La primera indicación de este parafrasear en la lengua vernácula se halla en Nehemías 8:7, 8.

que su número era extraordinario en algunas ciudades, como, por ejemplo, 480, o 460, en Jerusalén.[5] En la capital, y probablemente en algunas otras grandes ciudades, no sólo había varias Sinagogas, sino que éstas estaban organizadas por nacionalidades y aun oficios (comp. Megill. 26). Al mismo tiempo merece ser notado que, incluso en un lugar tan importante como Capernaum, parece que no había Sinagoga o que era insignificante, hasta que la necesidad fue suplida por el piadoso centurión gentil (Lucas 7:5). Esto parece descartar la suposición, bastante general, de que la comunidad judía de un lugar que contara con diez cabezas de familia, venía obligada a construir una Sinagoga, y se podía obligar, mediante el sistema de impuesto local, a recoger los fondos necesarios. Esto fue indudablemente una ordenanza rabínica tardía (Maimónides, Hilc. Tephill. xi. 1), pero no hay evidencia de que fuera válida en Palestina o en períodos previos.

Como es lógico, de modo general, cada comunidad edificaría su propia Sinagoga, o bien dependían para hacerlo de la ayuda de alguna población vecina o de la munificencia privada. Si esto fallaba, podían reunirse para el culto en una vivienda particular, una especie de «Sinagoga en la casa» (comp. Filemón 2). Porque en los primeros tiempos de la institución sería mucho más simple que en períodos posteriores. En esto, como en otros aspectos, hemos de recordar que la organización posterior de la misma no daba evidencia de que la que prevalecía cuando existía el Templo, como tampoco las ordenanzas de las principales Academias de Babilonia, dan evidencia de las costumbres que existían en Palestina, y, finalmente, que las direcciones rabínicas marcan más bien una línea ideal y no el estado real de las cosas. Así —para mencionar un ejemplo de gran importancia, porque el error ha venido repitiéndose hasta que ha llegado a ser la creencia general y ha desorientado a los exploradores recientes en Palestina—, no hay evidencia de que se requiriera que las Sinagogas de Palestina fueran edificadas en los puntos más altos de la ciudad, o que por lo menos sobrepasaran las demás casas. A juzgar por un pasaje dudoso[6] del Talmud (Shabb. 11 *a*), parece que esto era lo que ocurría en Persia, y una noticia posterior (Tos. Meg. ed. Z. iv. 23) apela en su apoyo a Proverbios 8:2. Pero incluso allí donde los judíos eran más poderosos y tenían más influencia, la regla no podía ser puesta en vigor en todas partes, aunque más tarde los rabinos la establecieron como un principio (Maimónides, Hilc. Tephill. xi. 2). De ahí que la inferencia de que las Sinagogas galileas excavadas últimamente datan de un período pri-

5. Estos números, sin embargo, parecen haber sido simbólicos. El número 480, según Gimatreya, se deduce de la palabra: «Ella estaba llena de» *(meleathi)* en Isaías 1:21. Comp. Yalkut, vol. ii., p. 40 *d*, hacia el fin, o bien 480 × 4 × 10 × 12.

6. Ver las notas en Maimónides, Hilc. Tephill. xi. 2, p. 75 *b*.

mitivo porque no se hallan en posiciones prominentes, es errónea.[7]

Pero se observaban dos reglas, que parece que habían sido puestas en vigor en tiempos primitivos. Una de ellas ordenaba que no debía erigirse una Sinagoga en un lugar que no tuviera diez *Batlanim*,[8] o sea diez hombres con tiempo libre que pudieran dedicarlo al culto y a la administración.[9] Esto se demostraba por la consideración de que el culto común implicaba una congregación que, según la Ley judaica, debía consistir por lo menos de diez hombres.[10] Otra regla, y quizá más importante, indicaba en qué dirección había que construir la Sinagoga, y que los que adoraban debían adoptar durante la oración. Aquí hay dos puntos a tener en cuenta: 1.º, la oración hacia el Este era condenada, en base del falso culto hacia el Este mencionado en Ezequiel 8:16 (comp. Jer. Ber. iv. 5; Baba B. 25 *a*); 2.º, la dirección prevaleciente en Palestina era hacia el Oeste, como en el Templo. Así, leemos (Tos. Megill. iii. 3) que la entrada a la Sinagoga era por el Este, como la entrada por la Puerta Hermosa en el Santuario. Esto, sin embargo, podía referirse, no a la puerta exterior, sino al pasaje o corredor en el interior del edificio. En otros lugares (Baba B. 25 *a* y *b*; Jer. Ber. iv. 5) se daba simplemente el consejo de dirigirse hacia Jerusalén, fuera cual fuera la orientación del punto. En general, sin embargo, se consideraba que como la *Shekhinah* estaba en todas partes en Palestina, la dirección no era de importancia decisiva.

Si combinamos estos datos y tenemos a la vista el deseo general de seguir las disposiciones del Templo, las Sinagogas en ruinas excavadas recientemente en el norte de Galilea parecen, de modo notable, ajustarse a los requisitos talmúdicos. Con la excepción de una (en 'Irbid, que tiene la puerta al Este), todas tienen la entrada al Sur. Conjeturamos que los adoradores, imitando en esto la práctica en el Templo, hacían un circuito, o bien completamente hacia el Norte, o bien entraban en la nave en su mitad oriental, donde, en el plan base de la Sinagoga de Capernaum, según parece la ruina

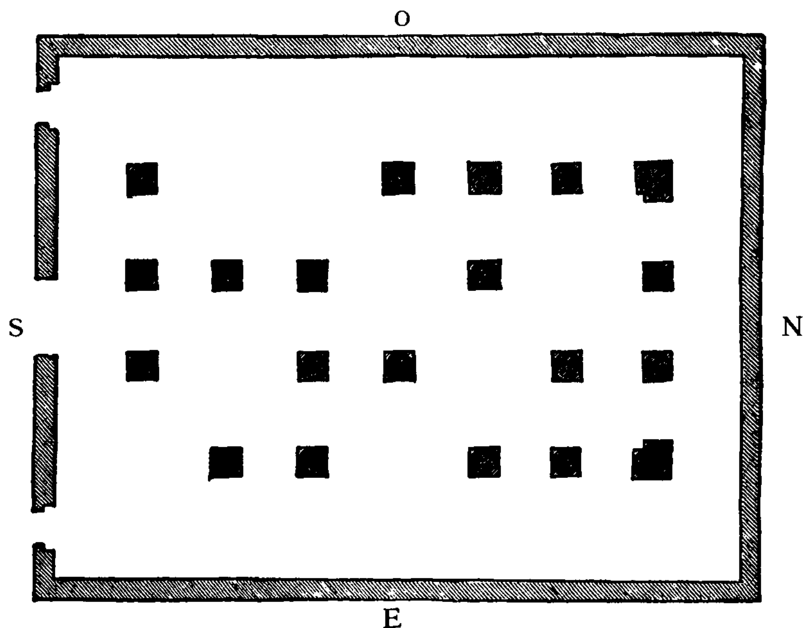
7. Comp. el artículo del lugarteniente Kitchener sobre las Sinagogas de Galilea (P.E.F. Report, julio 1878, pp. 126 y ss.). La inferencia de que datan del principio del tercer siglo, cuando los judíos estaban bajo el favor del emperador Alejandro Severo, es por completo sin base, más aún por el hecho de que en aquel tiempo, más que nunca, las autoridades judías se habrían adherido estrictamente a las directrices talmúdicas en cuanto a la estructura de las Sinagogas.

8. De *battel*, que aquí parece significar lo mismo que el latín *vacare rei*, tener tiempo libre para una cosa.

9. Esto es declarado de modo expreso en Jer. Megill. i. 6, p. 70 *b*, hacia el fin.

10. Comp. Megill. iv. 3; Sanh. i. 6. El que estos diez constituían una congregación se derivaba de Números 14:27. De modo similar, se creía implicado en el hecho que si hubiera habido diez justos en Sodoma, la ciudad no habría sido destruida. Pero, en el caso de necesidad, el número diez podía ser completado por un varón menor de edad (Ber. R. 91, p. 160 *a* y *b*).

mejor preservada, faltan dos columnas en la columnata.[11] La llamada «arca» se hallaría en el Sur; los asientos de los ancianos y personas honorables enfrente de ella, mirando al pueblo común y con la espalda al arca (Tos. Meg. iii. 3). Aquí faltan dos columnas en la Sinagoga de Capernaum. El atril del lector estaría en el centro, cerca del punto en que había la entrada en la doble columnata que formaba la Sinagoga, donde, al presente, se marca sólo una columna en el plano de la Sinagoga de Capernaum, mientras que la sección o galería de las mujeres estaba al lado Norte, donde se pueden ver las dos columnas y los pilares de forma peculiar (con un ángulo), que probablemente sostenían la galería. Porque es una equivocación suponer que los hombres y las mujeres estaban sentados en partes opuestas de la nave, separados por una pared de mediana altura. Filón hace notar, realmente, esta disposición con referencia a los Terapeutas (De Vit. Contempl. 3 y 9, ed. Mang. ii., pp. 476, 482), pero no hay indicación de que esta práctica prevaleciera en las Sinagogas o en Palestina.



PLANO DE LA SINAGOGA DE «TELL HÛM»

11. Aquí damos un plano de la Sinagoga excavada en Tell Hûm (Capernaum). Es adaptado del plano del capt. Wilson en el P.E.F. Quarterly Statement, n.º 2.

Con la ayuda de las excavaciones recientes podemos ahora formarnos un concepto de estas antiguas Sinagogas. La Sinagoga es edificada con piedra del país. En los dinteles sobre las puertas hay varios ornamentos: un candelabro de siete brazos, una flor abierta entre dos corderos pascuales, u hojas de vid con racimos de uvas; o, como en Capernaum, una vasija de maná entre representaciones de la vara de Aarón. Sólo al mirar las decoraciones internas de las molduras o cornisa, notamos que el plan interior es generalmente el de dos columnatas dobles, que parecen formar el cuerpo de la Sinagoga, con la parte lateral de las naves al Este y al Oeste, usadas, probablemente, como pasajes o corredores. La distancia entre las columnas es muy pequeña, nunca mayor de 9 ½ pies.[12] Las «dos columnas de los ángulos en el lado Norte de modo invariable tienen las dos caras exteriores cuadradas como pilastras, y las caras interiores con una canal en ángulo recto en la arista en que se tocan». Aquí se supone que estaba colocada la galería de las mujeres. El suelo está formado por losas de piedra caliza blanca;[13] las paredes son sólidas (de 2 hasta 7 pies de grosor) y bien construidas de piedra, ásperas en el exterior, pero enyesadas en el interior. La Sinagoga tiene un número suficiente de ventanas para dejar entrar la luz. El techo es plano y las columnas están conectadas por bloques de piedra, sobre los cuales descansan enormes vigas.

Entrando por la puerta en el lado Sur, y haciendo el circuito al Norte, nos situamos frente a la galería de las mujeres. Estas columnatas forman el cuerpo de la Sinagoga.[14] En el lado Sur, mirando al Norte, hay el «arca» movible, que contenía los sagrados rollos de la Ley y los Profetas. Se llama santo arcón, o arca, *Aron haqqodesh* (el llamarla simplemente *aron* era pecaminoso) (Shabb. 32 *a*), pero principalmente el *Tebhah*, arca.[15] Era transportable, de modo que podía ser llevada fuera, como en las ceremonias públicas (Megill. 26 *b*; Taan. 15 *a*). Había generalmente unos peldaños para llegar a la misma (los *Darga* o *Saphsel*). Frente a ella colgaba el *Vilon* o cortina (esto probablemente en un período primitivo). Pero la lámpara sagrada no faltaba nunca, a imitación de la lámpara permanente del Templo (Éxodo 27:20). Enfrente del arca, y de cara al pueblo, había los asientos de honor, para los dirigentes de la Sinagoga y los personajes de categoría (Mateo 23:6; Tos. Megill. ed. Z. iv. 21). El

12. Comp. P.E.F. Report, Quarterly Statement, ii., pp. 42 y ss.
13. Comp. Warren: «Recovery of Jerusalem», pp. 343 y ss.
14. Hay un curioso pasaje en Ber. 8 *a* que afirma que aunque había trece Sinagogas en Tiberias, la costumbre de los rabinos era orar sólo «entre las columnas donde estudiaban». Esto parece implicar que la Academia consistía también en columnatas. Porque habría sido difícil creer que todas las supuestas excavaciones de Sinagogas en Galilea eran Academias.
15. Era llamada también *Argas* y *Qomtar* (Megill. 26 *b*), pero más generalmente arcón.

lugar del que dirigía las devociones del pueblo estaba también frente al arca, o bien elevado o, para indicar humildad, más bajo.[16] En medio de la Sinagoga (en general) está la *Bima*,[17] o elevación, sobre la cual hay el *Luach*, o pupitre (Megill. 32 *a*), desde donde se leía la Ley. Es también llamado *Kurseya*, silla o trono (Megill. 26 *b*), o *Kissé*, y *Pergulah*. Los que han de leer la Ley están de pie, mientras que el que ha de predicar o dar el mensaje está sentado. Junto a ellos se colocaba el *Methurgeman*, o bien para interpretar, o para repetir en alta voz lo que se ha dicho.

Hasta aquí la Sinagoga está vacía, y podemos, pues, llamar la atención a lo que hemos de pensar y cómo hemos de comportarnos. El descuidar la asistencia a sus servicios no sólo implicaría culpa para la persona que lo hiciera, sino que acarrearía castigo para todo el distrito. En realidad, para que la oración sea efectiva, hay que ofrecerla en la Sinagoga (comp. Ber. 6 *a* y *b*; 8 *a*). Al mismo tiempo, las ordenanzas más estrictas con relación al Templo, tales como el que no podemos entrar llevando un bastón, o con los zapatos puestos, ni aun polvo en los pies, ni con una bolsa, no se aplican a la Sinagoga por ser de santidad relativamente inferior (Ber. 63 *a*). Sin embargo, la Sinagoga no debe ser edificada en una avenida de paso. No podemos comportarnos con ligereza en ella (Tos. Megill. ed. Z. iii. 7). No podemos hacer bromas, reír, comer, hablar, vestirnos, ni acudir a ella como abrigo en caso de lluvia o para resguardarnos del sol. Sólo los rabinos y sus discípulos, para los cuales tantas cosas son legítimas, y que realmente han de considerar la Sinagoga como si fuera su propio hogar, pueden comer, beber y quizá incluso dormir en ella. Bajo ciertas circunstancias, también los pobres y extranjeros pueden ser alimentados allí (Pes. 101 *a*). Pero, en general, la Sinagoga debe ser considerada como consagrada a Dios. Incluso cuando se edifica una nueva, hay que tener cuidado de no dejar el antiguo edificio hasta que la otra esté terminada. El dinero recogido para el edificio puede ser usado en casos de necesidad para otros propósitos, pero las cosas dedicadas a ella no pueden ser vendidas. Una Sinagoga puede convertirse en una Academia, porque esta última es considerada más sagrada, pero no viceversa. Las Sinagogas de pueblos pueden ser enajenadas bajo la dirección del Sanedrín local, siempre y cuando el lugar (local) no sea luego destinado a propósitos incongruentes, como baños públicos, lavanderías u obradores de curtiduría. Pero las Sinagogas de ciudades no pueden ser vendidas, porque los extranjeros pueden haber contribuido a las mismas; y aun en el caso de que no sea así, tienen de-

16. De ahí la expresión «yored liphney hattebhah», y «obhed liphney hattebhah».

17. Parece también que se llamaba «Kathedrah», tal como por nuestro Señor (Mateo 23:2). Comp. Buxtorf, Lexicon, p. 2164.

recho a hallar algún lugar para el culto. Al mismo tiempo, hemos de recordar que esta regla tiene sus excepciones; especialmente la de que, en una ocasión, el gremio de caldereros de Jerusalén vendió su Sinagoga (Mengill. 26 *a*).

Todo esto, al margen de las leyendas rabínicas, muestra con qué reverencia eran consideradas estas «casas de congregación». Y ahora había llegado el sábado semanal, la garantía del pacto entre Israel y Dios. Para recibirlo como una novia o una reina, cada casa estaba adornada el viernes por la noche. La lámpara del sábado estaba iluminada; los vestidos de fiesta, puestos; la mesa, provista con lo mejor que podía permitirse la familia; y la *Qiddush*, o bendición, pronunciada sobre la copa de vino, que, como de costumbre, estaba mezclado con agua.[18] Y, al clarear el sábado por la mañana, con pasos rápidos se apresuraban hacia la Sinagoga; porque ésta era la regla rabínica, en tanto que estaba prescrito el regresar con pasos lentos y deliberados. La puntillosidad judía definía cada movimiento y actitud en la oración. Si estas reglas hubieran sido observadas de modo completo, la devoción habría quedado aplastada por su peso. Pero tenemos evidencia de que, al tiempo de nuestro Señor, y aun más tarde, había mucha libertad personal;[19] porque no sólo había mucho en los servicios que dependía de la costumbre de cada lugar, sino que el dirigente de las devociones podía empezar el servicio regular por medio de la oración libre, o insertarla entre ciertas partes de la liturgia.

Nos hallamos ahora en la Sinagoga de Nazaret. Los oficiales están todos reunidos. El de rango inferior es el *Chazzan*, o ministro (Lucas 4:20), que con frecuencia actúa también como maestro de escuela. Por esta razón, y por el hecho de que la dirección de los servicios con frecuencia recae sobre él, se pone mucho cuidado en su selección. No sólo tiene que ser irreprochable, sino, si es posible, lo ha de ser su familia también. La humildad, modestia, conocimiento de las Escrituras, claridad y corrección en la pronunciación, simplicidad y limpieza en el vestir, y ausencia de arrogancia, son las cualidades que se buscan, y que, en cierta medida, nos recuerdan las más altas cualificaciones sobre las que insiste san Pablo en la elección de diáconos. Luego hay los ancianos *(Zeqenim)*, o dirigentes (*ἄρχοντες*), cuyo jefe es el *Archisynagogos*, o *Rosh ha-Keneseth*. Éstos son los gobernantes *(Parnasim)* o pastores (*ποιμένες*). No puede haber duda (según las inscripciones en las tumbas judías de Roma) (comp. Schürer, Gemeind. Verfass. in Rom., pp. 27 y ss.) de que el

18. Esto no por razones simbólicas, sino probablemente debido a la potencia del vino. Es necesario dar aquí las reglas referentes al vaso, o incluso la fórmula litúrgica de la *Qiddush*. Comp. Jer. Ber., p. 3 *c*, *d*; vii. 6, p. 11 *c*, *d*.

19. Para esto, y la gran libertad en la oración, ver Zunz, Gottesd. Vortr. d. Jud., pp. 368, 369, y notas *a*, *b* y *d*; y Ritus des Synag. Gottesd., pp. 2 y 3.

Archisynagogos[20] era el jefe entre los dirigentes, y esto incluso cuando había localmente, y estaba junto a él, una especie de jefe político de los ancianos, o *Gerousiarch*, como lo había en la comunidad de Roma, y probablemente en la dispersión del Oeste (Schürer, u.s., pp. 18-20). Todos los dirigentes de la Sinagoga eran debidamente examinados en cuanto a sus conocimientos y ordenados para su cargo. Formaban el Sanedrín local o tribunal. Pero su elección dependía de toda la congregación; y la ausencia de orgullo, igual que la mansedumbre y humildad, eran mencionadas como calificaciones especiales (Sanh. 92 *a*; Chag. 5 *b*). Algunas veces el cargo era ocupado por maestros regulares (Gitt. 60 *a*).

Si, tal como ocurría en Roma, había ancianos no ordenados *(Gerousia)*, probablemente tenían a su cargo los asuntos exteriores, y actuaban más bien como junta de administración. En realidad, en las Sinagogas extranjeras los dirigentes parecían ser escogidos algunas veces por un período determinado, otras para toda la vida. Pero, aunque hay que admitir que el *Archisynagogos*, o principal de la Sinagoga, era sólo el primero entre sus iguales, no puede haber duda de que el gobierno virtual de la Sinagoga recaía sobre él. El servicio divino estaría a su cargo, y, como éste no era dirigido por oficiales o personas con cargos regulares, él determinaría en cada caso quién sería el encargado de leer de la Ley y los Profetas, quién dirigiría las oraciones y actuaría como *Sheliach Tsibbur*, o mensajero de la congregación, y quién daría el mensaje, si se daba alguno. Él también vigilaría que no ocurriera nada impropio en la Sinagoga (Lucas 13:14), y que las oraciones fueran dirigidas del modo debido. En resumen, el cuidado final, tanto de los servicios como del edificio, recaía sobre él. A estos cargos regulares tenemos que añadir los que oficiaban durante el servicio el *Sheliach Tsibbur*, o delegado de la congregación, que era el portavoz y conducía las devociones; el intérprete o *Methurgeman*, y los que eran llamados para leer en la Ley y los Profetas, o bien a predicar.

Estamos ahora preparados, hasta cierto punto, para seguir el servicio este sábado en Nazaret. A su entrada en la Sinagoga, o quizá antes de esto, el principal pediría a Jesús que actuara aquel sábado como el *Sheliach Tsibbur*. Porque según la Mishnah (Megill. v. 5), la persona que leía en la Sinagoga la porción de los Profetas se esperaba que también dirigiera las devociones, o por lo menos buena parte de ellas.[21] Si se ponía en vigor esta regla en aquel tiempo, Jesús habría ascendido a la *Bima* y, de pie ante el atril, habría empe-

20. En Marcos 5:22 se habla, al parecer, de varios *Archisynagogoi*. Pero la expresión puede sólo significar, como sugiere Weiss, de la orden de los *Archisynagogoi*. El pasaje de Hechos 13:15 es más difícil. Posiblemente dependía de circunstancias locales, pero el término *Archisynagogoi* incluía además los *Archisynagogoi* en el sentido más estricto, igual que los *Gerousiarcs* de las inscripciones romanas.

21. Parte de la *Shema* y todas las Alabanzas.

zado el servicio por medio de dos oraciones, que en su forma más antigua, como probablemente se usaba en tiempo de nuestro Señor, eran como sigue:

I. «Bendito seas Tú, oh Señor, Rey del mundo, que formaste la luz y creaste las tinieblas, que haces la paz y lo creas todo; que, misericordioso, das luz a la tierra y a los que moran en ella, y en tu bondad, día tras día, y cada día, renuevas las obras de tu creación. Bendito sea el Señor nuestro Dios por la gloria de sus obras, y por las lumbreras que dan luz que has hecho para tu alabanza. *Selah*. Bendito sea el Señor nuestro Dios, que ha formado las lumbreras.»

II. «Con gran amor nos has amado, oh Señor nuestro Dios, y con compasión abundante has tenido misericordia de nosotros, Padre nuestro y Rey nuestro. Por amor de nuestros padres que confiaron en Ti, y Tú les enseñaste los estatutos de vida, ten misericordia de nosotros, y enséñanos. Ilumina nuestros ojos en tu Ley; haz que nuestros corazones se adhieran a tus mandamientos; une nuestros corazones para que amen y teman tu nombre, y no sean avergonzados, por los siglos de los siglos. Porque Tú eres un Dios que preparaste salvación, y nos has escogido entre todas las naciones y lenguas, y en tu verdad nos has puesto cerca de tu gran nombre —*Selah*— para que podamos alabarte a Ti y tu unidad. Bendito sea el Señor, que en amor escogió a su pueblo Israel.»

Después de esto seguía lo que se puede designar como el Credo judío, llamado la *Shema*, por la palabra *shema*, u «oír», con que empieza. Consiste en tres pasajes del Pentateuco (Deuteronomio 6:4-9; 11:13-21; Números 15:37-41), ordenados de tal manera, según hace notar la Mishnah (Ber. ii. 2), que el que adora toma sobre sí mismo el yugo del Reino del Cielo, y sólo después de esto el yugo de los mandamientos; y en éstos, a su vez, primero los que se aplican día y noche, y luego los que se aplican sólo durante el día. Es probable que más adelante, y debido al espíritu de hostilidad con que era mirada la herejía del Cristianismo, se estipulaba que como la primera cláusula en la *Shema*, que afirmaba la Unidad de Dios, era la más importante, había que poner un énfasis especial en ciertas palabras de ella. La recitación de la *Shema* iba seguida de esta oración:

«Es verdad que Tú eres Jehová, nuestro Dios, y el Dios de nuestros padres, nuestro Rey, y el Rey de nuestros padres, nuestro Salvador, y el Salvador de nuestros padres, nuestro Creador, la Roca de nuestra salvación, nuestra ayuda y nuestro libertador. Tu nombre es para siempre, y no hay otro Dios además de Ti. Los que fueron librados a la orilla del mar, cantaron un nuevo cántico a tu nombre; juntos proclamaron todos su alabanza y confesaron que Tú eres Rey, y dijeron: ¡Jehová reinará, por los siglos de los siglos! Bendito sea el Dios que salvó a Israel.»

Terminada esta oración, el que presidía ocupó su lugar frente al

arca, y allí repitió lo que formaba la oración en el sentido estricto, ciertas alabanzas o bendiciones. Éstas eran dieciocho, o mejor dicho, diecinueve, en número y fecha de períodos diferentes. Pero como los sábados sólo se repetían las tres primeras y las tres últimas, que indudablemente eran las más antiguas, y entre ellas se insertaban ciertas oraciones, sólo tenemos que presentar aquí estas seis, con las que empezaban y terminaban la serie. La primera bendición la decía con el cuerpo inclinado. Era como sigue:

I. «Bendito sea el Señor nuestro Dios, y el Dios de nuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob; el Dios grande, poderoso y terrible, el Altísimo, que muestra misericordia y bondad. Que creó todas las cosas, que recuerda las promesas de gracia a los padres, y nos trae un Salvador a sus hijos, por amor a su nombre, en amor. ¡Oh Rey, Ayudador, Salvador y Escudo! Bendito seas Tú, oh Jehová, el escudo de Abraham.»

II. «Tú, oh Señor, eres poderoso para siempre; Tú. El que avivas los muertos y eres poderoso para salvar. En tu misericordia preservas al vivo y avivas al muerto; en tu misericordia abundante sostienes al que cae, y curas al enfermo, y sueltas al que está atado, y cumples tu palabra dada a los que duermen en el polvo. ¿Quién como Tú, Señor de fuerza, y quién puede ser comparado contigo, que matas y haces vivir, y haces que brote la salvación? Y eres fiel, Tú que das vida a los muertos. ¡Bendito seas, Jehová, que vivificas a los muertos!»

III. «Tú eres Santo, y tu nombre es santo. *Selah*. Bendito eres Tú, Jehová, el Santo.»

Después de éstas se insertan las oraciones que son apropiadas para el día. Y aquí podemos notar la libertad considerable que se permite. Porque, si bien (según Ber. 34 *a*) no es legítimo insertar ninguna petición entre las tres primeras o las tres últimas Bendiciones, sino sólo en las Bendiciones intermedias, en la práctica esto, sin duda, no era observado. Así, aunque según la rúbrica hay que insertar una oración por la lluvia y el rocío en la temporada de la Pascua en la Bendición novena, con todo, a veces se hace referencia a esto en la segunda Bendición, que está relacionada con el avivamiento de los que están muertos (Ber. 33 *a*). Es más, algunos rabinos llegaron a recomendar un breve sumario de las dieciocho alabanzas, mientras que otro (rab. Eliezer) repudiaba toda clase de oraciones fijadas.[22] Pero gradualmente, y de modo especial después de la inserción de la tan conocida oración contra los herejes, o más bien convertidos al Cristianismo (Bendición XI),[23] el orden presente

22. Hay incluso dudas sobre si las palabras exactas, por lo menos de algunas bendiciones, estaban fijadas en un período primitivo. (Ver Zunz, u.s.)

23. Originalmente las bendiciones o alabanzas eran dieciocho. La adición de la alabanza contra los herejes aumentó su número a diecinueve. En consecuencia, la

de las dieciocho Alabanzas *(Amidah)* parece que estaba establecido. Tanto el Talmud de Jerusalén como el de Babilonia contenían mucho sobre este tema, que es de muy alto interés.[24]

Siguiendo el orden del servicio, llegamos ahora a las últimas Alabanzas, que eran como sigue:

XVII (XVI). «Complácete, oh Jehová nuestro Dios, en tu pueblo Israel y en sus oraciones, y en amor acepta los holocaustos de Israel, y sus oraciones con tu agrado, y que los servicios de tu pueblo puedan ser aceptados por Ti. Y que nuestros ojos puedan ver cómo Tú te vuelves en tu misericordia a Sion. Bendito seas, oh Jehová, que restauras tu *Shekhinah* a Sion.»

XVIII (XVII). Al decir esta Bendición, que era simplemente de gracias, se ordenaba que todos se inclinaran. Era como sigue: «Te damos gracias, porque Tú eres Jehová, nuestro Dios, y el Dios de nuestros padres, por los siglos de los siglos. La Roca de nuestra vida, el Escudo de nuestra salvación, Tú eres nuestro Dios de generación en generación. Te alabamos, y declaramos tu alabanza. Por nuestras vidas, que están en tu mano; por nuestras almas, que están entregadas a Ti, y por tus maravillas, porque Tú estás con nosotros cada día, y por tus hechos maravillosos y tu bondad, que existen en todas las ocasiones, tarde y mañana y mediodía: Tú eres misericordioso y tus compasiones no tienen fin, Tú el compasivo, porque tus misericordias nunca cesan, para siempre ponemos nuestra confianza en Ti. Y por todo esto, bendecimos y exaltamos tu nombre, nuestro Rey, siempre y por todos los siglos. Y todos los vivientes te bendicen —*Selah*— y alaban tu Nombre en verdad, oh Dios, nuestra salvación y nuestra ayuda. *Selah*. Bendito seas Tú, Jehová. Dios misericordioso, uno es tu nombre, y a Ti es agradable el que te demos alabanza.»

Después de esto los sacerdotes, si había alguno en la Sinagoga, pronunciaban la Bendición, elevando sus manos hasta los hombros (Sot. vii. 6) (en el Templo por encima de la cabeza). Esto era llamado la elevación de las manos (comp. 1.ª Timoteo 2:8). En la Sinagoga la Bendición sacerdotal era pronunciada en tres secciones, y el pueblo respondía cada vez con un Amén (Sot. 37 *b*, 38 *a*). Finalmente, en la Sinagoga, la palabra *Adonai* era usada en vez de Jehová (Siphré sobre Números, pár. 39, p. 12 *a*).[25] Si no había descendientes de Aarón presentes, el que dirigía las devociones repetía la ben-

---

Alabanza XV, que oraba por la venida del Retoño de David, fue unida a la previa a fin de preservar el número dieciocho. Comp. Jer. Ber. iv. 3. Es triste que, junto con una maldición sobre los cristianos conversos, la esperanza mesiánica de Israel fuera relegada al fondo de esta manera.

24. Por amor a la brevedad, sólo puedo remitir aquí al lector a los pasajes.

25. Las diferencias mínimas no tienen por qué ser detalladas aquí, especialmente por el hecho de que no hay certidumbre acerca de ellas.

dición sacerdotal corriente (Números 6:23-26). Después de la bendición seguía la última Bendición, o Alabanza, que en su forma abreviada (tal como se usaba en el Servicio vespertino) era como sigue:

XIX (XVIII). «Oh, concede a tu pueblo Israel gran paz para siempre. Porque Tú eres Rey y Señor de toda paz. Y es bueno a tus ojos bendecir a tu pueblo Israel en todo tiempo y a cada momento con tu paz. ¡Bendito seas Tú, Jehová, que bendices a tu pueblo Israel con paz!»

Los rabinos principales tenían la costumbre, probablemente procedente de tiempos primitivos, de añadir al fin de esta Bendición ciertas oraciones suyas propias, o bien establecidas o libres, de las cuales el Talmud da algunos ejemplos. Desde tiempos muy antiguos también parece haber prevalecido la costumbre de que los descendientes de Aarón, antes de pronunciar la Bendición, se quitaran el calzado. En la Bendición los sacerdotes se volvían hacia el pueblo, mientras que el que dirigía las oraciones comunes estaba de pie, con la espalda al pueblo, mirando hacia el Santuario. La superstición de que era ilegítimo el mirar a los sacerdotes mientras pronunciaban la Bendición (Chag. 16) tiene que ser considerada como tardía. Según la Mishnah, los que pronunciaban la Bendición no debían tener defecto alguno en las manos, cara o pies, para no atraer la atención; pero esto se supone que se refería a los que oficiaban en el Templo.[26] Es curiosa la afirmación de que los sacerdotes de ciertas ciudades de Galilea no tenían autorización para pronunciar las palabras de la Bendición, porque su pronunciación de las guturales daba lugar a confusiones (Megill. 24). Según el Talmud de Jerusalén (Jer. Gitt. v. 9, p. 47 *b*; comp. Duschak, Jüd. Kultus., p. 270), los defectos morales, o incluso el pecado, no descalificaban a un sacerdote para pronunciar la Bendición, puesto que en realidad era Dios, y no el hombre, el que daba la Bendición.[27] Por otra parte, se insistía en una sobriedad absoluta en estas ocasiones. El Judaísmo posterior usó la bendición sacerdotal como medio de contrarrestar los efectos de las pesadillas. Las oraciones públicas terminaban con un Amén pronunciado por la congregación.

Una vez completada la parte litúrgica, una de las más importantes, ciertamente, empezaba lo que había sido el objeto primario del

26. Parece también que había sido una regla, que tenían que lavarse las manos antes de pronunciar la bendición (Sot. 39 *a*).

27. Se discutía la cuestión: primero, ¿quién bendecía a los sacerdotes?, y segundo, ¿qué parte tenía Dios en esta bendición? La respuesta se puede hallar fácilmente en Chull. 49 *a*. En Siphré sobre Números, p. 43, se citan las palabras (Números 6:27) para mostrar que la bendición venía de Dios y no de los sacerdotes, aunque venía a través de ellos. En Bemidb. R. 11, ed. Varsov., iv., p. 40 *a*, hay una hermosa oración en que se declara que Israel sólo necesita la bendición de Dios, según Deuteronomio 26:15, a la cual se da la respuesta de que aunque los sacerdotes traen la bendición, es Dios el que está allí y bendice a su pueblo. En consecuencia, la bendición de los sacerdotes es sólo el símbolo de la bendición de Dios.

servicio de la Sinagoga. El *Chazzan*, o ministro, se acercaba al arca y sacaba un rollo de la Ley. Era extraído de su estuche o envoltura *(têq, teqah)*, y se quitaban las telas o cubiertas *(mitpachoth)* que lo envolvían. Ahora había llegado el momento de la lectura de la Ley y los Profetas. Los sábados se llamaba por lo menos a siete personas, sucesivamente, para leer las porciones de la Ley, ninguna de las cuales consistía en menos de tres versículos. En los «días de congregación» (lunes y jueves) eran llamadas tres personas; en el día de luna nueva y en los días intermedios de una semana festiva, cuatro; en los días de fiesta, cinco; y en el Día de la Expiación, seis.[28] Sin duda, había incluso en tiempos antiguos un leccionario, aunque ciertamente no el que se usa al presente, que ocupa exactamente un año.[29] Al contrario, el leccionario de Palestina ocupaba tres años (Meg. 29 *b*) o, según algunos, tres años y medio (Jer. Shabb. xvi. 1; Sopher. xvi. 10), o sea, la mitad de un período sabático. En consecuencia, hallamos que la Massorah divide el Pentateuco en 154 secciones. Respecto al leccionario de tres años y medio, leemos de 175 secciones. Sin embargo, es necesario recordar que como preparación a las fiestas, y en algunas de ellas, la lectura ordinaria era interrumpida y en su lugar se leían porciones que estaban relacionadas con el tema de la fiesta. Es posible que en períodos diferentes hubieran prevalecido ciclos diferentes: para los de tres años y medio, para tres años y hasta para un año (comp. Megill. 31 *b*).[30] Según el Talmud (Gitt. 59 *b*), siempre era llamado primero para la lectura un descendiente de Aarón,[31] o bien un levita, y en último término cinco israelitas corrientes. Como esta práctica, así como la de la Bendición sacerdotal,[32] había sido continua en la Sinagoga, de padres a hijos, es posible todavía saber quiénes son los descendientes de Aarón y quiénes levitas. La lectura de la Ley iba precedida y seguida por bendiciones breves.

A la lectura de la Ley seguía una sección de los Profetas,[33] la lla-

28. Para estos diferentes números hay asignadas razones simbólicas muy curiosas (Megill. 23 *a*).

29. Esta división parece haberse originado en Babilonia. Comp. Zunz, Gottesd. Vortr., pp. 3, 4.

30. Comp. Duschak, Gesch. des jüd. Kultus, pp. 251, 258.

31. Algunos de los rabinos dirigentes se oponían a esta práctica y declaraban que un rabino que cedía merecía la muerte (Megill. 28 *a*; comp. Megill. 22 *a*. Ver generalmente Duschak, u.s., p. 255).

32. Cada descendiente de Aarón en la Sinagoga tiene la obligación de unirse al acto de la bendición, bajo castigo de pérdida de la bendición él mismo, según Génesis 12:3. De otra manera, falta a tres mandamientos contenidos en Números 6:27 (Sot. 38 *b*). El modo presente de separar los dedos cuando se pronuncia la bendición es justificado con una apelación a Cantares 2:19 (Bemidb. R. 11), aunque sin duda el inicio de esta práctica es de origen místico.

33. Las razones asignadas comúnmente para ello no son históricas. Comp. «Sketches of Jewish Life», p. 278. El término *Haphtarah*, o más bien *Aphtarah* y *Aphtarta*, se deriva de *patar*, despedir; o bien, como la *Missa* latina, porque termina el servicio

mada *Haphtarah.*[34] El origen de esta práctica no es conocido, aunque es evidente que tiene que haber cubierto un requerimiento respecto a los adoradores. Es cierto que el leccionario presente sobre los Profetas no existía en los tiempos primitivos; y no parece probable que la elección del pasaje se dejara al mismo lector. En todo caso, por lo que se refiere a los días de sábado corrientes (Megill. iv. 4), se nos dice que el lector podía omitir uno o más versos, siempre y cuando no hubiera interrupción. Como el hebreo en general no era comprendido, el intérprete, o *Methurgeman*, estaba de pie al lado del lector (comp. 1.ª Corintios 14:27, 28) y traducía al arameo versículo por versículo; y en la sección de los Profetas, o *Hapthtarah*, después de cada tres versículos (Megill. 24 *a*). Pero el *Methurgeman* no podía leer su traducción, para que no diera lugar a que el pueblo no acabara considerándolo en posesión de autoridad. Esto puede ayudarnos en cierta manera a comprender el modo popular de las citas del Antiguo Testamento en el Nuevo. En tanto que se diera correctamente la sustancia del texto, el *Methurgeman* podía parafrasear para que el pueblo lo entendiera mejor. Además, es casi natural suponer que el *Methurgeman* se prepararía para su labor por medio de los materiales que tuviera a mano, entre ellos, naturalmente, la traducción de la Septuaginta, que ocuparía un lugar prominente. Esto puede, en parte, explicar el empleo de la Septuaginta y sus modificaciones targúmicas en las citas del Nuevo Testamento.

La lectura de la sección de Profetas (la *Haphtarah*) iba seguida, inmediatamente en tiempos antiguos, por mensaje, discurso o sermón *(Derashah)*, esto es, cuando un rabino capaz de dar tal instrucción o un extraño distinguido estuvieran presentes. Ni el que dirigía las devociones («el delegado de la congregación» en este caso, o *Sheliach Tsibbur*), ni el *Methurgeman*, ni aun el predicador, requerían ordenación.[35] Ésta estaba reservada para la regulación o gobierno de la congregación, fuera en legislación o administración, doctrina o disciplina.

Los únicos puntos requeridos del predicador eran las calificaciones necesarias tanto mentales como morales.[36] Cuando un gran ra-

---

general, o porque el mensaje valedictorio, llamado *Aphtarah*, estaba conectado con ella.

34. En unos pocos lugares en Babilonia (Shabb. 116 *b*) se leían lecciones de los Hagiógrafos en los servicios de la tarde. Además, en la fiesta de Purim se leía todo el libro de Ester.

35. En un período posterior, sin embargo, la ordenación era siempre requerida para la predicación. Por medio de una curiosa exégesis rabínica, la primera cláusula de Proverbios 7:26 era aplicada a los que predicaban sin ordenación, y la segunda a los que eran ordenados y no predicaban (Sot. 22 *a*).

36. Así, tenemos el dicho del primer siglo: «Predicas muy bien, pero no practicas muy bien». (Chag. 14 *b*; Yebam. 63 *b*).

bino empleaba un *Methurgeman* para explicar al pueblo su sermón, naturalmente, le seleccionaba para el propósito. Este intérprete era llamado también *Amora*, o portavoz. Además, el rabino le diría en voz baja las indicaciones, mientras que él las repetiría en voz alta; o bien se dignaría darle sólo unas sugerencias, que el *Amora* luego ampliaría; o le hablaría en hebreo, y el *Amora* lo traduciría en arameo, griego, latín o el lenguaje que fuera, porque el sermón tenía que ser entendido por la gente vulgar. El *Amora* también, al terminar el sermón, contestaría las preguntas o daría respuesta a las objeciones. Si el predicador era un hombre de gran importancia, a veces no condescendía a comunicar directamente con el *Amora*, sino que empleaba uno de sus estudiantes como intermediario. Ésta era también la práctica cuando el predicador estaba en período de luto por algún pariente próximo, porque un cargo tan importante como el suyo no podía ser interrumpido ni aun por la aflicción o las obligaciones religiosas del «período de luto» (Moed K, 21 *a*).

En realidad, la tradición judía usa los términos más extravagantes para exaltar la institución de la predicación. Decía que glorificaba a Dios y devolvía a los hombres a Dios o los acercaba a Él, o que apagaba la sed del alma. Pero esto es poca cosa. Se daba, como símbolo de los beneficios que el predicador confería a sus oyentes, el de una ciudad pequeña, débil, que se hallaba en estado de sitio, y que era librada por el sabio que vivía en ella (Eclesiastés 9:15). El Espíritu divino reposaba sobre él, y su cargo confería tanto mérito sobre él como si él ofreciera sangre o sebo sobre el altar de los holocaustos (Ab. del rab. Nat., 4). No es de extrañar que la tradición hiciera llegar la institución hasta Moisés, que había ordenado que en los varios festivales, o previamente a los mismos, se dieran mensajes explicatorios de los ritos, y de cómo ponerlos en vigor, delante del pueblo (Meg. 4 *a*). El Targum Jonatán da por supuesta la práctica en el tiempo de los Jueces (Targum sobre Jueces 5:2, 9); los hombres de la Gran Sinagoga recibían, naturalmente, crédito por ello, y Shemayah y Abhtalyon son designados de modo expreso como «predicadores» (Darshanin, Pes. 70 *b*). No hay necesidad de decir al lector del Nuevo Testamento lo general que era la práctica en los tiempos de Jesús y sus apóstoles, y también dan testimonio de ello Josefo (Ag. Ap., ii. 18) y Filón (In. Flacc., ed. Frcf., p. 972; de Vita Mos., p. 688; Leg. ad Caj., pp. 1014, 1035). Tanto el Talmud de Jerusalén como el de Babilonia consideran que la práctica es tan común que, en varios pasajes, las expresiones «observancia del sábado» y «sermón del sábado» son identificadas. Mucho antes de Hillel leemos de rabinos que predicaban —en griego o latín— en las Sinagogas judías de Roma (por ej., Pes. 53 *b*), tal como los apóstoles predicaban en las Sinagogas griegas de la dispersión. El hecho de que esta práctica, y la absoluta libertad de enseñanza, sometida a la autoridad del «principal de la Sinagoga», constituyeran enlaces

importantes en la cristianización del mundo, es otra evidencia de que el gobierno de Dios obra maravillas, obteniendo resultados sorprendentes de la sucesión ordenada y natural de los sucesos; es más, que ordena estos medios con mira a los resultados últimos.

Pero esto no es todo. Tenemos materiales para trazar un cuadro preciso del predicador, la congregación y el sermón tal como eran aquellos días. Naturalmente, sólo hablamos de los mensajes públicos en las Sinagogas los sábados, no de los que eran pronunciados en otras ocasiones en otros lugares. Supongamos que se sabe que un gran rabino, o famoso predicador, o un forastero distinguido se halla en la ciudad. Como es natural, sería invitado por el principal de la Sinagoga para que pronunciara un discurso. Pero ¿quién es un gran predicador? Sabemos que esta reputación era muy codiciada, y confería al que la poseía una gran distinción. El predicador popular era un gran poder, y era objeto de homenajes y halagos, como lo es en nuestros días. Muchos rabinos eruditos se quejaban de que sus sustanciosas exposiciones eran descuidadas, mientras que la multitud se empujaba y llenaba la Sinagoga vecina para escuchar las declamaciones de algún haggadista superficial.[37] Y así resulta que muchos cultivaban esta rama de la teología. Cuando se esperaba un predicador popular, los hombres llenaban la nave de la Sinagoga, y las mujeres la galería (Succ. 51 *b*). En estas ocasiones había la satisfacción adicional del sentimiento de que habían hecho algo especialmente meritorio al ir con pasos rápidos a la Sinagoga y llenarla (Ber. 6 *b*). Porque ¿no era realizar el espíritu de Oseas 6:3; 11:10, por lo menos tal como lo entendían los rabinos? Incluso rabinos serios se unieron en esta «búsqueda para conocer al Señor», y uno de ellos llega a la conclusión algo cáustica de que «la recompensa de un discurso es la prisa» (Ber. 6 *b*). Sin embargo, motivos de menor valor con frecuencia influían en la audiencia, y un pasaje talmúdico echa la culpa de muchos actos precipitados al encuentro de los dos sexos en ocasiones así.

El tipo de predicador popular no era muy diferente del que, en nuestros días, presentaría requisitos como los que hoy son comunes

37. En Sot. 40 tenemos un relato de la forma en que un predicador popular consolaba a su hermano teólogo, a quien el público desertaba, con la siguiente parábola: «Dos hombres se encontraron en una ciudad, el uno vendía joyas y cosas preciosas, el otro juguetes, chucherías y cosas banales. Y toda la gente iba a la tienda de este último, porque nadie entendía la mercancía del primero». Un caso curioso del humor popular es el siguiente: Se esperaba que una persona ordenada recientemente pronunciara un discruso ante el pueblo. Llegó el día, pero el *Methurgeman* inclinaba en vano el oído más y más cerca del predicador. Era evidente que éste no decía nada. Ante lo cual el *Methurgeman* citó Habacuc 2:19: «¡Ay del que dice al leño: Despiértate; y a la piedra muda: Levántate! ¿Podrá él enseñar? He aquí que está cubierto de oro y plata, pero no hay aliento vital dentro de él». (Sanh. 7 *b*.) Fue probablemente como resultado de escenas así que el Nasi, después de un tiempo, no fue autorizado para ordenar sin el consentimiento del Sanedrín.

en los mismos. Sería de buen parecer (Taan. 16 *a*. Ver Duschak, u.s., p. 283); tendría una expresión agradable, una voz melodiosa (sus palabras tenían que ser «como las de la novia al novio»), ser abundante de palabras «dulces como la miel», «suaves como leche y miel»; «finalmente, cribadas como la harina», «una dicción ricamente adornada», «como la novia en el día de la boda»; y suficiente confianza en su propio conocimiento y aplomo para no quedar nunca desconcertado. Por encima de todo tenía que ser conciliatorio y evitar ser demasiado directo o personal. Moisés se había dirigido a Israel llamándoles rebeldes y duros de corazón, y no se le permitió entrar en la tierra de promisión. Elías los había reprendido por haber quebrantado el pacto, y Eliseo fue nombrado inmediatamente como su sucesor. Incluso a Isaías le fue necesario que sus labios fueran tocados con brasas, porque decía que estaba en medio de un pueblo de labios pecaminosos (Yalkut ii., p. 43 *a*, comienzo).[38] En cuanto a las calificaciones mentales, debía conocer la Biblia bien. Cual una novia sabe cómo hacer uso apropiado de sus veinticuatro ornamentos, así el predicador debe saber hacerlo de los veinticuatro libros de la Biblia. Tiene que preparar el tema cuidadosamente, tiene que «escucharse a sí mismo» antes de que el pueblo le escuche a él. Pero, al margen de todo lo demás, tiene que ser atractivo.[39] En los primeros tiempos, el sermón podía haber consistido en una exposición simple de algún pasaje de la Escritura o del libro de Sirac, que más tarde era citado y tratado por algunos de los rabinos casi como si fuera canónico. (Comp. Zunz, Gottesd. Vortr., pp. 101-106, 351.) Pero esto, o la discusión plena de un solo texto[40] (קרח, aburrir), probablemente no era tan atractivo como la adaptación de un texto a las circunstancias presentes, o incluso su modificación y alteración para estos propósitos. No existían prácticamente límites a las libertades que se tomaba el predicador. Podía dividir una frase, cortar una o más sílabas de una palabra y unirlas a la próxima, o producir un significado diferente, o dar una nueva interpretación al texto. Quizá el método más extraño era el de introducir palabras y expresiones griegas en el hebreo, y esto no sólo para dar una respuesta ingeniosa (como en Ber. R. 14), sino como ilustración de la Escritura (Shem. R. 15). Es más, hay muchos casos en que una pa-

38. En conexión con esto, el proverbio citado en el Nuevo Testamento es usado por el rabino Tarfon: «Me pregunto si alguno al presente está dispuesto a aceptar ser reprendido. Si dices: Quita la mota de tu ojo, el otro inmediatamente te contestará: Primero quita la viga del tuyo propio» (Arach. 16 *b*). ¿No es posible que esto indique lo ampliamente que los dichos de Cristo se habían extendido entre el pueblo?

39. Incluso el famoso rabino Eliezer tuvo la desgracia de que en un festival sus oyentes, uno tras otro, le abandonaron durante el sermón (Bez. 15 *b*). Por otra parte, se dice del rabino Akiba, aunque su éxito como predicador era muy variado, que en una ocasión su aplicación a Israel de los sufrimientos de Job y de su liberación final conmovieron a sus oyentes hasta las lágrimas (Ber. R. 33).

40. Ver Zunz, Gottesd. Vortr., p. 325, nota *b*.

labra hebrea, por su sonido similar a otra griega, es traducida como si realmente fuera griega, y con ello se da un significado nuevo al pasaje.[41]

Si se tomaban estas libertades, parece relativamente algo pequeño que una doctrina pudiera ser derivada de una palabra, una partícula e incluso una letra. Pero, como ya se ha dicho, el punto importante era el atraer a los oyentes. Se introducía todo lo que podía sobresaltar a la audiencia: parábolas, historias, alegorías, rasgos de humor, palabras extrañas y extranjeras, leyendas absurdas; en resumen, todo lo que diera resultado.[42] En algunas ocasiones el discurso era enteramente haggádico; en otras la Haggadah servía para introducir la Halakhah. Algunas veces el objeto del predicador era puramente homilético; en otras trataba principalmente de la explicación de las Escrituras, o de los ritos y significados de los festivales. Un método favorito era el que se derivaba de enlazar una serie de perlas *(Charaz)*, y ocurría cuando el predicador, habiendo citado un pasaje o sección del Pentateuco, lo engarzaba con otro que sonara igual, o era realmente similar, de los Profetas y los Hagiógrafos. O bien dividía una frase, generalmente bajo tres títulos o clases, y las relacionaba cada una con una doctrina separada, y luego procuraba apoyarlo por medio de la Escritura. Es fácil imaginarse hasta qué extremos podían llegar los predicadores en sus errores de interpretación y representación del texto sencillo de las Sagradas Escrituras. Y, con todo, en una colección de exposiciones breves (la Pesiqta), que, aunque no data de este período, puede, con justicia, ser tomada como que ofrece una buena idea de este método de

41. Así, en Tanch. sobre Éxodo 22:24 (ed. Varsov., p. 105 *a* y *b*, sec. 15, hacia el final), la expresión de Deuteronomio 15:7, «meachikha», de tu hermano, es traducida «μὴ achicka», no tu hermano. De modo similar, en la Pesiqta, la afirmación de Génesis 22:7, 8: «Dios se proveerá un cordero para el holocausto», es parafraseada: «Y si no un *Seh* (cordero), hijo mío, σε (tú) como holocausto». Se añade: «se leolah» es griego, que significa «tú eres el holocausto». Pero el griego en el primer pasaje es también explicado traduciendo la «achikha» como una forma aramaica de ἔοικα, en cuyo caso targúmicamente significaría: «No retires tu mano del pobre, que es como tú». Comp. el interesante tratado de Brüll (Fremdspr. Redens., p. 21). Un juego sobre palabras griegas se supone también que ocurre en la Midrash sobre Cantares 2:9, en que la palabra «dodi», al omitir la segunda *d* y trasponer la *yod* y la *vav*, pasa a ser la palabra griega διος, divino. Pero admito que no estoy del todo seguro sobre esto, aunque tiene la aprobación de Levy. En la Midrash sobre Cantares 2:15, toda una frase griega es insertada, sólo que es escrita en forma aramaica. Ver también Sachs, Beitr., pp. 19 y ss.

42. Así, cuando en una ocasión los oyentes de Akiba empezaban a dormirse durante su sermón, el rabino gritó: «¿Por qué fue Ester reina de Persia sobre 127 provincias? Respuesta: Era descendiente de Sara, que vivió 127 años» (Ber. R. 58). En una ocasión similar el rabino Jehuda sobresaltó a los que iban a dormirse durante su sermón preguntando: «¿Qué mujer en Egipto dio a luz a 600.000 hombres en un solo parto?» Uno de sus oyentes inmediatamente contestó la pregunta, que era: «Fue Jocabed, que dio a luz a Moisés, el cual era contado igual a los 600.000 de todo Israel» (Midr. Shir. haSh. R., ed. Varsov., p. 11 *b*, hacia el final, sobre Cantares 1:15).

exposición, ofrece mucho que es nuevo, sincero, útil y devocional. Es interesante saber que, al terminar su mensaje, el predicador generalmente se refería a la gran esperanza mesiánica de Israel. El servicio terminaba con una oración corta, o lo que podría llamarse una «adscripción».

Podemos ahora imaginarnos la Sinagoga, su culto y sus enseñanzas. Podemos ver al que ha de dirigir las devociones del pueblo (según instrucciones del Talmud), que primero rechaza con falsa modestia el honor que le confiere el principal de la Sinagoga; luego, cuando se le insta, se prepara para ir; y cuando se le insta por tercera vez, sube con pasos lentos y mesurados al atril, y luego delante del arca. Podemos imaginarnos cómo abre y sostiene en la mano una copia de la Ley o de los Profetas, estando de pie frente al pueblo, y luego lee las Sagradas Escrituras, mientras el *Methurgeman* (o *Amora*) va interpretando. Finalmente, podemos ver cómo el predicador se sienta y empieza su discurso, sin que nadie le interrumpa con preguntas hasta que ha terminado, cuando una serie de objeciones, respuestas y preguntas pueden esperar al *Amora*, si el predicador ha empleado su ayuda. Y, en concreto, no se trataba realmente de ayuda en muchos casos, si hemos de juzgar por los comentarios despectivos y cáusticos, no infrecuentes, acerca del estilo, tono, vanidad, arrogancia y necedad de los *Amora* (Midr. sobre Eclesiastés 7:5; 9:17 *b*),[43] que mientras estaban al lado del rabino pensaban más en atraer atención y aplauso sobre sí mismos que en beneficiar a sus oyentes. De ahí que algunos rabinos sólo empleaban intérpretes especiales y de confianza propios, que tuvieran más de cincuenta años (Chag. 14 *a*). En resumen, por lo que se refiere al sermón, la impresión que producía era similar a la que sabemos producían los sermones de los monjes de la Edad Media. Por ello, podemos entender mucho mejor por qué, incluso en su aspecto humano, la enseñanza de Jesús, tanto por lo que se refería a la sustancia como a la forma, al estilo y a la materia, difería de la de los escribas; por qué las multitudes estaban pendientes, arrobadas en su palabra; y por todas partes y en todos la impresión que sentían era abrumadora.

Pero no es ciertamente el aspecto humano sólo lo que aquí reclama nuestra atención. La pregunta que les tenía perplejos: «¿De dónde tiene este hombre una sabiduría y un conocimiento así?», ha de tener otra respuesta que la que los hombres de Nazaret podían sugerir, aunque a los hombres de nuestros días también, que niegan su carácter divino, esta pregunta tenía que parecerles imposible de contestar.

43. En ambos pasajes «los necios» se explica que se refiere a los *Methurgeman* o *Amora*.

XI

El primer ministerio de Galilea

Mateo 4:13-17; Marcos 1:14, 15; Lucas 4:15-32

La visita a Nazaret fue decisiva en muchos aspectos. Presentó con antelación un epítome de la historia del Cristo. Fue a los suyos, y los suyos no le recibieron. La primera vez que enseñaba en la Sinagoga, como la primera vez que enseñó en el Templo, le echaron. En una y otra ocasión ellos pusieron en duda su autoridad y le pidieron una «señal». En ambos casos, el poder que Él pretendía tener, y que ellos ponían en tela de juicio, era realmente poseído por Cristo, pero Él se negó a desplegarlo de la manera que ellos esperaban. La analogía parece extenderse incluso más; y si una representación falsa de lo que hizo Jesús cuando purificó el Templo, constituyó la base de la acusación falsa final que lanzaron contra Él (Mateo 26:60, 61), el apóstrofe de los de Nazaret: «¡Médico, cúrate a ti mismo!», halló un eco en el grito de la turba cuando colgaba de la Cruz: «A otros salvó, a sí mismo no se puede salvar» (Mateo 27:40-42).

Es difícil entender cómo, sea sobre una base histórica, o después del estudio del carácter de Cristo, puede haber surgido la idea[1] de que Jesús se había ofrecido para enseñar, o había reclamado el derecho de hacerlo, aquel sábado en la Sinagoga de Nazaret. Si Él hubiera intentado lo que, tanto en espíritu como en la forma, era tan contrario a las nociones judaicas, el carácter completo del acto quedaría cambiado. Tal como sucedió, el contraste con aquellos que le

1. Y, con todo, la mayoría de los comentaristas —supongo que siguiendo a Meyer— sostiene que Jesús «se levantó» en el sentido de ofrecerse para leer o reclamando el derecho de hacerlo.

rodean es casi tan sorprendente como el papel que Él desarrolló en las escenas. Damos como un hecho que lo que antes había ocurrido en Caná, que sólo dista cuatro millas, o para hablar de modo más preciso, en Capernaum, había llegado a oídos de los de Nazaret. Este suceso llevaba la expectación, el interés y la curiosidad al rojo vivo, ya despertados por los informes que los galileos habían traído de Jerusalén, y por la fama general que se había esparcido acerca de Jesús. Ahora iban a poner a prueba si su paisano estaba a la altura de la ocasión y hacer en su propia ciudad lo que habían oído que Jesús había hecho en Capernaum. Para todo hombre ordinario, el retorno a Nazaret en circunstancias similares tenía que ser una prueba dura. Pero no para Cristo, que, olvidándose de modo completo de sí mismo, sólo tenía un objetivo en la vida: el hacer la voluntad de Aquel que le había enviado. Y, así, su porte y conducta aquel día en la Sinagoga es por sí mismo evidencia de que, aunque vivía en aquel tiempo, no pertenecía al mismo.

Haciéndonos cargo de la escena en ocasiones así, es posible notar el contraste. Como no podía haber una actitud de osadía no judía por parte de Jesús, tampoco habría la falsa humildad para declinar la oferta típica del rabinismo. Si, como parecen haber sido las circunstancias, Jesús comenzó la primera parte del servicio, y luego pronunció delante del «arca» las tres bendiciones que eran consideradas, en el sentido estricto, la oración *(Tephillah)*, podemos imaginar —aunque difícilmente comprender— la solemnidad reverente, que parecía dar un nuevo significado a cada una de las frases bien conocidas. Y en su boca todo ello tenía un nuevo significado. No podemos saber cuáles fueron las peticiones insertadas (si hubo alguna), aunque podemos imaginarnos lo que habría sido su espíritu. Y ahora, uno por uno, sacerdote, levita y, en sucesión, cinco israelitas, habían leído la Ley. No hay razón para perturbar la idea, casi tradicional, de que Jesús mismo leyó la porción final de los Profetas, o sea la llamada *Haphtarah*. Todo el relato da la impresión de que fue así. De modo similar, es muy probable que la *Haphtarah* para aquel día se hallaba en las profecías de Isaías (aunque no tengo certeza absoluta), y que ésta incluía el pasaje (Isaías 61:1, 2), citado por el Evangelista como leído por Jesús (Lucas 4:18, 19). Sabemos que los «rollos» en que estaba escrita la Ley eran distintos de los de los Profetas (Baba B. 13 *b*), y toda probabilidad indica que los Profetas, por lo menos los Mayores, estaban en un rollo separado. En este caso se nos dice de modo expreso que el ministro «le entregó el libro del profeta Isaías», no dudamos que para la *Haphtarah*,[2] y que, cuando desenrolló el volumen, «encontró» el texto a que hace mención el Evangelista.

2. Saco de esto la conclusión de que el libro del profeta Isaías le fue entregado por el ministro de la Sinagoga. Desde los días de Bengel ha habido una especie de

Cuando hubo desenrollado y sostenía el rollo, debió haber tenido al alcance de los ojos mucho más que el capítulo sesenta y uno de Isaías, y es casi seguro que los versículos citados por el Evangelista no formaban toda la *Haphtarah*. Según la regla tradicional (Massech. Soph. 12:7), la *Haphtarah* ordinaria consistía en no menos de veintiún versículos,[3] aunque si el pasaje tenía que ser «targumado» o seguía un sermón, el número podía ser reducido a siete, cinco o incluso tres versículos. Ahora bien, el pasaje citado por Lucas consistía realmente sólo en un versículo (Isaías 61:1), junto con una cláusula de Isaías 58:6,[4] y la primera cláusula de Isaías 61:2. Esto no podía haber formado toda la *Haphtarah*. Hay otras razones, además, contra esta suposición. Sin duda, Jesús leyó tanto la *Haphtarah* como pronunció el texto de su discurso en hebreo, y luego lo «targumó» o lo tradujo, mientras que Lucas, como puede esperarse, cita (con dos mínimas alteraciones)[5] de la traducción de la Septuaginta. Pero al investigar se ve que es omitida una cláusula de Isaías 61:1,[6] y que entre el fin de Isaías 61:1 y la cláusula del versículo 2, que es añadida, se inserta una cláusula de la Septuaginta, de Isaías 58:6.[7] Esto es difícil que se hubiera hecho al leer la *Haphtarah*. Pero si, como suponemos, los pasajes citados forman el texto introductorio del discurso de Cristo, una cita y combinación así, no sólo estaban de acuerdo con la costumbre judía, sino que formaban parte del modo predilecto de enseñanza —la *Charaz*—, o ensartar, como perlas, pasaje a pasaje, el uno ilustrando al otro.[8] En el caso presen-

---

idea tradicional de que si ésta era la *Haphtarah* para el día, el sermón de Cristo de Nazaret debió de haber tenido lugar el Día de la Expiación, para el cual, en el leccionario moderno, Isaías 58:6 forma parte de la *Haphtarah*. Hay, sin embargo, dos objeciones a este modo de ver: 1. Nuestro leccionario moderno de *Haphtarahs* no es el mismo del tiempo de Cristo. 2. Incluso en nuestro leccionario moderno, Isaías 61:1, 2 no forma parte de la *Haphtarah* ni para el Día de la Expiación, ni para ningún otro sábado o día festivo. En nuestro leccionario moderno, la *Haphtarah* para el Día de la Expiación es Isaías 57:14—58:14.

3. Esto simbólicamente: 7 × 3, puesto que cada uno de los siete lectores de la Ley tenía que leer por lo menos tres versículos.

4. «A poner en libertad a los oprimidos». Las palabras son tomadas del versículo —pero con una ligera alteración en el verbo— de la traducción de la Septuaginta de Isaías 58:6. La cláusula de Isaías 61:2 es: «A proclamar un año favorable del Señor».

5. «Predicar» en vez de «proclamar», en Isaías 61:2, y en la forma del verbo en la cláusula de Isaías 58:6. Además, la inserción de la cláusula «sanar a los quebrantados de corazón» es espuria.

6. Todos los mejores manuscritos omiten las palabras «A sanar a los quebrantados de corazón».

7. Ver, antes, nota 4.

8. Ver los comentarios sobre este punto en el capítulo precedente. Si entiendo bien el lenguaje algo oscuro de Surenhusius (Biblos Katallages, pp. 339-345), éste es también el modo de ver de este erudito escritor. Este método de cita escritural peculiarmente judío, mediante «ensartar juntos», es empleado por Pablo en Romanos 3:10-18.

te, la porción del rollo que Jesús había desenrollado puede haber mostrado, muy cerca el uno del otro, los dos pasajes que formaron el texto introductorio (el llamado *Pethichah*). Pero esto es relativamente de poco interés, puesto que tanto la omisión de una cláusula de Isaías 61:1, como la inserción de otra adaptada de Isaías 58:6, son evidentemente intencionales. Podría ser presunción el intentar presentar las razones que pueden haber influido al Salvador a hacer esto, y, con todo, algunas de ellas se le ocurrirán de modo espontáneo al lector reflexivo.

Fue, en realidad, «sabiduría divina» —«el Espíritu del Señor» sobre Él— que dirigió a Jesús en la elección de un texto así para su primer sermón mesiánico. Dio la nota clave de todo su ministerio de Galilea. La antigua Sinagoga consideraba Isaías 61:1, 2 como uno de los tres pasajes (los otros dos son Isaías 32:14, 15 y Lamentaciones 3:50) en que la mención del Espíritu Santo estaba relacionada con la promesa de la redención.[9] Siendo así, la aplicación que recibió el pasaje en el discurso de nuestro Señor fue peculiarmente apropiada. Porque las palabras en que Lucas informa de lo que siguió a la *Pethichah*, o texto introductorio, parecen más bien un sumario que la introducción o parte del discurso de Cristo. «Hoy se ha cumplido esta Escritura que acabáis de oír.» Un sumario que puede haberle servido de guía en toda la predicación. Por lo que se refiere a la forma, sería: presentar la enseñanza de la Santa Escritura, en cuanto sea posible resumirla, en una sola frase; por lo que se refiere a su sustancia, el enfoque sería: toda Escritura ha sido cumplida por un Cristo presente. Y esto en el Evangelio que Él aplica a los pobres, la liberación que anuncia a los cautivos, la sanidad que Él ofrece a aquellos a quienes ha cegado el pecado, y la libertad que trae a los que han sido oprimidos; y todo, ¡como el trompetazo del jubileo a Dios en este mundo de miseria, pecado y necesidad! Un año empezado así sería verdaderamente glorioso en las bendiciones que daría.

No hay una palabra en todo esto de lo que la expectación judía común habría relacionado con un anuncio de la redención mesiánica, o mejor aún, lo que habría acentuado; ni una sola palabra para levantar esperanzas carnales o halagar el orgullo judío. Verdaderamente era el discurso menos judío imaginable en un Mesías judío de aquellos días, para inaugurar su ministerio. Y, con todo, tal era el poder de estas «palabras de gracia», que los oyentes estaban pendientes de ellas. Los ojos de todos estaban fijos en Jesús, con avidez de hambriento. De momento lo olvidaron todo: quién era el que les hablaba, incluso lo extraño del mensaje, en un contraste tan inexpresable con toda la predicación de los rabinos o maestros que habían oído en aquella Sinagoga. En realidad, apenas podemos con-

9. Ver el Apéndice sobre pasajes mesiánicos.

cebir la impresión que las palabras de Cristo tienen que haber producido, cuando fueron despertadas en ellos promesas y cumplimientos, esperanzas y realidad mezcladas, y necesidades del corazón hasta entonces no realizadas, para ser ahora más que satisfechas. Era otra esfera, otra vida. Verdaderamente, la unción del Espíritu Santo estaba en el Predicador, de cuyos labios caían aquellas «palabras de gracia». Y si tal fue el anuncio del año de jubileo de Dios, ¡qué bendiciones tenía que llevar éste en su seno!

Una vez pronunciado el discurso, y después del silencio completo con que, según la costumbre judía, había sido escuchado,[10] se oyó un murmullo general, corriente en la Sinagoga oriental después del sermón. En un punto todos estaban de acuerdo: las palabras que habían procedido de su boca eran «palabras maravillosas de gracia». Y, con todo, el Predicador esperaba, con un anhelo profundo en su alma, alguna pregunta que le diera oportunidad para indicar la aplicación espiritual de lo que había dicho. Un anhelo de alma así de profundo es afín a la severidad, y pasa a serlo porque el que anhela es sincero con gran intensidad, en su convicción de la realidad de su mensaje. Así era con Jesús de Nazaret. Ellos estaban verdaderamente haciendo aplicación del sermón al Predicador, pero en una manera diferente de la que había señalado su discurso. No era el cumplimiento de la Escritura en Él, sino la circunstancia de que el que les hubiera hablado tales palabras fuera precisamente el hijo de José, el carpintero del pueblo, lo que les llamaba la atención. No ya, como suele entenderse, con un espíritu malévolo, sino del todo no espiritual, por lo que se refiere al efecto de las palabras de Cristo, uno y otro, acá y allá, expresaban cada uno su asombro al vecino.

Habían *oído*, y ahora esperaban *ver*. Pero ya se había llenado Jesús de santa indignación, aquel a quien sólo conocían como el hijo de José. El curso de las cosas; su misma admiración y expectativa; sus comentarios vulgares y no espirituales: todo ello era completamente contrario al carácter, la misión y las palabras de Jesús. No hay duda de que ellos esperaban aquí, en su propia ciudad, y más aún por serlo, que Él haría lo que habían oído que realizó en Capernaum. Era el dicho antiguo como el mundo, por más que fuera falso, aunque popular como muchos de estos dichos: «La caridad empieza en uno mismo»; o según el proverbio judío y su aplicación a las circunstancias especiales: «Médico, cúrate a ti mismo.»[11] Mientras que si hay algún sentido en la verdad y el principio; si había algún sentido y realidad en la misión de Cristo y en el discurso que

10. Ver el capítulo anterior. La regla universal era escuchar el sermón en silencio perfecto (Pes. 110 *a*; Moed K. *a*). Las preguntas y objeciones se hacían después.
11. El proverbio es realmente: «Médico, cura tu propia cojera» (Ber. R. 23, ed. Varsov., p. 45 *b*).

había pronunciado, la caridad no empieza en uno mismo; y el «Médico, cúrate a ti mismo» no es del Evangelio para los pobres, ni la predicación del jubileo de Dios, sino el del Diablo, cuyas obras Jesús había venido a destruir. ¿Cómo podía Él, en su santa indignación e ira, decirlo mejor que repitiendo una vez más, aunque ahora con una aplicación diferente, esta triste experiencia: «Ningún profeta es persona grata en su pueblo», que Él podía esperar que ya había sobrepasado (Juan 4:44); e indicar los dos ejemplos de ello en el Antiguo Testamento, cuyo nombre y autoridad estaba con más frecuencia en los labios de los judíos? «Los que recibieron los favores más marcados del ministerio de Elías y de Eliseo[12] no fueron los suyos propios», sino los que les dieron mejor acogida con fe: no Israel, sino los gentiles.

Cuando leemos el informe de las palabras de Jesús, podemos percibir sólo de modo distante el aspecto de ellas que provocó el furor de sus oyentes hasta lo sumo, y, con todo, lo comprendemos. El que Él hubiera dirigido de modo tan pleno la luz hacia los gentiles, y proyectado sombras tan grandes sobre ellos; el que «el hijo de José» hubiera adoptado esta posición hacia ellos; el que hiciera para ellos en su sermón una aplicación espiritual para la muerte, ya que ellos no querían hacerla para la vida; esto les hirió en lo más vivo. Fuera de la ciudad; no podían tolerar más su presencia, ni aun en el sábado santo. Le echaron fuera de la Sinagoga y le empujaron fuera de la ciudad; y así siguieron en dirección al borde escarpado de la colina sobre la que estaba edificada su ciudad, quizá el lado occidental, que hoy se señala como el sitio.[13] Su intención no confesada era la de despeñarle por el precipicio[14] que se yergue abruptamente unos cuarenta pies sobre el valle abajo.[15] Si es correcta la localización que indicamos, la carretera se bifurca aquí,[16] y podemos concebir que Jesús, que hasta este momento, en el silencio de su tristeza, había permitido que le empujaran físicamente sin protestar, aquí, de súbito, se volviera y, con su mirada majestuosa, des-

12. La afirmación de que el hambre en tiempo de Elías duró tres años y medio está en conformidad con la tradición general judía. Comp. Yalkut sobre 1.º Reyes 16, vol. ii, p. 32 *b*.

13. Ver Stanley, Sinaí y Palestina, p. 363. Pero, sin duda, no podía ser el lado sudoeste (Conder, Tent-Work, i., p. 140; y todos los escritores posteriores).

14. La provisión por la que podía ejecutarse la muerte inmediata, sin necesidad de proceso formal, era el caso de una blasfemia o profanación abierta (Sanh. 81 *b*), y no podía aplicarse en este caso. Probablemente, el propósito era que la multitud, apretujándole, le empujara, como de modo accidental, para que cayera por el precipicio.

15. El lugar está encima de la Iglesia Maronita.

16. Ver el plano de Nazaret en Bädeker: Palestina, p. 255. El camino a la izquierda sigue al oeste, el que va al norte de la ciudad, hacia Capernaum. Nuestra localización gana en probabilidad si la antigua Sinagoga se hallaba donde la coloca la tradición. En el presente está en manos de los Maronitas.

tello de su Ser divino, que una y otra vez había de obrar milagros de sumisión en aquellos que le rodeaban, les obligara a hacer alto, y retrocedieran para que le dejaran el paso libre en medio de ellos.[17] Así el Israel de antaño había pasado por entre las olas hendidas del mar, que la vara de Moisés, que obraba milagros, había convertido en un muro de seguridad. Sin embargo, aunque partió de allí en un acto de juicio, no por ello hemos de creer que Cristo ya no había de poner más los pies en su propio Nazaret.[18]

Echado de su propia ciudad, Jesús prosiguió su camino solitario hacia Capernaum.[19] Allí por lo menos había amigos fieles y discípulos creyentes que le recibieron con los brazos abiertos. Había también allí una multitud de almas que llenarían su red evangélica. Capernaum iba a ser su hogar en Galilea (Mateo 9:1). Aquí, los sábados predicaría en aquella Sinagoga que había construido el buen centurión (Lucas 7:5) y de la que Jairo era uno de los dirigentes (Marcos 5:22). Estos hombres, y los recuerdos relacionados con ellos, son un comentario suficiente sobre el efecto de su predicación, que demuestra que «su palabra era con poder». Era en Capernaum, también, donde estaba la casa del fiel oficial de la corte, que ahora creía, y a cuyo único hijo, Cristo había restaurado a la vida con sólo una palabra a distancia. Aquí también, o en las cercanías, estaba el hogar de sus discípulos primeros y más íntimos, los hermanos Simón y Andrés, y Jacobo y Juan, los hijos de Zebedeo.

Dado el carácter del relato, y todavía más por la llamada poste-

17. La circunstancia de que los nazarenos no confesaran el propósito de echarle por el precipicio, sino que intentaban disimuladamente empujarle, explica el que, cuando Él se volvió bruscamente hacia la derecha y pasó por entre la muchedumbre, ellos no le siguieron.

18. Muchos comentaristas, incluso ortodoxos, sostienen que esta historia es la misma referida en Mateo 13:54-58 y Marcos 6:1-6. Pero, por las razones que se dirán, aunque con algunas dudas, he llegado a la conclusión de que el relato de Lucas y los de Mateo y Marcos se refieren a sucesos distintos. 1. El relato de Lucas (que llamaremos A) se refiere al comienzo del ministerio de Cristo, mientras que los de Mateo y Marcos (que llamaremos B) están situados en un período posterior, y no parece probable que el Señor hubiera abandonado Nazaret despues de un solo rechazo. 2. En el relato A, Cristo está sin discípulos; en el B, acompañado de ellos. 3. En el relato A no se registran milagros —de hecho, sus palabras acerca de Elías y Eliseo excluyen toda idea de ellos—, mientras que en el relato B hay unos pocos, aunque no muchos. 4. En el relato A, Jesús es echado fuera de la ciudad inmediatamente después del sermón, mientras que el relato B implica que siguió durante un tiempo en Nazaret, asombrándose de su incredulidad. Si se objeta que es difícil que Jesús hubiera regresado a Nazaret después que habían intentado quitarle la vida, hemos de recordar que este propósito no había sido hecho explícito, y que su fama creciente, durante el período intermedio, tiene que haber hecho su retorno no sólo posible, sino aun aconsejable. Las coincidencias por lo que se refiere a la afirmación de nuestro Señor sobre el profeta, y la objeción de ellos de que era el hijo del carpintero, son del todo naturales, dadas las circunstancias.

19. Probablemente descansó en las cercanías de Nazaret y prosiguió al día siguiente su viaje, cuando hubo terminado el sábado.

rior de estos cuatro (Mateo 4:18, 22 y paralelos), parece que, después del retorno de Jesús desde Judea a Galilea, sus discípulos le habían dejado, probablemente en Caná, y regresaron a sus casas y sus tareas ordinarias. Todavía no habían sido llamados a seguirle y abandonarlo todo, no meramente al discipulado, sino ahora a la comunión y al apostolado. Cuando Jesús fue desde Caná a Nazaret, ellos regresaron a Capernaum. Ellos sabían que Él estaba cerca. Al poco se presentó Jesús; y ahora su ministerio fue realizado en su propia Capernaum y territorios circundantes.

Porque Capernaum no era el único lugar en que Él enseñaba. Más bien era el centro para, desde allí, hacer recorridos por el distrito, y para predicar en las Sinagogas (Mateo 4:13-17). El verano pasó en medio de este ministerio de «poder» quieto, principalmente a solas, y sin ayuda de sus discípulos. En realidad, fue un verano en la antigua tierra de Zabulón y Neftalí, en la Galilea de los gentiles, donde la luz gloriosa que se había levantado ahuyentó las tinieblas del largo invierno, y los que habían sido los primeros en ir a la cautividad a Asiria, fueron los primeros vueltos a la verdadera libertad de Israel, y esto por el Rey Mesías de Israel. Para el escritor del primer Evangelio, cuando, años después, miraba hacia atrás, a este período en que él había visto la luz por primera vez, que siguió brillando, que «amaneció a los que estaban asentados en la región de sombra y de muerte» (Mateo 4:16), tiene que haber sido un período de recuerdos especialmente placenteros. Con qué frecuencia, cuando se sentaba en la mesa de impuestos, tiene que haber visto pasar a Jesús; con qué frecuencia tiene que haber oído sus palabras, algunas, quizá, dirigidas a él, todo ello cayendo como buena semilla en el campo de su corazón y preparándole para que un día, gozosamente, obedeciera el llamamiento cuando llegó: «*¡Sígueme!*» Y no sólo para él, sino para muchos, iba a ser un período glorioso, un verano celestial en que creció la cosecha.

Había una tradición algo borrosa en la Sinagoga de que esta predicción (Isaías 9:2): «El pueblo que andaba en tinieblas ha visto una gran luz», se refería a la nueva luz con que Dios iluminaría los ojos de los que habían penetrado en los misterios de los conocimientos rabínicos, haciéndoles posible percibir lo referente al «atar y soltar», con referencia a lo que era «inmundo y limpio» (Tanch. sobre Génesis 6:9, ed. Varsov., p. 11 *b*).[20] Otros lo consideraban como una promesa a los primeros exiliados, que se cumpliría cuando llegara la gran libertad para ellos. A Leví-Mateo le pareció como si estas dos interpretaciones se hubieran cumplido en aquellos días del primer ministerio de Cristo en Galilea. Es más, las vio combinadas en una unidad más elevada, cuando a sus ojos, iluminados por la gran Luz, llegó un nuevo conocimiento de lo que estaba ata-

20. Ver *Mikraoth Gedoloth* sobre el pasaje.

do y suelto, lo que era inmundo y limpio, aunque de modo muy diferente de lo que el Judaísmo había declarado que eran; cuando, en aquel sol de oriente, la promesa de libertad al Israel desterrado durante tanto tiempo sería finalmente cumplida. Era, en realidad, más elevado y verdadero que aquella predicción de Isaías[21] en una historia en que todo era profético, cada cumplimiento parcial sólo el abrirse de un capullo, y cada uno simbólico de un nuevo despliegue, hasta que en la plenitud de los tiempos llegara la gran Realidad hacia la que señalaba todo lo que había de profético en la historia y predicciones de Israel. Y así, cuando, ya avanzado en años, Leví-Mateo miró hacia la distante Galilea, el resplandor del sol poniente le pareció que de nuevo reposaba sobre el lago, haciendo del mismo una lámina de oro. Iluminó aquella ciudad, aquellas playas, aquella oficina de impuestos; se extendió hacia lo lejos, a las colinas, a través del Jordán. Verdaderamente, y en el único sentido de las palabras, se había cumplido la promesa: «A los que moraban en tierra de sombra de muerte les ha comenzado a brillar la luz» (Mateo 4:16; Isaías 9:2).

21. Las palabras «Para que se cumpliera lo que fue dicho por Isaías» no tienen el significado de que esto fue su propósito primario y literal. Representan una manera de cita frecuente entre los escritores judíos, indicando un cumplimiento *real* en el espíritu, aunque no siempre la letra, de una profecía. Sobre este tema ver también Surenhusius, u.s., p. 218, en su admirable exposición de la fórmula judía לקיים מה שנאמר («para que se cumpliera lo que fue dicho»), u.s., pp. 2-4.

XII

En la fiesta «desconocida» en Jerusalén y junto al estanque de Betesda

Juan 5

Habían llegado los días más cortos del otoño[1] y el campo estaba esplendoroso en su abundante fruto y hermosura, cuando Jesús fue desde Galilea a Jerusalén para asistir a una fiesta que, por falta de evidencia precisa, tenemos que llamar «desconocida». Sin embargo, parece bastante claro que era, o bien la «Fiesta de la ofrenda de la leña», el 15 de Abh (en agosto), cuando entre demostraciones de algazara la gente de todo el país traía la leña requerida para el servicio del altar, o bien la «Fiesta de las trompetas», el 1.º de Tishri (a mediados de septiembre), que marcaba el comienzo del nuevo año civil.[2] El viaje de Cristo a esta fiesta y sus resultados no son mencionados en los Evangelios sinópticos, porque este ministerio realizado en Judea, que constituía el hilo, podríamos decir, en el que Juan ensarta su relato de lo que el Verbo había dicho, se hallaba en gran medida fuera del punto de vista histórico de ellos. Además, este suceso y otros similares pertenecen realmente a la gran manifestación por parte de Cristo de sí mismo, con el correspon-

1. Tanto Godet como el profesor Westcott (el último de modo más pleno) han indicado la distinción entre *μετὰ ταῦτα* (literalmente: «después de estas cosas», como en Juan 5:1) y *μετὰ τοῦτο*. Lo primero no indica una sucesión inmediata en el tiempo.
2. Para una discusión plena de esta cuestión ver el vol. ii, Apéndice XV; para la «Fiesta de la leña», «El Templo y sus servicios», etc., pp. 295, 296.

diente incremento en la oposición que siguió a ella, y que el cuarto Evangelio tiene por objeto mostrar de modo principal; pero no dio lugar a resultados permanentes y, así, queda fuera del objetivo de la narración más popular y pragmática que los otros Evangelios tienen a la vista.

Puede haber habido, sin embargo, en este caso otras razones para mantener el silencio. Ya se ha indicado que durante el verano del ministerio primero de Cristo en Galilea, cuando Capernaum era su centro de acción, los discípulos habían regresado a sus casas y ocupaciones, y que Jesús iba de un lado a otro principalmente solo, sin séquito. Esto explica la circunstancia de una segunda llamada a sus seguidores más íntimos y decididos. Está en conformidad también con el desarrollo gradual de la actividad de Cristo, que comenzó con el carácter más particular de la enseñanza del nuevo Predicador de Justicia en los pueblos, junto al lago, o en las Sinagogas, extendiéndose luego al gran público, ante el cual aparece finalmente, rodeado de sus discípulos y secundado por el servicio solícito de aquellos a quienes había dado sanidad del cuerpo o del alma, y seguido por una multitud que se agolpaba a su alrededor, esperando enseñanza y ayuda.

Esta actividad de carácter más público comenzó con el retorno de Jesús de la «fiesta desconocida» de Jerusalén. Allí, por primera vez, y como respuesta al reto de las autoridades judías, había presentado sus pretensiones mesiánicas en toda su plenitud. Y allí, también, por primera vez había encontrado aquella persecución activa, hasta la muerte, de la cual el Gólgota iba a ser el resultado lógico. Esta fiesta, pues, fue una ocasión de decisión crucial. En consecuencia, y como implicaba la separación de un antiguo estado de cosas y el comienzo de otro nuevo, fue seguida inmediatamente por el llamamiento a sus discípulos a un nuevo apostolado. Desde este punto de vista podemos entender mejor la brevedad de las noticias que tenemos de su primer ministerio en Galilea, y que, después del regreso de Cristo de esta fiesta, su enseñanza se hiciera más plena, y el despliegue de su poder milagroso más constante y público.

Parece también congruente, en conformidad con los grandes pasos decisivos de Aquel cuyas pisadas seguían los discípulos, una vez Él las había marcado prácticamente con su sangre, que subiera a aquella fiesta por su cuenta, sin la compañía de ellos. Algunos han llegado a la conclusión de que esto fue así por el hecho de que el relato de la curación del inválido sea tan judaico en sus pormenores que parece haberlo recogido Juan de algún judío en Jerusalén (Wetstein).[3] Otros (entre ellos Gess y Godet) han llegado a la misma

3. El lector no tendrá dificultad en hallar muchos puntos en Juan 5 totalmente irreconciliables con la teoría de un Evangelio efesio del segundo siglo. Por falta de espacio nos abstenemos de indicarlos.

conclusión a partir de la escasez de detalles sobre el suceso. Pero parece implicado en el relato mismo, y la marcada y excepcional ausencia de toda referencia a los discípulos señala en la misma dirección, que los discípulos no estaban entonces con el Maestro.

Pero si Jesús estaba solo y sin los discípulos en la fiesta, aparece la cuestión del origen del informe de lo que dijo Él en respuesta al reto de los judíos. Aquí, la respuesta natural es que el Maestro mismo pudo haber comunicado a sus discípulos, en algún período de su vida juntos, después, o bien al discípulo más cercano a Él —quizá en su última estancia en Jerusalén—, los detalles de lo que había sucedido en la primera ocasión en que las autoridades judías habían procurado extinguir en su propia sangre sus pretensiones mesiánicas. Si Jesús les hizo esta comunicación cuando estaba a punto de ser ofrecido, se explicaría también lo que de otro modo aparecería como una dificultad: la misma forma desarrollada de expresión en que se presentan su relación con el Padre y su propio Oficio y Poder. Podemos entender en qué forma, desde el mismo principio, todo esto tiene que haber sido puesto delante de los maestros de Israel. Mas, en vista del desarrollo orgánico de la enseñanza de Cristo, es difícil esperar que fuera expresado en términos tan plenos, hasta cerca del final de su ministerio.[4]

Pero nos estamos adelantando. El relato nos transporta al instante a lo que, en aquel tiempo, parece haber sido una localidad bien conocida en Jerusalén, por más que hayan fallado todos los esfuerzos por identificarla o incluso de explicar su nombre: *Betesda*. Todo lo que sabemos es que se trataba de un estanque junto al mercado de las ovejas, con cinco pórticos, al parecer cerca de la Puerta de las Ovejas (Nehemías 3:1, 32; 12:39). La entrada, probablemente, se abría al barrio del norte, que estaba lleno de mercados, bazares y tiendas, al este de la carretera que conducía hacia el monte de los Olivos y Betania, hasta Jericó.[5] En este caso, con toda probabilidad, podría tratarse de un estanque algo hacia el norte del llamado *Birket Israîl*. Al presente está lleno de cascotes y desechos, pero en el tiempo de las Cruzadas parece que tenía el nombre de Estanque de las Ovejas, y se creyó que podían señalarse los restos de los cinco pórticos. Como sea, llevaba en «hebreo» —o mejor dicho, en arameo— el nombre de *Bethesda*. Sin duda, este nombre era su designación, aunque las explicaciones comunes: *Beth Chisda* (según algunos modernos escritores y Watkins), «Casa de Misericordia» (?); *Beth Istebha* (אִסְטְוָא, Delitzsch), «Casa de los Pórticos», y *Beth Zeytha*

4. Incluso Strauss admite que el discurso no contiene nada que no pudiera haber sido dicho por Cristo. Su objeción a la autenticidad del mismo, a base de las analogías con ciertas porciones del cuarto Evangelio y de las Epístolas de Juan, es un caso curioso de argumentación crítica (Leben Jesu, i., p. 646).

5. Ver especialmente Riehm: Handwörterb., *ad voc.*

(Westcott), «Casa del Olivo», parecen todas insatisfactorias. Es más probable que se trate de *Beth Asutha* (Wünsche) o *Beth Asyatha* («Casa de Curación»). Pero como esta derivación ofrece algunas dificultades lingüísticas, sugerimos que la segunda parte del nombre (Beth-*Esda*) sea realmente una palabra griega arameizada. He aquí dos derivaciones diferentes posibles. La palabra raíz de *Esda* puede, o bien expresar «ponerse bien» (Beth *ἰᾶσθαι*), o algo semejante al rabínico *Zit* (זיט=ζῆθι).[6] En este caso, la designación estaría de acuerdo con la forma antigua del nombre *Bethzatha*. O bien, el nombre Betesda podría combinar, en conformidad con la práctica rabínica bastante común, la palabra hebrea *Beth* con alguna forma aramizada de la palabra griega *ζέω*, «bullir» o «burbujear» (sust., *ζέσις*), en cuyo caso significaría «la Casa del Burbujeo» (se entiende de agua). Cualquiera de estas tres derivaciones sugeridas, no sólo daría una designación apropiada al estanque, sino que explicaría por qué Juan, en contra de su costumbre, no da el nombre griego equivalente al término hebreo.

Todo esto, no obstante, es de importancia secundaria comparado con los hechos maravillosos del relato en sí. En los cinco pórticos que rodeaban este estanque estaban echados «multitud de enfermos, ciegos, cojos y paralíticos», que esperaban ansiosos una cura milagrosa. Podemos imaginar fácilmente la escena. Las supersticiones populares,[7] que daban lugar a lo que consideraríamos exhibiciones peculiarmente penosas de miseria humana de cuerpo y alma, están estrictamente en conformidad con los tiempos y el pueblo. Incluso ahora los viajeros describen aglomeraciones de pobres inválidos, en sus camillas miserables o en esteras, alrededor de los manantiales de aguas minerales cerca de Tiberias, los cuales llenan el aire con sus lamentos, según la costumbre oriental. En el caso presente habría más motivo para esto que en un manantial de aguas minerales corriente. Porque existía la idea popular de que un ángel descendía en el estanque y agitaba el agua, haciéndola burbujear, y que el primero que entraba en el estanque, después del movimiento del agua, quedaba sano de cualquier enfermedad que tuviese. Así que sólo una persona podía beneficiarse, y podemos imaginar los lamentos de los «muchos» que quedaban decepcionados en sus esperanzas. Este burbujear del agua no era debido, naturalmente, a causas sobrenaturales, sino físicas. Las fuentes intermitentes de este tipo no son raras, y hasta el día de hoy presenta este fenómeno la llamada «Fuente de la Virgen» en Jerusalén. No hay que decir que el relato del Evangelio no adscribe esta «agitación de las

6. Que se decía cuando una persona estornudaba, como ahora «¡Salud!», o bien «¡Jesús!»
7. En realidad, la creencia en «fuentes sagradas» parece haber sido muy común en los tiempos antiguos. Por las inscripciones cuneiformes parece que habían existido incluso entre los antiguos babilonios.

aguas» a una causa angélica, ni corrobora la creencia de que sólo el primero que entraba después podía ser curado. Esto era evidentemente lo que creía el inválido, como el resto de la multitud (Juan 5:7).

En otra parte de este libro explicamos en detalle (ver Apéndice sobre «Ángeles») en qué forma la creencia judía de aquel tiempo adscribía esta actividad a los ángeles, y cómo localizaba (por así decirlo) ángeles especiales en manantiales y ríos; y asimismo veremos cuáles eran las nociones populares sobre las curas milagrosas. No obstante, si la creencia acerca de Betesda apareció meramente por las ideas erróneas acerca de la causa de este burbujear del agua, surge de modo natural la pregunta de si habían ocurrido realmente ocasiones como las descritas, y si no, cómo podía haber continuado la superstición. El que curaciones así podían haber ocurrido en algunas circunstancias, nadie puede atreverse a negarlo después de haber leído los relatos de peregrinajes a lugares de curas milagrosas, o que considera la influencia de una expectativa firme en la imaginación, especialmente en casos de enfermedades que tienen su origen en el sistema nervioso. Este modo de ver la cosa está confirmado, y la Escritura queda vindicada más todavía de la más leve apariencia de apoyar esta superstición popular al usar el artículo en la expresión «una multitud de inválidos o enfermos» (πλῆθος τῶν ἀσθενούντων), que marca la invalidez como usada en sentido genérico, mientras que las enfermedades especiales, después enumeradas sin el artículo, son puestas bajo el nombre, como ejemplo de los que eran inválidos o estaban enfermos en aquella forma.

Un uso así del término griego, de forma que no se aplique a una enfermedad específica, queda justificado por una referencia a Mateo 8:17 y Marcos 6:56, y por el uso que hace de él el médico Lucas. Naturalmente, no quiere indicarse que las dolencias a las que se da esta designación tengan todas ellas su origen en el sistema nervioso; pero consideramos que si el término «inválido» era de uso general, del cual las enfermedades mencionadas en el versículo 3 eran formas específicas —en otras palabras, que si era una «invalidez» de la cual éstas eran las diversas manifestaciones—, puede indicar que todas ellas, en lo que se refiere a su alivio, tenían un origen común, y éste, tal como sugerimos, era el sistema nervioso.[8]

Con toda reverencia, podemos, hasta cierto punto, comprender qué sentimientos tienen que haber agitado el corazón de Jesús a la vista de toda esta «gran multitud» que estaba sufriendo y esperando. ¿Por qué fue, en realidad, a aquellos pórticos, puesto que Él no tenía ninguna enfermedad de que curarse, ni le había llegado nin-

8. Otro término para «enfermo» en el Nuevo Testamento es ἄρρωστος (Mateo 14:14; Marcos 6:5, 13; 16:18) (comp. Ecclesiásticus, vii. 35). Éste corresponde al hebreo חֹלֶה, Malaquías 1:8. En 1.ª Corintios 9:30 las dos palabras son usadas juntas.

guna petición de ayuda de parte de los que estaban buscando alivio por otros medios? Sin duda alguna, no fue por curiosidad. Pero tal como uno anhela escapar del ambiente sofocante de una escena de pompa mundana, con su oropel y su vanidad, e ir a un lugar donde respirar aire fresco, del mismo modo nuestro Señor puede haber anhelado pasar de la vanidad y oropel de los que tenían el mando en el Templo, o que ocupaban la cátedra de Moisés en las Academias, a lo que era la atmósfera de su Vida en la tierra, su obra real entre la multitud ignorante y que sufre, que, en su aflicción, clamaba lastimosamente pidiendo ayuda donde, erróneamente, les habían convencido que la había.

Y así, aquí, podemos también percibir la conexión profunda e interna entre el milagro de curación por Cristo del «paralítico» y la alocución, mezcla de tristeza y severidad (Juan 5:17-47), con que después Jesús presentó ante los maestros de Israel la verdad fundamental en todas las cosas. Sólo tenemos que invertir el orden y sucesión formal de este discurso para obtener una visión profunda en lo que impulsó a Jesús a ir a Betesda y realizar con su poder este milagro de curación.[9] Él había ido al Templo a la fiesta; por necesidad tenía que haberse puesto en contacto en el Templo con los grandes personajes de Israel. ¡Qué atmósfera tan ahogadora de pompa y vaciedad! ¿Qué tenía Él en común con los que «reciben gloria los unos de los otros, y no buscan la gloria que viene del Dios único»? (v. 44). ¿Cómo era posible que estos hombres creyeran? El primer sentido y el objeto de su vida y de su obra eran tan diferentes de los objetivos y percepciones de ellos como eran las respectivas fuentes de su ser interior. Ellos se adherían y apelaban a Moisés, del cual decían que eran los sucesores (vv. 45-47). ¡Que fueran, pues, a Moisés! Su afanoso escudriñar y cribar la Ley en la esperanza de que, con un análisis sutil de cada una de sus letras y partículas, y por medio de inferencias sacadas de ella, y trazando una valla prohibitiva a su alrededor, serían posesores de la vida eterna (v. 39), ¿de qué les aprovechaba? Totalmente engañados y alejados de la verdad, en sus intentos elaborados de mostrar más ingenio que sus rivales, en tanto que rechazaban al Mesías enviado por Dios, acabarían siendo víctimas de un burdo impostor mesiánico (vv. 40-44). E incluso al presente, ¿en qué se basaban? Sólo en la letra, ¡lo exterior! Todas las lecciones de su milagrosa historia pasada se habían perdido por completo para ellos. ¿Qué había habido que fuera meramente externo en sus milagros y revelaciones? (v. 37). Había sido el testigo del Padre; pero éste era precisamente el elemento que, debido a que sólo manejaban su forma externa, ellos no habían percibido. Es más, no sólo no habían oído la voz del Padre, sino que tampoco habían oído la voz de los Profetas, una voz que

9. Esta inversión lógica parece necesaria al pasar de lo objetivo a lo subjetivo.

podrían haber oído incluso en Juan el Bautista. La oyeron, pero no la percibieron, del mismo modo que tampoco se daban cuenta, en forma progresiva, de las palabras y hechos de Cristo, y del Padre y su testimonio. Y, así, todo se apresuraba a la incredulidad final, la pérdida irreparable, y una condenación que ellos mismos se infligían (vv. 30-38). Todo era por completo equivocado; y, ¡ay!, una perversión total y culpable, en su juego complicado con las cosas más sagradas, mientras que a su alrededor había hombres que sufrían y perecían, extendiendo sus manos secas y paralizadas en el vacío, y cuyos gemidos y lamentos inútiles caían en un silencio eterno.

En tanto que ellos discutían y perfilaban lo que constituía trabajo en el día de sábado, qué cosas infringían su reposo sagrado, o lo que constituía una carga, las multitudes que trabajaban y llevaban cargas pesadas eran abandonadas a que perecieran en su ignorancia. ¡Éste era el sábado, y el Dios del sábado del fariseísmo; éste era el reposo, la iluminación, la esperanza para los que trabajaban y estaban fatigados, que anhelan hallar el verdadero reposo sabático pero no sabían dónde! Es más, si el Cristo no hubiera sido el extremo opuesto de todo lo que buscaba este fariseísmo, no habría sido el sol de oriente del sábado eterno. Pero el Dios que había obrado siempre en amor, cuyo reposo daba reposo, cuyo sábado quitaba las cargas, éste era su Padre. Él le conocía; había visto su obra; estaba en comunión de amor, de obra, de poder con Él. Él había venido a librar de todo yugo, a dar vida, a ser vida: porque Él era la vida; vida en su sentido más pleno. Porque el contacto con Él, en la forma que sea, da vida; a los enfermos, salud; a los muertos espiritualmente, la vida del alma; a los muertos en sus tumbas, la vida de resurrección. Y todo esto era el significado de la Sagrada Escritura cuando señalaba hacia adelante, al Ungido del Señor; y todo esto no era meramente su propia voluntad, sino la del Padre, la misión que Él le había dado, o la obra que Él le había enviado a que hiciera (vv. 19-32).

Tradúzcase esto en hechos, como lo han sido todas sus enseñanzas, lo son y lo serán, y tenemos la cura milagrosa del paralítico, con todas las circunstancias adyacentes. O al revés, tradúzcase esta obra, con sus circunstancias adyacentes, a palabras, y tenemos el discurso de nuestro Señor. Además, todo esto es fundamental para la comprensión más elevada de la historia de nuestro Señor. Y, por tanto, entendemos que, muchos años después, el discípulo amado incluyera en su Evangelio este milagro, cuando en plena madurez de su discernimiento espiritual escogió, de entre las «muchas señales» que Jesús había obrado, para dar testimonio de ellas (Juan 20:30) sólo cinco como típicas, como los cinco pórticos del gran Betesda de su ayuda al impotente, o como las cinco divisiones en las que estaba ordenado el Salterio de Alabanza. Cuando mira hacia

atrás desde la altura en que se halla al final de su jornada, en su ocaso purpúreo, dorado y glorioso, y contempla las múltiples escenas que ha vivido, ésta se destaca ante su vista como la que puede mostrarnos que «Jesús era el Cristo, el Hijo de Dios, para que creyendo podamos tener vida en su nombre» (Juan 20:31).

Y, así, comprendiendo, por lo que Él dijo después a los judíos, lo que pensaba y sentía cuando fue allí, estamos mejor preparados para seguir a Cristo a Betesda. En su mente tienen que haber estado presentes simultáneamente dos escenas. Por un lado, una multitud cuyos sufrimientos y falsas expectativas se elevaban como el gemido de un hambriento; y, por otro lado, el Templo próximo, con sus sacerdotes y maestros, que, en su afán de encumbramiento y su juego de externalismos religiosos, ni entendían, ni escuchaban, ni les importaban nada estos gemidos. Si existía un Israel, Príncipe con Dios, y había un Dios del Pacto, esto no podía ser, no debía ser; y Cristo va a Betesda como el Mesías de Israel, la verdad y la vida. Había un sufrimiento doble allí, y era difícil saber cuál de los dos le había de afectar más: el del cuerpo, o la buena fe equivocada en su dirección, que miraba con confianza al cielo en espera de alivio, si bien dentro de unos límites tan estrechos como la casualidad o la suerte de ser empujado primero en las aguas agitadas por el ángel. Pero ésta era precisamente la imagen de su pueblo en su miseria, y en sus ideas encogidas de Dios y de las condiciones de su bendición. Y ahora había llegado por fin el Mesías de Israel. ¿Qué podemos esperar que haga? Sin duda no iba a predicar doctrinas controvertibles de reforma, sino que iba a «hacer», y al hacer, también hablar. Y, así, en esto el relato del Evangelio se demuestra también genuino al decirnos lo que hizo, lo que sólo podría ser veradero en un Mesías, el Hijo de Dios. Es realmente imposible pensar en la Deidad encarnada —y esto es, recordemos, el postulado fundamental de los Evangelios—, puesta en contacto con la miseria, la enfermedad y la muerte, sin que las elimine. Era absolutamente necesario que, si Él era el Hijo de Dios, el Salvador del mundo, saliera poder de Él siempre, en todas partes y para todos. Y, así, los milagros, como equivocadamente llamamos al resultado del contacto de Dios con el hombre, del Emanuel (Dios con nosotros), no son sólo la escalera áurea que nos lleva «al Milagro», Dios manifestado en la carne, sino los peldaños por los que Él desciende desde su altura a nuestra bajeza y humildad.

Las aguas no habían sido «agitadas» todavía cuando Él se presentó entre la multitud de pacientes y los amigos que estaban con ellos. Fue en estos momentos de intensa expectativa, cuando los ojos de todos estaban clavados en el estanque, que los del Salvador buscaron a la criatura más desgraciada entre ellos. En él, como un caso tipo, ejemplar, podía Jesús enseñar y hacer mejor aquello para lo que había venido. Este paralítico, que venía sufriendo desde ha-

cía treinta y ocho años, sin amigo o compañero (v. 7) entre aquellos a quienes la desgracia hacía intensamente egoístas —y esto es también el resultado verdadero del pecado (v. 14), y no meramente en el sentido que los judíos le daban (comp. Juan 9:3)—, este paralítico parecía ahora el objeto más apropiado para su poder y su gracia. Porque queda claramente destacada en esta historia la completa espontaneidad de la ayuda de nuestro Salvador. Es inútil hablar aquí, sea de la fe o de la receptividad por parte del hombre. La esencia de todo ello consiste en la ausencia total de las dos; en que Cristo levanta a muertos, por así decirlo, y que llama lo que no es, como si fuera algo. Esto, que es la idea fundamental referente a su misión y poder como Cristo, se manifiesta claramente como el fondo histórico del subsiguiente discurso explicatorio de Cristo. El «¿Quieres quedar sano?» con que Jesús llama la atención del tullido para que la ponga en Él, era sólo para probar y dar evidencia de su miseria. Y luego vino la palabra de poder, o más bien, el poder irrumpió con la palabra, dejándole sano por completo. ¡Fuera de este estanque!, en el que no hay curación; ¡fuera!, porque el Hijo de Dios había llegado a él con la efusión de su poder y compasión y el paralítico quedó sanado. ¡Fuera con su cama!; y no digamos, a pesar de que era el sábado santo, sino precisamente porque era el sábado de santo reposo y santo deleite.

En el ambiente de preocupación circundante, ningún oído, excepto el del paralítico, había oído lo que el Salvador había dicho. Las aguas no habían sido agitadas, y la curación se había realizado de modo invisible. Antes que el paralítico curado, que apenas se daba cuenta de lo que había pasado, hubiera tenido tiempo de recoger la camilla para seguirle, Jesús había desaparecido (v. 13). En aquella multitud, en que cada uno pensaba sólo en sus propias penas y necesidades, Jesús había llegado y partido sin ser observado. Pero ahora todos ellos habían visto este milagro de curación, y se daban cuenta de que este paralítico, el más desgraciado de todos ellos, estaba sanado sin que hubiera habido agitación del agua y él se hubiera echado a ella primero. Así que ¡había realmente ayuda en Israel, y ayuda que no se limitaba a estos medios externos! ¿Cómo podía Cristo haber enseñado a la multitud, es más, a todo Jerusalén y al pueblo judío, todo esto, así como mostrarles quién era, sino por medio de lo que hizo? Aquí, pues, nos damos cuenta de otro aspecto de los milagros, tan necesario para aquellos que, cansados de las pugnas rabínicas, sólo podían, en su estado de parálisis, aprender, por medio de lo que hacía, aquello que decía.

No lo sabemos, pero nos cuesta creer que aquel día ningún enfermo entrara en las aguas burbujeantes de Betesda en busca de curación, y quizá ya no más a partir de entonces. ¿No le preguntarían al paralítico sanado quién era aquel que con su palabra le había sanado? Pero él no sabía quién era. Él había entrado en el aire libre

de Dios, había sido hecho un hombre nuevo. Dentro de él había un verdadero sábado, lo mismo que a su alrededor, pero él no pensaba en el día, sólo en el reposo y el alivio que había recibido en aquel día. Era el día de sábado y él llevaba encima su camilla. Si acaso recordaba que era el sábado, en el cual no era lícito llevar una carga, él no se daba cuenta de que fuera una carga, o de que él llevara carga alguna; pero sí sabía muy bien que Aquel que le había sanado le había mandado que tomara su camilla y que se fuera. Estas instrucciones se hallaban encerradas en la misma palabra «Levántate» con que había venido su curación. Esto le bastaba. Y en esto se halla el comienzo y raíz de su curación interior. Ésta era confianza simple, obediencia sin preguntar nada a un Salvador desconocido, invisible, pero real. Porque Él le había creído,[10] y por tanto había confiado en Él, que estaba obrando bien; y, así, confiando sin hacer pregunta alguna, obedeció.

Los judíos le vieron cuando llevaba la «carga» desde Betesda a su casa. Las cargas que a ellos les preocupaban eran las del tipo que llevaba el que antes era paralítico. Aunque la ley de observancia del sábado se hizo más estricta en el desarrollo ulterior rabínico, en que ni aun habría sido permitido llevar a un enfermo al agua de Betesda, a menos que hubiera habido peligro para su vida en aquel momento,[11] con todo, evidentemente, el llevar la camilla propia era una infracción de la ley sabática, tal como lo interpretaba el tradicionalismo. Lo más característico es que vieran esta infracción externa y nada más; por lo que era a la persona que lo había ordenado a quien querían conocer, y nada más, no a quien había curado al paralítico. No obstante y ser esto del todo natural, quizá no es muy diferente de lo que todavía presenciamos entre nosotros mismos.

Después de esto, no tardaron mucho en encontrarse en el Templo el que antes era paralítico y el que le había curado. Lo que ahora le dijo Jesús completó su curación interna. Sobre la base de lo que le había curado la parálisis, ahora fue hecho sano de modo integral. Tal como había confiado y obedecido a Jesús en su curación externa, ahora confía y obedece en la interna y moral. Aquí vemos también este mirar lo interno a través de lo externo, que es tan característico del discurso que hizo Jesús después, es más, de todos sus discursos y de sus hechos. El paralítico curado ahora sabía a quién debía fe, gratitud y la confianza de la obediencia; y las con-

10. En conexión con esto ver el v. 24, en que la expresión «cree al que me envió» (no «cree en el que me envió») queda bien destacada. La una implica dar crédito (creer en), mientras que la otra destaca la confianza resultante (comp. Juan 6:29, 30; 8:30, 31; 1.ª Juan 5:10).

11. Todo el tema de la Ley del sábado será discutido de modo especial en un capítulo posterior. Ver también el Apéndice XVII, sobre «La Ley del Sábado» según la Mishnah y el Talmud.

secuencias de este conocimiento tienen que haber sido incalculables. Harían de él un discípulo en el sentido más verdadero de la palabra. Y ésta era la única lección adicional que él, como cada uno de nosotros, tenía que aprender de modo individual y personal: que el hombre curado por Cristo se halla en una posición completamente diferente, con respecto a lo que es recto moralmente, de la suya anterior; no sólo antes de su curación, sino incluso antes de sentirse enfermo; de modo que, si volviera al pecado, o mejor aún, como implica el original, «continuara pecando, le sucedería una cosa peor».

Me parece a mí una pregunta innecesaria el tratar de averiguar por qué el paralítico curado les dijo a los judíos que era Jesús el que le había sanado. Creo que es algo muy natural que lo hiciera. Más bien preguntaría: ¿Cómo sabía que aquel que le había hablado era Jesús? ¿Fue por los rabinos presentes que observaban el hecho con ojo avizor, o por la contradicción de pecadores? De una cosa estamos seguros: que fue mucho mejor que Jesús se retirara silenciosamente de los pórticos de Betesda, para dar a conocer en el Templo quién era el que había hecho este milagro. Así Él podría predicar la lección del mismo a aquellos que habían estado en Betesda y a todo el pueblo judío.

Y, con todo, todavía faltaba algo. Él tenía que expresar, en palabras francas y claras, cuál era el sentido interno de este milagro. Como en tantas otras ocasiones, fue el odio acerbo de sus perseguidores que le dio la oportunidad. La primera vivencia de su misión y carácter mesiánico había surgido en aquel Templo, cuando Él comprendió que era la casa de su Padre, y que su vida tenía que consistir en ocuparse de sus asuntos. Nuevamente estos pensamientos acerca de su Padre se habían avivado dentro de Él en aquel Templo, cuando, con ocasión de su primera aparición pública mesiánica, había procurado purificarlo para hacer de él una casa de oración. Y ahora, una vez más en esta casa, fue este estado de consciencia, presente en Él, de Dios como su Padre, y del objetivo de su vida como los asuntos de su Padre, lo que le proporcionó la respuesta a las airadas invectivas de los fariseos por su infracción de la Ley del Sábado. El sábado del Padre era el suyo; el Padre había venido trabajando hasta aquí, y Él también trabajaba; el trabajo del Padre y el suyo eran lo mismo; Él era el Hijo del Padre (v. 17). Y en esto Jesús les enseñó lo que los judíos no entendieron nunca, el verdadero significado de la Ley del Sábado, al poner énfasis en lo que era el pensamiento fundamental del sábado: «Por tanto, el Señor bendijo el día de reposo (sábado) y lo santificó»; no el reposo de la inactividad, sino de la bendición y la santificación.

Una vez más los judíos no atendieron a todo el significado de lo que Él les decía, sino sólo a este punto: que Él pretendía ser igual a Dios; esto era lo que les interesaba retener. A mi modo de ver, el discurso que empieza con el versículo 19 no es una continuación de

lo que había empezado en el versículo 17, sino que fue pronunciado en otra ocasión, probablemente próxima. Con lo que dijo sobre el trabajo del Padre hasta entonces, y del suyo propio, Jesús había hecho callar a la multitud, que tiene que haberse dado cuenta de que el reposo de Dios era verdaderamente el de hacer bien, no el de estar inactivo. Pero con ello puso en marcha otra cuestión, la de su igualdad con Dios, y esto los maestros de Israel se lo echaron en cara. Era a ellos que Jesús había dirigido este discurso que, podríamos decir, predicaba su milagro en el estanque de Betesda. No podemos entrar más adelante en sus detalles. Algunos de los razonamientos del discurso proceden de posiciones fundamentales que sostenían en común tanto los sanedristas como Cristo. Otros podemos suponer que eran respuestas a objeciones que no son mencionadas. Esto puede explicar también las transiciones bruscas que se notan en algunos puntos.

Pero lo que más nos impresiona es la grandeza majestuosa de la consciencia que Cristo tiene de sí mismo en presencia de sus enemigos, y a pesar de ello el tono de tristeza compasiva que satura su discurso. El momento en que los juzgaría con su silencio no había llegado todavía. Y, de momento, la majestad de su comportamiento los dejó sobrecogidos, tal como los atemorizó hasta el fin, y Cristo se alejó de ellos sin que le hubieran causado daño alguno. Y así terminó aquel día en Jerusalén. Y esto es todo lo que nos es necesario saber de su estancia en Jerusalén en una fiesta cuyo nombre desconocemos. Con este apartamiento suyo interno y con la formación de grupos hostiles termina la primera fase del ministerio de Cristo y empieza la segunda.

XIII

Junto al mar de Galilea. La llamada final a los primeros discípulos, y la pesca milagrosa

Mateo 4:18-22; Marcos 1:16-20; Lucas 5:1-11

Una vez más nos hallamos lejos de la sofocante atmósfera espiritual de la gran ciudad, junto al glorioso lago de Galilea. Estos galileos, impulsivos, sinceros, sencillos y honrados, eran hombres muy distintos del enjambre de rabinos sofistas, de corazón endurecido y ambicioso, con cuya primera persecución activa se había encontrado Jesús, y a los que de momento había dejado sobrecogidos con la majestad de su porte y conducta. Su retorno a Capernaum no podía pasar inadvertido. Alrededor de la ciudad, en el campo, había numerosos pueblos y aldeas, en los que se movía una multitud activa, próspera y contenta. Durante aquel verano Jesús anduvo a lo largo de este lago, y lo cruzó varias veces, predicando en las varias Sinagogas que había cerca de sus orillas. Y ellos «estaban atónitos de su doctrina, porque sus palabras eran con poder». Por primera vez habían oído lo que consideraban «la Palabra de Dios», y aprendieron a amar su sonido. No podemos, pues, extrañarnos de que, inmediatamente después de su regreso, la gente «se agolpaba a su alrededor para oírle».

Si atendemos a la impresión que produce la narración evangélica cuando cotejamos los diversos relatos,[1] llegamos a la conclu-

1. Los relatos de los tres Evangelios Sinópticos tienen que cotejarse con mucho cuidado. Se verá que sólo así se pueden entender. Los relatos de Mateo y Marcos son

sión de que lo que vamos a decir hubiera ocurrido cuando Jesús estaba regresando de Jerusalén. Porque, si leemos correctamente Marcos 1:16, nos da como indicación del tiempo: «Mientras pasaba junto al mar de Galilea.» Pero quizá, visto en relación con lo que sigue, la impresión puede quedar modificada hasta el punto de que pensemos que ocurrió en la primera mañana después de su regreso. Probablemente la noche anterior había sido de tormenta en el lago. Porque los esfuerzos de los pescadores no habían producido pesca alguna (Lucas 5:5); y «estaban a la orilla del lago dos barcas, y los pescadores habían bajado de ellas y estaban limpiando[2] las redes» de la arena y guijarros de que se habrían llenado durante la brega, o remendando lo rasgado por la violencia de las olas. Era una escena activa; porque, entre las muchas industrias existentes junto al lago de Galilea, la de la pesca era una de las más comunes y lucrativas.

Según la tradición, desde los días de Josué, y debido a una de sus ordenanzas, la pesca en el lago, bajo ciertas restricciones necesarias, era libre para todos.[3] Y como el pescado era uno de los artículos más frecuentes en la comida, tanto en salud como en enfermedad, en los días corrientes y especialmente en la comida del sábado, la pesca daba ocupación a muchos. Los consejos rabínicos sobre las clases de pescado que había que comer en ocasiones diferentes, así como los detalles sobre su preparación, son muy frecuentes, por más que extraños. Los pescados se comían en estado fresco, seco o en conserva (Mateo 7:10; 13:47; 15:36); se hacía con ellos una especie de escabeche o salsa, y también se preparaban sus huevos o freza (Ab. Z. 39 *a*). Se nos dice que los pescados grandes eran llevados al mercado colgando de un aro o un cordel (Bab. Mez. ii. 1), y los pequeños en cestos o cascos. En realidad, los rabinos eran verdaderos expertos en estos requisitos; discuten su tamaño con evidentes exageraciones, dan consejos respecto a las temporadas, disciernen en el sabor peculiar de algunas clases de ellos según procedan de aguas distintas, y nos dicen la manera de prepararlos para que sean más sabrosos, advirtiéndonos que es mejor comerlos acompañados con agua, y si no, con cerveza, mejor que con vino. Se trata sólo de una de sus acostumbradas exageraciones cuando leemos que a un gran rabino se le presentaron 300 clases de pescado

---

casi literalmente el mismo, sólo que añadiendo en Marcos 1:20 una noticia acerca de los «jornaleros» que, evidentemente, procede de Pedro. Lucas parece haber hecho averiguaciones especiales, y si bien adopta este relato de los otros, lo suplementa, por lo que sin el de Lucas sería casi ininteligible.

2. Mateo 4:18 y ss.; Marcos 1:16 y ss.; y compárese con Lucas 5:2.

3. A fin de no impedir la navegación, estaba prohibido dejar redes fijas en el lago. Para estas dos ordenanzas, ver Baba K. 80 *b*, última línea. La referencia a la pesca en el lago está en 81 *b*. Pero ver Tos. Baba K. viii. 17, 18.

distinto en un banquete que se le ofreció (Jer. Sheq. vi. 2, p. 50 *a*); y era un proverbio común, para indicar que algo era abundante, decir que era como «llevar pescado a Acco» (Shem. R. 9). Además, se importaba también pescado en grandes cantidades, especialmente de Egipto y de España (Machsh. vi. 3). Indica la importancia de este tráfico el que una de las puertas de Jerusalén era llamada «la puerta del pescado» (Nehemías 3:3). En realidad, hay una leyenda (Ber. 44 *a*) sobre esto según la cual, cada semana se proveía a los obreros del rey Janneus de 600.000 cascos de sardinas. Pero aparte de estas exageraciones, tan considerable era este comercio que, en un período ulterior, uno de los patriarcas del Sanedrín, que se dedicaba al mismo, fletaba barcos para el transporte de pescado (Jer. Ab. Z. ii. 10, p. 42 *a*).

Estos informes, que podrían multiplicarse, son más que meros datos curiosos. Nos dan una idea más vívida de la vida junto al lago de Galilea, y muestran que los que se ocupaban en este comercio, como Zebedeo y sus hijos (זְבַדְיָה , «el don de Dios», como Teodoro y Dorotea), con frecuencia eran hombres de recursos y posición. Esto, al margen del hecho de que los rabinos ordenaban que todo hombre tuviera un oficio o una ocupación industrial, cualquiera que fuera su estado social. Podemos imaginarnos, en una clara mañana de otoño, después de una noche tormentosa de trabajo sin resultado, la escena ajetreada junto al lago, con los pescadores limpiando y remendando sus redes. Absortos en su trabajo, apenas notarían que se había reunido una muchedumbre alrededor. Como sugerimos por Marcos 1:16, se trataba de Cristo, que andaba por la orilla del lago, aquella mañana, la primera después de su regreso de Judea. Ocupados en la pesca por la tarde, las últimas horas del día e incluso la noche del día en que Él llegó a Capernaum, los pescadores probablemente ni sabían que estaba allí hasta que Él les dirigió la palabra. Pero Él había venido aquella mañana de modo especial para buscar a cuatro de esos pescadores, para llamarlos a un discipulado permanente. Ahora ya había llegado el momento, y de este modo los haría más aptos para la obra que Él pondría en sus manos.

Las costumbres y modos de pensar judío de aquel tiempo no nos prestan mucha ayuda para comprender su llamada por el Señor, excepto en el hecho de que nos dejan captar lo que las palabras de Jesús significarían para ellos. La expresión «Sígueme» la entenderían fácilmente como una llamada a hacerse discípulos *permanentes* de un maestro (así en Erub. 30 *a*). De modo similar, no sólo era una práctica de los rabinos, sino que era considerado como uno de los deberes más sagrados de un Maestro el reunir alrededor suyo un círculo de discípulos (Ab. i. 1; Sanh. 91 *b*). Así, ni Pedro ni Andrés, ni los hijos de Zebedeo podían entender mal la llamada de Cristo o considerarla como algo extraño. En aquel memorable regreso de su Tentación en el desierto, habían aprendido a conocerle como el Me-

sías (Juan 1:37 y ss.) y le habían seguido. Y ahora que había llegado el momento para reunirse a su alrededor con un discipulado aparte, cuando, después de su visita a la fiesta desconocida, la actividad mesiánica de Jesús había pasado a otro estadio, esta llamada no llegaría a sus corazones y mentes como una sorpresa.

Por lo que se refiere al Maestro, haremos notar tres puntos. Primero, la llamada llegó después de la ruptura abierta y la persecución inicial de las autoridades judías. Por tanto, era una llamada a estar en conformidad con Él en cuanto a sus relaciones peculiares con la Sinagoga. En segundo lugar, requería el abandono de sus ocupaciones anteriores y, realmente, de todos sus lazos terrenos previos (Mateo 4:20, 22). En tercer lugar, desde el principio, y de modo claro, era evidente que se trataba de un tipo de discipulado distinto del de cualquier otro maestro en Israel. No era para aprender más doctrina, ni para seguirle de modo más pleno en una dirección de vida que ya había sido tomada, sino para empezar, para llegar a ser algo completamente nuevo, de lo cual la antigua ocupación suya era precisamente un emblema. Los discípulos de los rabinos, incluso los de Juan el Bautista, «siguieron», a fin de aprender; ellos, a fin de hacer y entrar en comunión con su obra. «Seguidme, y os haré pescadores de hombres.» Se trataba, pues, claramente de una llamada nueva, que al mismo tiempo indicaba su objetivo real y sus dificultades imprevisibles. No hubiera sido posible hacerles una llamada así de no haber sido ya discípulos de Jesús, entendiendo su misión y el carácter del Reino de Dios. Pero cuanto más pensamos en ello, más nos damos cuenta de la magnitud de la llamada y de la decisión implícita, porque, sin duda, ellos entendieron lo que implicaba, de modo tan claro, en ciertos aspectos por lo menos, como lo entendemos nosotros. Y más profundas aún tienen que haber sido su creencia amante en Él y su sincera adhesión, cuando, con esta confianza que no hace preguntas, y con la absoluta simplicidad y totalidad de entrega, que no requirió ni aun un sí por su parte, abandonaron su barca y su casa y le siguieron. Y así, sucesivamente, Simón[4] y Andrés, Juan y Jacobo: los primeros que le habían escuchado fueron también los primeros que siguieron a Jesús. Y siguieron siendo sus más íntimos, después de haber sido los primeros frutos de su ministerio.

No está bien hablar demasiado de la fe de los hombres. A pesar de lo decisivo de la resolución espiritual que implicaba —quizás, hasta ahora, más bien impulso—, probablemente no tenían un con-

4. El nombre Pedro ocurre también entre los judíos, pero no el de Pablo. Así, en Pesiqta (ed. Buber, p. 158 *a*, línea 8 de la base, ver también la nota allí) leemos de un rabino José, hijo de Peytros, y de modo similar en los fragmentos de la Tanchuma, en Jellinek: Beth ha-Midr., vol. vi., p. 95, en que, sin embargo, se le llama Ben Petio. En Menor. Hamm. el nombre es cambiado a Finehas. Comp. Jellinek, Beth ha-Midr., vol. vi., pref. xi.

cepto pleno o adecuado de lo que realmente significaba. Este concepto se desarrollaría en el curso de la enseñanza ulterior de Cristo y de su aprendizaje en la mente y en el corazón. Pero incluso así percibimos que en su propia llamada ellos ya habían vivido, hasta cierto punto, el milagro de la milagrosa pesca que estaban a punto de presenciar. Lo que había pasado entre Jesús y los hijos de Jonás, primero, y luego los de Zebedeo, no puede haber ocupado más que unos minutos. Pero ya la gente estaba agolpándose alrededor del Maestro, anhelantes de escuchar su Palabra; porque durante la noche de toda su vida los que eran sus maestros habían estado trabajando y no habían sacado nada con que alimentarlos. A esta llamada el Pescador de hombres no podía hacer oídos sordos. La barca de Pedro sería el púlpito; Él la había consagrado al consagrar a su propietario. Alguien empuja algo el bote lago adentro, y pronto sobre las ondulaciones del agua navega la suave melodía de aquella Palabra. No es necesario, realmente, preguntar de qué les habló. Sería del Padre, del Reino y de aquellos que entraban en él, tal como cuando habló en el monte, o a aquellos que estaban fatigados y cargados. Pero transmitiría a sus oyentes la maravillosa hermosura y gloria de aquel Reino que se inauguraba, y que, por contraste, les haría notar más la pobreza y necesidad de sus almas. Y Pedro lo oyó todo en el bote, pues estaba sentado allí mismo a la sombra de su Majestad. Así que ésta era la enseñanza de la cual él se había hecho discípulo; ésta era, pues, la red y la pesca a la que había sido llamado. ¡Cuán desgraciado, en cierta manera, tiene que haberse sentido! ¿Podría una persona como él tener esperanza, por más que se esforzara, de poder llegar a ser un pescador de provecho?

Jesús había leído sus pensamientos, y mucho más que leerlos. Así que todo lo que ahora ocurriría era necesario para calificar a Pedro, de modo especial, pero también a los otros que habían sido llamados a ser pescadores de hombres. Dentro de poco se haría luz sobre todo ello; no sólo para que quedara claro, sino para que pudiera hacerse visible la lección y la ayuda. Y éste es otro objetivo de los milagros de Cristo para con sus discípulos: el dejar claros sus pensamientos y anhelos más íntimos y señalarles su meta correcta. «Bogad mar adentro, y echad vuestras redes para pescar.» El que ellos hubieran bregado en vano toda la noche sólo indicaba la necesidad de empezar otra vez. El «puesto que tú lo pides», marca la nueva confianza y la nueva obra que brota de esta confianza. Cuando Cristo está en el bote y nos manda que echemos la red, tiene que haber «una gran multitud de peces». Y todo esto está en este milagro simbólico. «La red estaba ya a punto de romperse» cuando hicieron señales a sus compañeros en la otra barca para que acudieran a ayudarles. Y ahora las dos barcas estaban cargadas hasta el punto que comenzaban a hundirse.

Pero ¿qué significaba todo esto para Simón Pedro? Había sido

llamado al discipulado pleno, y había obedecido la llamada. Había estado en su barca junto al Salvador, y oído lo que había predicado, y había entrado en su corazón. ¡Y ahora este milagro que había presenciado! Que haya un banco de peces así en algún lugar del mar de Galilea no es extraño. Lo milagroso era que el Señor lo hubiera visto a través del agua y les hubiera mandado que echaran allí las redes. Él podía ver a través de las aguas directamente el fondo de aquel mar; Él podía ver, a través de él, hasta el mismo fondo del corazón de Pedro. Él lo había visto. Y todo lo que Jesús había dicho hacía un momento lo demostraba, y le mostraba lo que había allí. ¿Y podía él, pues, ser un pescador de hombres tal que, después de la noche de toda una vida bregando, la red podía salir vacía de su propio corazón, o rasgada y llena de guijarros? Esto es lo que quería decir cuando exclamó: «Apártate de mí, que soy hombre pecador.» Y fue por esto que Jesús le dio aliento: «No temas, desde ahora serás pescador de hombres.» Y así también, y sólo así, nosotros, cada uno, podemos aprender la lección de nuestra vocación y recibir el verdadero aliento en ella. Y nadie puede llegar a ser un verdadero pescador de hombres de una manera diferente.

La enseñanza y el aliento requeridos no tuvieron que ser repetidos en la vida de Pedro ni en la de los otros que presenciaron y participaron en lo ocurrido. Las verdades que se irradian refulgentes del simbolismo de esta escena en la que fueron llamados los primeros discípulos son muchas. La llamada misma; la barca; la orden de Cristo a pesar de una noche de trabajar en vano; el éxito improbable; la red y el echarla a la orden de Cristo, con la certidumbre absoluta de resultado, allí donde Él está y cuando nos lo manda; la instrucción milagrosa en cuanto al lugar; la multitud de peces capturados; la red a punto de rasgarse, pero que no se rasgó; la sorpresa, tan extraña quizá como el propio milagro; y luego, lo último de todo, la lección del conocerse a uno mismo y la humillación: todo esto y mucho más es lo que la Iglesia ha leído verdaderamente en esta historia. Cuando la dejamos, esto se destaca delante de nosotros como su resultado final y su lección: «Y después de dejar las barcas a tierra, lo dejaron todo y le siguieron.»[5]

5. Quisiera llamar la atención de modo especial a la ordenación de este relato. La explicación dada en el texto espero que será suficiente para dar respuesta a las dificultades que se han presentado a algunos comentaristas. Strauss intenta indicar el origen mítico de estos relatos, pero su intento es muy débil. Keim sostiene que el relato es genuino en los dos primeros evangelistas, pero rechaza el del tercero, a base de que ni admite ni requiere examen detallado. La idea última y más curiosa de la escuela de Tubinga ha sido ver en el relato de Lucas una reflexión sobre Pedro como abrumado por doctrinas judaicas, y en su llamada a sus compañeros, la apelación a maestros paulinos.

XIV

Un sábado en Capernaum

Mateo 8:14-17; Marcos 1:21-34; Lucas 4:33-41

Era en día de sábado, el primero después de que había llamado a su alrededor a sus primeros discípulos permanentes; el primero, también, después de su regreso de la fiesta de Jerusalén. De una y otra cosa podemos seguir indicaciones en el relato de lo ocurrido esta mañana, mediodía y tarde que nos proporcionan los evangelistas. El mayor detalle con que Marcos, que escribió bajo la influencia de Pedro, nos cuenta estos sucesos, muestra el frescor y viveza de la impresión que habían causado en la mente de Pedro aquellos primeros días de su nueva vida. Hacemos notar, como indicación de que lo que se registra aquí tuvo lugar inmediatamente después del regreso de Jesús de Jerusalén, que todavía no había enemigos al acecho, esperando entramparle en alguna infracción de la Ley que pudiera proporcionar base para un proceso judicial. Pero de su presencia y actividad poco después (Lucas 5:21; 6:2, 7), deducimos que las autoridades de Jerusalén habían enviado algunos de los suyos para seguir las pisadas de Él en Galilea.

Pero, de momento, todo parece en calma. Estos galileos sencillos y ardorosos se entregaban al poder de sus palabras y obras, sin discernir blasfemias escondidas en lo que decía, ni profanación del sábado en sus curaciones en el día de reposo. Es de mañana, y Jesús va a la Sinagoga de Capernaum.[1] Ahora acostumbraba a enseñar allí. Pero la frecuencia no había disminuido el impacto producido.

1. Los relatos de este suceso que nos dan Marcos y Lucas preceden cronológicamente a lo que se relata en Mateo 8:14-17. El lector hará bien siguiendo los relatos bíblicos antes de la lectura de las anotaciones a los mismos en los capítulos de la presente obra, o bien durante esta lectura.

Al describir la influencia de su persona o sus palabras, los evangelistas usan un término que en realidad significa «asombro».[2] Y cuando hallamos la misma palabra para describir la impresión producida por el «Sermón del Monte» (Mateo 7:28), llegamos a la conclusión de modo natural que nos presenta el tipo, si no el resumen del contenido, de algunos de sus discursos en su Sinagoga. No hay necesidad de suponer que lo que dejaba a sus oyentes boquiabiertos por necesidad hiciera efecto en sus corazones y sus vidas. Los hombres pueden extasiarse en un ideal sin intentar hacerlo realidad. Con demasiada frecuencia, incluso, la cosa sucede en proporción inversa; de modo que aquellos que no viven más conforme a la moral, se atreven a denunciar los puntos de vista del Nuevo Testamento como por debajo de sus conceptos de lo recto y del deber. Pero hay algo en el hombre, evidencia de su origen y destino, que siempre, aunque sea de modo involuntario, responde a la presentación de lo más elevado. Y en este caso no era sólo lo que Él enseñaba, sino el contraste con aquello a que estaban acostumbrados por parte de los escribas, lo que les llenaba de asombro. No había recurso o apelación a autoridad humana, como no fuera a la de la conciencia; ni sutiles distinciones lógicas, ni menudencias legales, ni dichos sagaces. Sus palabras fluían claras, límpidas y cristalinas del manantial de la vida divina que había en Él.

Entre los oyentes en la Sinagoga aquella mañana de sábado había una persona de una clase, con respecto a cuya condición, por dificultades que nos cause el tratar de comprenderlo, el lector del Nuevo Testamento tiene que formarse una idea definida. El término «posesión demónica o demoníaca» no ocurre en el Nuevo Testamento. Se lo debemos a Josefo (comp. Delitzsch, en Riehm: Handwörterbuch), del cual ha pasado a nuestro lenguaje eclesiástico. Lo descartamos aún más prontamente porque, a nuestro modo de ver, transmite una impresión equivocada. El Nuevo Testamento habla de los que tenían un espíritu, o un demonio, o demonios, o un espíritu inmundo, o el espíritu de un demonio inmundo, pero principalmente de personas que estaban «demonizadas»[3] o endemonia-

2. Los siguientes son los pasajes en que se usa el término: Mateo 7:28; 13:54; 19:25; 22:33; Marcos 1:22; 6:2; 7:37; 10:26; 11:18; Lucas 2:48; 4:32; 9:43; Hechos 13:12.

3. La palabra «espíritu» o «espíritus» ocurre dos veces en Mateo, tres en Marcos y dos en Lucas; con la adición de «malo», dos veces en Lucas; con la de «inmundo», una en Mateo, once en Marcos y cuatro en Lucas. La palabra δαίμων, en singular o plural, ocurre una vez en cada uno de los Sinópticos; mientras que δαιμόνιον, en singular o plural, ocurre nueve veces en Mateo, tres en Marcos, catorce en Lucas y seis veces en Juan. La expresión «el espíritu de un demonio inmundo» ocurre una sola vez en Lucas, mientras que el verbo «demonizar» ocurre, en una forma u otra, siete veces en Mateo, cuatro veces en Marcos, una en Lucas y una en Juan. Comp. también el cuidadoso tratado del pastor Nanz, Die Besessenen im N. T., aunque diferimos en cuanto a las conclusiones.

dos. De modo similar parece una inexactitud extraña por parte de los comentaristas el excluir del Evangelio de Juan toda noticia sobre «endemoniados». Que el cuarto Evangelio, aunque no informa de ninguna curación de endemoniados, comparte la idea fundamental de los Sinópticos, se ve no sólo por Juan 7:20; 8:48, 52, sino especialmente por 8:49 y 10:20, 21.[4] No podemos aceptar que el escritor del cuarto Evangelio hubiera puesto en la boca de Jesús la respuesta «No soy demonio», o hubiera permitido que sus amigos le describieran como uno que no estaba demonizado, sin ninguna palabra añadida que mostrara que disentía del modo de ver popular, si es que no compartía las ideas de los Sinópticos. Al discutir una cuestión de tanta importancia en el estudio y criticismo de los Evangelios, los hechos precisos del caso deben ser aclarados primero de modo minucioso.

La primera cuestión que se nos presenta aquí es si Cristo mismo compartía los puntos de vista, no ya de sus contemporáneos (porque éstos, como veremos, eran muy diferentes), sino de los evangelistas con respecto a lo que ellos llamaban endemoniado o «demonizado». Esto ha sido negado por la mayoría, presentándose a Cristo como reacio a disuadir los prejuicios populares de modo innecesario, puesto que en aquel tiempo no podía combatirlos de modo eficaz. Pero la teoría requiere más que esto, y puesto que Cristo no sólo toleraba, sino que, al dirigirse a los endemoniados, en realidad adoptaba, o parecía adoptar, el modo de ver prevaleciente, se ha argumentado que, por amor a aquellos pobres afligidos de esta manera, actuaba como un médico que da la impresión de comulgar con las ideas de su paciente, con miras a poder curarle así de modo más efectivo. Este punto de vista, sin embargo, apenas si vale la pena refutarlo, puesto que imputa a Jesús, en un punto tan importante, una conducta indigna de Él, e incluso de ningún hombre verdaderamente grande, ya que implica un canon acomodaticio, que podría ser aplicado también a sus milagros, o a cualquier cosa que contraviniera las nociones de un intérprete, y así transformar todos los relatos del Evangelio en una serie de leyendas históricamente sin valor. Pero no pondremos énfasis en lo que podría parecer una apelación al prejuicio. Porque vemos que Jesús no sólo no toleraba los «prejuicios» populares, o que Él «lo adoptara con miras a poder de esta manera curar más fácilmente a los afligidos de este modo», sino que Él mismo hizo parte de la comisión a sus discípulos el «echar demonios» (Mateo 10:8), y que cuando los discípulos, después, le dieron cuenta de sus éxitos en ello, Cristo en realidad hizo del asunto motivo de dar gracias a Dios (Lucas 10:17, 18). El mismo modo de ver se halla tras la reprensión a sus discípulos cuando fallaron en este aspecto de su obra (Mateo 17:21; comp. asimismo

4. Comp. también Weiss, Leben Jesu, i., p. 457.

12:43 y ss., también dicho a los discípulos), mientras que en Lucas 11:19, 24 adopta y defiende este punto de vista contra los fariseos. Visto, pues, a la luz de la historia, el criticismo imparcial no puede llegar a una conclusión distinta de la de que Jesús de Nazaret compartía los puntos de vista de los evangelistas con respecto a los endemoniados (ésta es la misma conclusión a que llegan Weiss y otros.

Nuestra próxima averiguación hará referencia al carácter del fenómeno designado de esta forma. En vista del hecho de que en Marcos 9:21 el demonizado es un «niño», no es posible adscribirlo simplemente a causas morales. De modo similar, la fe personal no parece haber sido un requisito que condicionara la curación. Además, como hay otras enfermedades que no son atribuidas a influencia demoníaca, y no todos los que eran mudos, sordos o paralíticos eran calificados de endemoniados, es evidente que no toda afección física, o incluso mental, de la misma clase era atribuida a la misma causa: algunas eran naturales, mientras que otras eran demoníacas. Por otra parte, había síntomas más o menos violentos de la enfermedad en cada persona endemoniada, y éstos podían ser agravados seriamente en el último paroxismo, cuando el demonio abandonaba su morada. Por tanto, hemos de considerar los fenómenos descritos como causados por la influencia de «espíritus» sobre lo que forma el *nexo* entre el cuerpo y la mente, el sistema nervioso, y como productores de diferentes efectos físicos, según la parte del sistema nervioso afectada. A esto hemos de añadir una cierta impersonalidad de la consciencia, de modo que durante aquel tiempo la consciencia no era la del endemoniado, sino la del demonio, tal como en ciertos estados mesméricos de la consciencia del mesmerizado es realmente la del mesmerizador; sólo que los efectos eran más poderosos y extensos, quizá más duraderos. Pero veamos un punto que suele ser admitido, para el cual no hay, por decir lo mínimo, evidencia alguna, a saber, que debido a que, por lo menos en muchos casos, la enfermedad causada por el demonio era permanente, por tanto los que estaban afectados así estaban de modo permanente o constante bajo el poder del demonio. Ni el Nuevo Testamento ni aun la literatura rabínica dan la idea de que la presencia demoníaca sea permanente, idea a la que debe su origen[5] el término «posesión». Al contrario, relatos como los de la escena en la Sinagoga de Capernaum producen la impresión de una influencia súbita, que en la mayoría de los casos parece ocasionada por el efecto espiritual de la persona o las palabras de Cristo. A este bosquejo histórico sólo hemos de añadir que el fenómeno no es mencionado ni en el Anti-

5. Lo que más se le acerca, que yo sepa, ocurre en Pirqé del rabino El., c. 13 (ed. Lemberg, pp. 16 *b*, 17 *a*), en que la influencia de Satán sobre la serpiente (en la historia de la caída) es comparada a la de un espíritu malo sobre un hombre cuyos hechos y palabras se hallan bajo la influencia del demonio, de modo que sólo actúa a sus órdenes.

guo Testamento,[6] ni en los Apócrifos,[7] ni tampoco en la Mishnah,[8] que, verdaderamente, por el carácter de su contenido, no tendría por qué esperar que se citara. Pero lo hallamos mencionado no sólo en el Nuevo Testamento, sino en los escritos de Josefo.[9] Las referencias en los escritos paganos o cristianos posteriores a los del Antiguo Testamento no corresponden a nuestra investigación presente.[10]

En vista de estos hechos, podemos llegar a algunas conclusiones definidas. Los que defienden que las representaciones de los evangelistas son idénticas a las nociones populares judías del tiempo, están mal informados respecto a las mismas. Lo que eran éstas se explica en otro lugar (Apéndice XVI ya mencionado). Basta aquí afirmar que, aunque pueda haber confusión respecto a lo que eran las ideas judías sobre las influencias demónicas, no hay ninguna en cuanto a los medios propuestos para eliminarlas. Éstas pueden ser clasificadas de modo general como: *medios mágicos* para la prevención de estas influencias (tales como el evitar ciertos lugares, tiempos, números o circunstancias; amuletos, etc.); *medios mágicos* para la curación de enfermedades; y *exorcismo* directo (o bien a través de ciertos medios externos, o bien por medio de fórmulas de encantamiento). Además, aunque el Nuevo Testamento no nos proporciona datos por medio de los cuales podamos conocer las opiniones de Jesús o de los evangelistas respecto al carácter exacto del fenómeno, proporciona detalles plenos respecto a la manera en que los endemoniados eran puestos en libertad. Ésta era siempre la misma. No consistía en medios mágicos, ni fórmulas y exorcismos, sino siempre en la Palabra de Poder que pronunciaba Jesús, o confiaba a sus discípulos, y que los demonios siempre obedecían. Aquí hay no sólo diferencia, sino contradicción en la comparación con las nociones judías corrientes, y nos lleva a la conclusión de que había el mismo contraste tanto en sus opiniones sobre los endemoniados como en su tratamiento.

La superstición judía respecto al estado demónico, por tanto, no puede afectar a la cuestión de la credibilidad de los relatos de los Evangelios sobre el mismo, como no pueden hacerlo las citas de los paganos o de los escritos cristianos post-apostólicos. En realidad, tiene que ser decidida en terreno puramente del Nuevo Testamento; y se resuelve por sí sola en la cuestión más general de la probidad

6. Sin duda, Strauss (Leben Jesu, ii. 10) no puede haber recordado las expresiones de 1.º Samuel 16:14, 15 y ss. cuando hace un paralelo de posesión demoníaca en el caso de Saúl.

7. Tobías 8:2, 3 no es un caso de éstos.

8. Gfrörer (Jahrh. d. Heils., i., pp. 410, 412) cita a Erub. iv. 1 y Gitt. vii. 1; pero ni uno ni otro de estos pasajes implica nada que se parezca a posesión demoníaca.

9. Ver, por ejemplo, Ant. vi. 8. 2; 11. 3; viii. 2. 5; Gueras vii. 6. 3.

10. Ver Apéndice XVI: «Puntos de vista judaicos sobre demonios y demonizados».

e integridad de los relatos evangélicos y de nuestra estimación de la persona de Cristo. Visto de esta manera, el que ve a Jesús como el Mesías y el Hijo de Dios no puede dudar. Si se nos pide que expliquemos cuál es la causa o razón del fenómeno del demonismo o de su cese —si en realidad ha cesado de modo total y completo en todas partes—, podemos simplemente renunciar a intentarlo, porque no tenemos datos suficientes, y esto, sin implicar que no ha existido nunca, o que, si se conocieran, estos datos no vindicarían totalmente los hechos del asunto. En todo caso, no se sigue que estos datos no existen porque no los poseemos; ni hay base para opinar que, si existieran, tendríamos que poseerlos. Porque se admite que el fenómeno fue sólo de carácter temporal.

Y, con todo, al lector reflexivo se le ocurrirán ciertas consideraciones que, si no los explican, por lo menos le harán dudar de considerar como inexplicables los hechos en cuestión. A nuestro modo de ver, por lo menos, sería un intérprete osado el que adscribiera todos los fenómenos de la magia pagana o a impostura, o bien a causas puramente físicas. Se admite que han cesado, o quizá, como muchas otras cosas, han asumido otras formas, tal como, hasta donde llega la evidencia, ha ocurrido con la influencia demoníaca, por lo menos en la forma presentada en el Nuevo Testamento. Pero el que haya cesado no prueba que nunca haya existido. Si creemos que el Hijo de Dios vino a destruir las obras del Diablo, podemos entender la enemistad presentada al mismo por el reino de las tinieblas; y si consideramos a Cristo como Dios verdadero, que tomó, en una forma misteriosa para nosotros, estado y condición humana, podemos también darnos cuenta de cómo el Príncipe de las Tinieblas podría, en forma fraudulenta, procurarse a través de los endemoniados una morada temporal en la Humanidad con el propósito de causar daño y destrucción, tal como Cristo lo hizo para sanidad y salvación. En todo caso, sosteniendo que esta influencia demónica no era permanente en los endemoniados, tal como pensamos, la analogía con ciertas influencias mesméricas parece aplicarse de modo exacto. No se hace aquí referencia a otras influencias del espíritu sobrenaturales, de las cuales se habla mucho en nuestros días, y que, a pesar de la mentira e impostura relacionada con ellas, con mucha probabilidad tienen un fondo de verdad y realidad que, por lo menos en la experiencia del escritor de este libro, no se puede negar de modo absoluto. En la conexión misteriosa entre lo sensorial y lo suprasensorial, el espíritu y la materia, hay muchas cosas que la filosofía vulgar del pan y vino falla cuando intenta explicarla o entenderla. El que sin la intervención de los medios sensoriales la mente pueda afectar, y realmente afecte, a otras mentes; que incluso los animales, en proporción a su sensibilidad, o en circunstancias especiales, son afectados por lo que no se ve, o no se ve todavía, y esto de modo totalmente independiente del hombre; que, en resu-

men, hay no pocos fenómenos «en el cielo y en la tierra» con los que la filosofía ni aun sueña, éstas son consideraciones que, por más que el científico superficial pueda sonreír ante ellas, ningún investigador serio y sincero se atreverá a descartar con una negativa precipitada. Y la superstición sólo empieza cuando los buscamos, o bien cuando intentamos explicarlos, no en la admisión de su posibilidad.

Pero, a nuestro modo de ver, es de profunda importancia siempre el tener en cuenta que los endemoniados no se hallaban en un estado permanente ni eran posesiones de los poderes de las tinieblas. Porque esto establece un elemento moral, puesto que durante el período de su libertad temporal el demonizado podía librarse del poder que le hacía sombra, o procuraba librarse de él. Así, el estado endemoniado implicaba una responsabilidad personal, aunque fuera la de una persona con la consciencia enferma y perturbada.

En un aspecto los que estaban endemoniados exhibían el mismo fenómeno. Todos ellos reconocían el poder de Jesús. No fue de modo distinto en la Sinagoga de Capernaum aquel sábado por la mañana. Lo que dijo Jesús produjo un efecto inmediato en el endemoniado, aunque no había motivos para esperar que fuera así. Porque es legítimo introducir la palabra «inmediatamente» (Marcos 1:23) después del relato de la predicación de Jesús. Con todo, según pensamos, no hemos de imaginarnos que el demonio habría continuado silencioso, ni tampoco que pudiera haber dicho algo, de no ser otra cosa que la verdad en la presencia del Hombre-Dios. Tenía que haber, y, con todo, no podía haber resistencia. La misma presencia de Cristo significaba la destrucción de esta obra del Diablo. De modo involuntario, en su incapacidad confesada de disimular o resistir, admite su propia derrota incluso antes de la contienda. «¿Qué tenemos que ver contigo, Jesús de Nazaret? ¡Tú has venido a destruirnos!»[11] «Sé quién eres, el Santo de Dios.» Y, con todo, parece que en estas palabras ya hay la emergencia de la consciencia del endemoniado, por lo menos hasta el punto en que ya no hace confusión entre él y el que atormenta, y este último habla en su propio nombre. Uno más fuerte que el demonio ha afectado a las partes más elevadas del endemoniado. Era el Santo de Dios, en cuya presencia los poderes de la destrucción moral no pueden estar en silencio, tienen que hablar y admitir su sumisión y condenación. Cristo no tiene por qué contender: Él es el Cristo, la victoria misma.

Pero esto no fue todo. Él había venido no sólo para destruir las obras del Diablo. Su encarnación significaba esto y más: poner en libertad a los presos. Con voz de mando amordazó[12] las confesiones

11. He omitido, por causas de crítica, la cláusula «Déjanos en paz». La expresión «¿Qué hay entre nosotros y Tú, Jesús Nazareno», contiene un hebraísmo conocido.
12. Ésta parece ser la traducción más correcta.

del demonio, hechas contra su voluntad y, aun así, con intento hostil. No era por medio de gritos así que Él quería que fuera proclamada su mesianidad. Un testimonio así era totalmente impropio e incongruente; habría sido una discordancia extraña frente al testimonio del Bautista y la Voz que le había proclamado desde el cielo. Y verdaderamente, si la hubiera admitido, habría producido un choque en la vida de Aquel que no necesitaba ni pedía el testimonio mismo de los hombres, sino que apelaba directamente al mismo Dios. Y no podemos dejar de darnos cuenta de que, si lo hubiera permitido, habría dado una base auténtica a lo que los fariseos procuraban asignar como interpretación de su Poder, el que por medio del Príncipe de los Demonios echaba los demonios. Y así hay aquí un acuerdo profundo con la idea fundamental de que fue el resultado de su Tentación: que el camino que había de llevarle a la meta no era el que parecía más corto, sino el divino, y que esta meta no era una proclamación como rey, sino la resurrección.

El mismo poder que amordazó la confesión le mandó también al demonio que abandonara su presa. Un paroxismo brusco, y el sufiente quedaba libre para siempre. Pero en los que lo vieron y oyeron cayó el más extremo estupor y la confusión del asombro.[13] Cada uno se volvió a su vecino con la pregunta: «¿Qué es esto? ¡Una nueva doctrina con autoridad! Manda a los espíritus inmundos, y le obedecen.»[14] Hacían muy bien en preguntar. Había sido un milagro triple: una nueva doctrina; con autoridad; y obediencia por parte de los espíritus inmundos a su orden. Hay en todo el relato, y especialmente en la expulsión del demonio, una simplicidad tan poco judía, con una ausencia total de lo que podría haber sido característico de un exorcista judío; una falta de todo lo que uno habría esperado si el suceso hubiera sido inventado, o coloreado a propósito, o teñido de las nociones contemporáneas; y, con todo, una sublimidad y majestad tales, que es difícil entender cómo alguien pueda resistirse a la impresión de su realidad, o que el que habló y obró así fue en realidad el Hijo de Dios.

Desde la Sinagoga seguimos al Salvador, en la compañía de sus llamados discípulos, al hogar de Pedro, que estaba casado. Pero no para una comida festiva, como según la costumbre de los judíos podía esperarse. Un acceso súbito de fiebre violenta,[15] algo que es todavía común en aquel distrito, había dejado postrada a la suegra de Pedro. Si todavía tuviéramos intención de relacionar las curas mágicas judías con las de Jesús, lo que se nos dice aquí tiene que di-

13. Esto es lo que implica el término griego. Además, su uso en este relato (Marcos 1:27; Lucas 4:36, en el último en forma de sustantivo) ocurre en Marcos 10:24, 32; Hechos 9:6, y como sustantivo en Hechos 3:10.

14. Esta traducción me parece más correcta.

15. Éste es el significado de la palabra griega. Algunos comentaristas traducen «fiebre tifoidea», y otros, cosas más raras.

siparla. El Talmud da a esta dolencia precisamente el mismo nombre (אשתא צמירתא , *Eshatha Tsemirta*), «fiebre ardiente», y prescribe para ella un remedio mágico, del cual la parte principal es atar un cuchillo todo de hierro a un espino por medio de un cabello, y repetir, en días sucesivos, Éxodo 3:2, 3, luego el versículo 4, y finalmente el 5, después de lo cual hay que cortar el espino mientras se pronuncia una cierta fórmula mágica (Shabb. 67 *a*). ¡Qué diferente de esto, tanto en su sublime simplicidad como en la dignidad y majestad de Aquel que curó, es el relato de la cura de la suegra de Pedro! El no hacer caso de este contraste, en nuestra evaluación de la veracidad de los Evangelios, sería un grave error histórico. «Le hablaron a Jesús» de la enfermedad; le buscan en favor de aquella que ha caído enferma. En su presencia la enfermedad y el dolor no pueden persistir. Inclinándose sobre la paciente, Él «reprendió a la fiebre», tal como Él había «reprendido» al demonio[16] en la Sinagoga, y por la misma razón, puesto que todas las enfermedades, a la vista del Sanador Divino, son el resultado del pecado. Entonces, levantándola de la mano, la hizo poner de pie, curada, y ella «empezó a servirles». Fue el primer diaconado[17] de una mujer en la Iglesia, un diaconado (servicio) a Cristo y a los suyos, el diaconado de una sanada por Cristo; un diaconado que sigue inmediatamente a su curación. La primera de una larga serie de diaconisas para Cristo. Ésta fue la primera que ocupó la posición. La posición verdadera para la mujer. ¡Y qué comida del sábado tiene que haber sido, después de la escena en la Sinagoga y después de la curación en la casa, cuando Jesús era el huésped, los que habían presenciado todo se sentaron a comer con Él, y ella que había sido curada era la diaconisa! ¡Quién nos diera que éstas pudieran ser nuestras comidas festivas cristianas!

Era al atardecer. El sol se estaba poniendo, y el sábado había terminado. Todo aquel día había ido repitiéndose de casa en casa lo que Jesús había hecho en la Sinagoga; y se había susurrado lo que había pasado en la casa del vecino Simón. Y esta convicción se había afincado en ellos: que «con autoridad» hablaba, con autoridad y poder mandaba incluso a los espíritus inmundos y le obedecían. No hay escena alguna más característica de Cristo que ésta en este atardecer otoñal en Capernaum. Una a una las estrellas habían aparecido sobre el lago tranquilo y la ciudad festiva, alumbrando la oscuridad de la tierra con el suave resplandor del cielo, como si estuvieran allí para dar testimonio de que Dios había cumplido su buena promesa a Abraham (Génesis 22:17, 18). Aquel atardecer nadie en Capernaum pensaba en negocios, placeres o reposo. Tiene que

16. El término es el mismo en los dos casos.
17. También aquí el término es el mismo. Ver las notas de Volkmar (Marcus, pp. 89, 100).

haber habido muchas casas afligidas con penas, tribulaciones y enfermedad, y lo mismo en las aldeas y pueblos vecinos. Para ellos, para todos, se había abierto ahora una puerta a la esperanza. Verdaderamente, se había levantado un nuevo Sol sobre ellos que traía salud en sus alas. Ninguna enfermedad estaba demasiado avanzada, cuando incluso los demonios reconocían la autoridad de su mera reprensión. De todas partes se los trajeron: madres, viudas, esposas, padres, hijos, maridos; todos traían a sus deudos, los tesoros que casi habían perdido; y toda la ciudad se aglomeró —una multitud solemne, sobrecogida, silente, expectante— esperando a la puerta de la casa de Simón. Allí los colocaban, a lo largo de la calle hasta la plaza-mercado, sobre sus camillas; o los traían consigo, con mirada suplicante acompañando a las palabras. ¡Qué símbolo de la miseria, necesidad y esperanza de este mundo; qué símbolo, también, de lo que Cristo es realmente, como el Consolador de los múltiples males del mundo! Nunca, sin duda, fue Él más verdaderamente el Cristo; ni lo es en símbolo más verdaderamente tal para nosotros y para todos los tiempos que cuando en la quietud de aquel atardecer, bajo el cielo estrellado, pasó por entre aquel enjambre de pacientes, poniendo sus manos sobre ellos para darles la bendición de la curación y echando fuera muchos demonios. Ningún cuadro del Cristo es más querido para nosotros que éste de la curación ilimitada de toda enfermedad del cuerpo y del alma. En su falta de definición bendita nos transmite su potencial infinito para alivio, cualquiera que sea la desgracia que nos aqueja, cualquiera la cuita o aflicción que nos oprima. Tiene que ser ciego, realmente, el que no ve en este Médico al Sanador divino; en este Cristo, la Luz del mundo; el Restaurador de lo que ha dañado el pecado; el Gozo en la profunda aflicción de nuestro mundo. Nunca se ha cumplido más ciertamente que en aquel atardecer la profecía de Isaías: «Él mismo llevó nuestras enfermedades y soportó nuestras dolencias» (Isaías 53:4). Por medio de su encarnación y su venida, al llevar nuestras enfermedades y soportar nuestras dolencias —porque éste es, en su sentido más verdadero y amplio, el significado de la Encarnación de Cristo—, pasó a ser el Sanador, el Consolador de la humanidad, su Salvador en todos los males del tiempo y de todos los males de la eternidad. Éste es el cumplimiento más real que puede ser concebido de la visión extática de Isaías, de quien tenía que ser y de lo que tenía que hacer el Mesías; no, ciertamente, de lo que a veces se llama cumplimiento, o se espera como tal, en una correspondencia literal y verbal con la predicción; un modo de ver totalmente mecánico, externo y no espiritual de esta profecía, en la cual, en un literalismo del todo judaico, el espíritu es aplastado por la letra. Pero, visto en su relación real con la humanidad en todas sus necesidades, Cristo, aquel atardecer, fue el cumplimiento real, aunque sólo inicial, de la gran esperanza del mundo, a la cual, si-

glos antes, había apuntado el dedo de los profetas dirigido por Dios.[18]

Así terminó aquel sábado en Capernaum: un sábado de curación, gozo y verdadero reposo. Pero por todas partes, en todo lugar del país circundante, por toda la región de Galilea, se esparcieron las noticias, y con ellas la fama de Aquel a quien obedecían los demonios, por más que no se atrevieran a proclamarle Hijo de Dios. Y en los oídos de los hombres cayó su Nombre con una dulzura suave de promesa infinita, «como la lluvia sobre la hierba recién cortada, como las gotas de agua riegan la tierra».

18. Apenas puedo hallar palabras bastante fuertes para expresar mi discrepancia con los que quisieran limitar Isaías 53:4, o bien, por un lado, a lo espiritual, o, por otro, a las enfermedades físicas. La promesa es la de una liberación futura de ambas, de un Restaurador de todos los males que el pecado había traído. De la misma manera, la expresión «llevó sobre sí mismo» y «soportó» se refiere a Cristo como nuestro libertador, porque es nuestro Sustituto. Porque Él llevó sobre sí mismo nuestras enfermedades, soportó nuestras dolencias. Que el punto de vista presentado aquí es el del Nuevo Testamento se echa de ver mediante una comparación de la aplicación del pasaje en Mateo 8:17 con la de Juan 1:29 y 1.ª Pedro 2:24. Las palabras, tal como las da Mateo, son verdaderamente un Targum del Nuevo Testamento del original. La Septuaginta traduce: «Este hombre lleva nuestros pecados y sufre por nosotros»; Símaco: «Ciertamente Él tomó nuestros pecados y sufrió nuestros trabajos»; el Targum Jon.: «Así, Él oró por nuestros pecados, y nuestras iniquidades eran perdonadas por amor a Él». (Comp. Driver y Neubauer, los intérpretes judíos de Isaías 53, vol. ii.) Finalmente, es con referencia a este pasaje que el Mesías lleva en el Talmud la designación de «el Leproso» y «el Enfermo» (Sanh. 98 *b*).

XV

Segundo viaje por Galilea. La curación del leproso

Mateo 4:23; 8:2-4; Marcos 1:35-45; Lucas 4:42-44; 5:12-16

Un día y un atardecer como el de aquel sábado dedicado a la curación en Capernaum —y digámoslo con reverencia— tiene que haber sido seguido por lo que abre la próxima sección.[1] Para el observador reflexivo hay tal armonía ininterrumpida en la vida de Jesús, tal acuerdo en lo interno y lo externo, que producen convicción espontánea de la verdad de su testimonio. Era, por así decirlo, una necesidad interna que el Hombre-Dios, cuando se ponía en contacto con la enfermedad y la desgracia, tanto por causas físicas como sobrenaturales, las eliminara con su presencia, con su contacto, con su palabra. Era una necesidad externa también, pues ningún otro modo de enseñanza igualmente convincente habría alcanzado a los que estaban acostumbrados a las disputas rabínicas, y que tenían que haber buscado una manifestación así en Aquel que afirmaba poseer tal autoridad. Y, con todo, lejos de ser un mero obrador de milagros, como podríamos esperar si la historia de sus milagros hubiera tenido un origen legendario, no hay nada más marcado que el dolor, podríamos casi decir la humillación, que la necesidad de los mismos parece haber llevado a su corazón. «A menos que veáis señales y portentos, no creeréis»; «una generación mala y adúltera que busca señales»; «bienaventurado el que cree sin necesidad de haber visto»; todas ellas son exclamaciones de Aquel que «lanzó un

1. Así, tanto en Marcos (1:35-39) como en Lucas (4:42-44) y, aun en el acuerdo sustancial, incluso con Mateo (4:23).

hondo suspiro» cuando abrió los oídos a un sordo (Marcos 7:34), y que mandó a sus apóstoles que buscaran cosas más elevadas y mejores que el poder sobre las enfermedades y los espíritus malos (Lucas 10:17-20). Un Mesías producido por la leyenda judaica no habría hablado u obrado de este modo; ni los que hubieran inventado los milagros se habrían referido a ellos de esta manera.[2]

En realidad, cuando a través de algún hiato en su historia externa podemos captar alguna vista del Ser interior de Cristo, estos milagros vemos que no son más que el resultado de la unión mística de lo divino y lo humano, parte de su misión, parte de su humillación. También pertenecen a este camino que Él ha elegido en su contienda victoriosa con el Tentador en el desierto, cuando prefirió, no el súbito despliegue de poder absoluto para atraerse a su pueblo, sino el método penoso y lento de cubrir sus necesidades y dirigirse con la comprensión y capacidad de aquellos sobre los cuales Él quería reinar. Viéndolo de esta forma, parece que podemos conseguir una nueva comprensión, no sólo de lo acertado de su partida final, en lo que se refiere a la futura enseñanza de sus discípulos por parte del Espíritu Santo, sino de su propio anhelo del Advenimiento del Consolador. En realidad, los dos maestros y los dos modos de enseñanza no podían ir juntos, y la Ascensión de Cristo, como el fin de su humillación, marcó el Advenimiento del Espíritu Santo, que venía a traer otro modo de enseñanza, distinto del de los días de su humillación.

Y así, pensando en la escena del atardecer del día anterior, podemos comprender que «de madrugada, cuando estaba aún muy oscuro» (Marcos 1:35), Jesús se levantó y fue a un lugar solitario a orar. El uso de la misma expresión(πρωΐ)en Marcos 13:35 nos permite establecer el tiempo, que sería la cuarta vela de la noche, o sea, entre las tres y las seis de la mañana. No fue hasta algo más tarde que se levantaron, incluso aquellos que recientemente habían sido llamados a la comunión más íntima con Él, y, al echar de menos a Jesús, le siguieron. Jesús había orado en aquella soledad, y la había consagrado. Después de un día así, y con la perspectiva de empezar su segundo viaje por Galilea,[3] esta vez en circunstancias tan distintas, tiene que preceder a la aurora, esperándola en oración. Y por medio de esto nos damos cuenta también de que Jesús no era un mero obrador de milagros, sino que Aquel cuya palabra obedecían los demonios, vivía una vida, no de poder externo, sino interno, de comunión con su Padre, y bautizaba su obra con oración. Pero hasta aquí, y, en verdad, hasta cierto punto en toda su vida en la tierra, parece que para ellos era difícil comprender esto con bastante claridad. «Todos te buscan», y por tanto ellos quieren

2. Así, también Pablo, 1.ª Corintios 12:31; 13:1.
3. Las circunstancias serán mencionadas en la secuela.

que vuelva a Capernaum. Pero ésta era la verdadera razón por la que Él se había retirado antes de amanecer. Él había aparecido ante el público,[4] no para atraer a las multitudes, ni para ser proclamado rey, sino para predicar el Reino de Dios. Una vez más decimos: ¡No es así que habla ni obra el héroe de una leyenda judía!

Tal como afirman de modo concordante los tres Sinópticos, Jesús ahora entró en su segundo viaje por Galilea. No puede haber la menor duda de que la sucesión cronológica de los sucesos está indicada aquí de modo correcto por la narración más circunstancial del Evangelio de Marcos.[5] La ordenación presentada por Lucas parece ser una agrupación histórica, mientras que la de Mateo viene determinada por el plan hebraico de su Evangelio, que parece construido según el modelo del Pentateuco,[6] como si el establecimiento del Reino por el Mesías fuera presentado como el cumplimiento de su introducción preparatoria en Israel. Pero en este segundo viaje por Galilea, con el cual los tres Sinópticos establecen relación con su estancia en Capernaum, marca una encrucijada en la obra de Cristo. Como ya hemos indicado, los sucesos ocurridos en la fiesta desconocida[7] en Jerusalén formaron un nuevo punto de partida. Cristo había presentado plenamente sus derechos a los Sanedristas, y éstos habían sido rechazados plenamente por los escribas y por el pueblo. A partir de entonces Él se desentendió de esta «generación rebelde»; y también empezó su persecución sistemática por parte de las autoridades, en el sentido de que sus movimientos eran seguidos y observados. Jesús había ido a Jerusalén solo. Esto, también, era apropiado. Lo mismo el que a su regreso llamara a sus discípulos para ser seguidores suyos; y que desde Capernaum entrara, en su compañía, en una nueva fase de su obra.

Es significativo que su obra empezara allí donde terminaba la de los rabinos; casi íbamos a decir los santos del Antiguo Testamento. Los escritos rabínicos pueden indicar toda clase de remedios,

4. La expresión de Lucas 4:43 muestra que el «había salido» de Marcos 1:38 no puede limitarse al salir de Capernaum.

5. Las siguientes consideraciones son, brevemente, algunas de las que determinan el orden cronológico adoptado aquí: 1) Este suceso no puede haber tenido lugar después del Sermón del Monte, puesto que entonces ya habían sido llamados los doce discípulos, y tampoco después de la llamada de Mateo. 2) Por los símiles empleados (sobre los lirios del campo, etc.), el Sermón del Monte parece haber tenido lugar en primavera; este suceso, al principio del otoño. Por otra parte, el orden en Marcos está de acuerdo exactamente, y en esto concuerda de modo general con el de Lucas, mientras que, finalmente, registra las persecuciones crecientes de Jerusalén, de las cuales tenemos aquí los primeros indicios.

6. Esto está indicado ingeniosamente por el profesor Delitzsch: Entsteh. d. Kanon. Evang., aunque, a mi modo de ver, la teoría no puede ser llevada hasta el punto de detalle que intenta dar el profesor. Pero una concepción general así del Evangelio de Mateo, no sólo es razonable en sí, sino que explica la ordenación peculiar de los sucesos.

7. Para la fecha de esta fiesta ver Apéndice XV.

médicos, mágicos o psicológicos, para varias clases de enfermedad, pero la lepra no se halla incluida en su catálogo. Dejaron de lado lo que incluso el Antiguo Testamento marcó como muerte moral, al mandar que los que la padecían evitaran todo contacto con los vivos, e incluso que se vistieran de la misma forma que los que estaban de luto. Cuando pasaba el leproso, con sus harapos, y su pelo desgreñado,[8] y la parte inferior de su rostro y el labio superior cubiertos (Levítico 13:45), era como uno que asiste a su entierro y lee su propio servicio funerario, mientras que el gemebundo «¡Inmundo!, ¡inmundo!» que pronunciaba, proclamaba que la suya era a la vez una muerte física y moral. Además, el Antiguo Testamento, e incluso el Rabinismo, en las medidas que prescribía acerca de la lepra, tomaba un punto de vista, de modo primario, moral, o mejor dicho, ritual, y sólo secundariamente sanitario. El aislamiento ya indicado, que proscribía a los leprosos todo intercambio, excepto con los que padecían la misma enfermedad,[9] y les prohibía entrar, no sólo en el Templo o en Jerusalén, sino en ninguna ciudad amurallada,[10] no podía haber sido causado meramente por el deseo de prevenir la infección. Porque en todas las leyes con relación a la lepra se declaraba de modo expreso que no tenía aplicación a los paganos, prosélitos antes de su conversión, y aun a los israelitas al tiempo de su nacimiento (Neg. iii. 1; vii. 1; xi. 1; xii. 1). Puede sacarse la misma conclusión de la circunstancia de que el examen sacerdotal y el subsiguiente aislamiento del leproso no debían comenzar durante la semana de la boda, o en días festivos (Neg. iii. 2), a pesar de que, evidentemente, la infección sería más probable que se hubiera extendido en tales circunstancias.[11]

Ya se ha indicado que el Rabinismo se consideraba impotente ante la presencia de esta muerte viva. Aunque, como sugiere acertadamente Michaelis (Das Mos. Recht, vol. iv., p. 195), el ritual sacrificial para la limpieza del leproso implica, por lo menos, la posibilidad de cura, en todos los casos ésta debe considerarse que es por intervención de Dios.[12] De ahí que la teoría mítica, que, para ser racional, debe mostrar algún precedente para explicar el origen del

8. De esto estaban exceptuadas las mujeres, Sott. iii. 8.

9. No se les permitía tampoco tener relación alguna con personas que tuvieran enfermedades o inmundicia distintas de la lepra. Pes. 67 *a*.

10. Éstas eran consideradas como amuralladas desde los días de Josué, Kel. i. 7, y su santidad igual a la del campamento de Israel y mayor que la de las ciudades no amuralladas.

11. La Mishnah declara que las partes siguientes no quedan afectadas por la lepra: interior del ojo, la oreja, la nariz y la boca, los pliegues de la piel, especialmente los del cuello, debajo de las mamas de las mujeres, el sobaco, la planta de los pies, las uñas, la cabeza y la barba (Neg. vi. 8).

12. Michaelis ve toda la cuestión principalmente desde el punto de vista de la higiene pública o sanidad.

relato del Evangelio, aquí fracasa una vez más.[13] Keim no puede negar la evidente autenticidad de los relatos evangélicos, y no tiene mejor explicación que ofrecer que la de los antiguos racionalistas —que Strauss mismo había ya refutado plenamente (u.s. pp. 53, 54)— de que el pobre paciente sólo pidió a Jesús que le declarara limpio, no que le hiciera limpio. En realidad, la posibilidad de cura por medio de un agente humano nunca había sido considerada por los judíos. Josefo habla de ella como posiblemente concedida por la oración (Ant. iii. 11. 3), pero de un modo que muestra que su fraseología piadosa no tiene sentido serio. Podemos ir más allá y decir que el Rabinismo no sólo no sugiere nunca la cura de la lepra, sino que su tratamiento de los pacientes que la presentan está en el contraste más marcado con la del Salvador. Y, con todo, como si escribiera su propia condenación, uno de los títulos que da al Mesías es el de «el Leproso», y presenta al Mesías Rey sentado a la puerta de Roma, rodeado de toda clase de desgracias y enfermedad y aliviándolas, en cumplimiento de Isaías 53:4 (Sanh. 98 *b*). El pasaje puede verse completo en el Apéndice sobre las profecías mesiánicas.

No tenemos por qué enumerar aquí los diversos síntomas por medio de los cuales la Ley rabínica enseñaba a reconocer la verdadera lepra.[14] Todo el que fuera capaz de ello podía hacer la inspección médica, aunque sólo un descendiente de Aarón podía declarar de modo formal a una persona como limpia o inmunda (Neg. iii. 1). Una vez era declarado leproso, el paciente pronto empezaba a sentir la extrema dureza de corazón del Rabinismo. La expulsión del leproso fuera de las ciudades amuralladas (Kel. i. 7) es posible que fuera una necesidad, y, quizá, se requería para hacerla cumplir la amenaza de cuarenta azotes menos uno (Pes. 67). De modo similar, puede haber sido una provisión correcta, e incluso misericordiosa, el que los leprosos, en las Sinagogas, tenían que ser los primeros que entraran y los últimos que salieran, y que debían ocupar un recinto separado *(Mechitsah)*, de diez palmos de altura y seis pies de anchura (Neg. xiii. 12). Porque, a causa del simbolismo y conexión entre lo físico y lo psíquico,[15] el Antiguo Testamento, en sus ritos e instituciones, pone gran énfasis en el «limpio e inmundo». En resumen, y dejando sin considerar la lepra de los vestidos y casa,[16] según el Antiguo Testamento, la contaminación la transmitía sólo un

13. Esta teoría es propuesta, aunque, creo, de modo vacilante, por Strauss (vol. ii., pp. 56, 57). Ha sido contestada de modo satisfactorio por Volkmar (Marcus, p. 110).
14. Éstos se detallan en Neg. i. 1-4; ii. 1; iii. 3-6; vii. 1; ix. 2. 3.
15. Indudablemente, el tratamiento filosófico más profundo de este tema es el libro —por desgracia incompleto— de Molitor, Philosophie d. Gesch. (ver vol. iii, pp. 126 y ss., y 253 y ss.). El autor está imbuido probablemente de ideas de la Cábala.
16. Según Tos. Neg. vi, no había ocurrido nunca ningún caso de lepra de casa, pero se mencionaba en la Escritura sólo para dar ocasión a estudios legales, lo cual procuraba una recompensa divina.

cuerpo animal, y no se adhería a ningún otro ser vivo que el hombre, ni podía comunicar contaminación otro cuerpo que el del hombre. El Antiguo Testamento menciona once clases principales de contaminación. Éstas, por ser capaces de comunicar ulterior contaminación, se designaban como *Abhoth hattumeoth*, «causante o padre de contaminación», y la contaminación producida por ellas era en sí misma una *Abh hattumeah*, o sea, «hijo de contaminación», e incluso «hija de hija» (ולד. ולד ולד הטומאה). Hallamos en la Escritura treinta y dos *Abhoth hattumeoth*, según son llamadas. A éstas la tradición rabínica añadió otras veintinueve. Además, según la Escritura, estas «contaminaciones padre» afectaban sólo en dos grados; el efecto directo producido por ellas era designado «el comienzo» o «el primer grado», y el propagado luego, «el «segundo» grado. Pero las ordenanzas rabínicas añadían un tercer grado de contaminación, y aun un cuarto y quinto.[17] Por ello, así como por lo intrincado de las disposiciones sobre la purificación, la sección míshnica sobre «limpio e inmundo» es al mismo tiempo la más larga y la más enrevesada del código rabínico, en tanto que sus disposiciones afectaban e interferían en todos los departamentos de la vida.

En el complicado código de contaminaciones la lepra no sólo era uno de los «padres o causantes de inmundicia», sino que, después del contacto con los muertos, era el más prominente de ellos. No sólo el contacto real con el leproso, sino incluso su entrada en una habitación contaminaba (Kel. i. 1-4) a todo lo que había en ella, hasta las vigas del techo (Neg. xiii. 11). Pero, aparte de esto, la dureza o temor rabínicos llevaban estas disposiciones hasta sus consecuencias lógicas más inflexibles. Es verdad, ciertamente, que, tanto en general como de modo especial en este caso, el Rabinismo se inclinaba a buscar el origen de las enfermedades en causas morales. «No hay muerte sin pecado, y no hay dolor sin transgresión» (Shabb. 55 *a*); «el enfermo no está curado hasta que sus pecados son perdonados» (Nedar. 41 *a*). Estos dichos se repetían con frecuencia, pero cuando se examinan de cerca no son tan espirituales como parece. Porque, primero, representan una reacción contra la doctrina del pecado original, en el sentido de que no es la caída del hombre, sino una transgresión específica, la que causa la enfermedad y la muerte, según el dicho: «No es la serpiente la que mata, sino el pecado» (Ber. 33 *a*).[18] Pero su falta total de espiritualidad aparece más

17. En esto he seguido, o más bien resumido, a Maimónides. Es, naturalmente, imposible entrar en detalles.

18. La historia de la cual este dicho es la moraleja, es la de que el gran obrador de milagros Chanina ben Dosa aplastó una serpiente sin que sufriera daño de ello. Pero no puedo por menos que ver aquí un *double entendre*; por una parte, ni aun la serpiente podía causar daño a uno como Chanina, y por otra, la aplicación más amplia a la causa real de la muerte: no nuestro pecado original, sino el pecado específico de cada uno.

claramente cuando recordamos que algunas enfermedades específicas eran adscritas a pecados particulares. Así (Ber. 5 *b*), la esterilidad y la lepra eran adscritas como castigos, que proporcionan al paciente perdón de los pecados, pero que, al revés de otros castigos, no pueden ser considerados como resultado de amor, ni ser recibidos con amor.[19] E incluso este modo de ver con relación a los sufrimientos (Ber. 5 *a*) va seguido inmediatamente de declaraciones tan cínicas por rabinos así afectados, como que ellos ni amaban el castigo ni su recompensa (Ber. 5 *b*). Y, con respecto a la lepra, la tradición dice que, como la lepra se pegaba a la casa, el vestido o la persona, estos casos tenían que ser considerados como golpes más fuertes cada vez, que seguían como avisos por haberse desatendido el previo, y se ve una referencia a esto en Proverbios 19:29 (Bemidb. R. 13).[20] Se mencionan once pecados como causa de la lepra (Tanch. sobre Hammetsora 4; ed. Lemberg ii. p. 24 *a*), y entre ellos, de modo prominente, los que se originan en la lengua (u.s. 2, p. 23 *a*; Arach. 15 *b*; y en muchos pasajes).

Con todo, si éstos habían sido los modos de ver del Rabinismo, uno podría esperar que se les extendiera la compasión divina a los que llevaban esta pesada carga por sus pecados. En vez de ello, el Rabinismo incrementa sus cargas de modo innecesario. Es verdad que, envuelto en vestidos de luto, el leproso pasaba con su grito de «¡Inmundo!», cuyo objeto era incitar a los otros a que oraran por él, pero también a que le evitaran (Moed. K. 5 *a*). Nadie tenía incluso que saludarle; su cama tenía que ser baja, inclinándose hacia el suelo (u.s. 15 *a*). Si apoyaba su cabeza en un lugar, éste se volvía inmundo. Había que conservar una distancia mínima de seis pies (cuatro codos) de un leproso; pero si el viento venía desde su dirección, apenas bastaba con un centenar. El rabino Meir no quiso comer un huevo comprado en una calle en que había un leproso. Otro rabino se jactaba de que les había echado piedras para mantenerlos a distancia, mientras que otros se escondían de ellos[21] o se escapaban corriendo al verlos.[22] Hasta tal extremo llevó el Rabinismo su lógica inhumana al considerar al leproso como una persona en estado de luto que incluso les prohibía que se lavaran la cara (Moed. K. 15 *a*).

19. La Midrash enumera a cuatro en esta categoría: los pobres, los ciegos, los estériles y los leprosos.

20. De Zacarías 14:12 se infiere que esta lepra afectaría a los gentiles incluso en la edad mesiánica (Tanchuma, Tazria, final).

21. Vayyik. R. 16 (la lepra es puesta aquí en relación con la calumnia).

22. Y, con todo, el simbolismo judaico vio en los sufrimientos de Israel y la destrucción del Templo el cumplimiento real del catisgo de la lepra, con sus ordenanzas correspondientes, mientras que también halló en la curación de esta enfermedad y las disposiciones para declarar curado al leproso una analogía estrecha a lo que sucedería en la restauración de Israel (Vayyikra R. 15, 17; Yalkut i., pp. 551, 563).

Ahora, pues, podemos apreciar, hasta cierto punto, el contraste entre Jesús y sus contemporáneos comparando su comportamiento con relación al leproso. O bien, en otro sentido, podemos juzgar por la curación de este leproso la impresión que el Salvador había hecho en el pueblo. El leproso habría huido de un rabino; éste vino a Jesús en la actitud más humilde de ruego. El criticismo no debe mostrar tanto afán en la búsqueda de una explicación del relato. No había ningún precedente en el Antiguo Testamento para ello: ni en el caso de Moisés, ni aun en el de Eliseo, y no había expectativa judía para ello. Pero el haber oído lo que Él enseñaba, el haber visto o sabido que Él curaba toda clase de enfermedades, tiene que haber llevado al corazón de este leproso la convicción de su poder absoluto. Y así se puede entender este acercarse en humilde reverencia, este clamor que tantas veces había procedido de aquellos que desesperaban de recibir otra ayuda: «Si quieres, puedes limpiarme.» No es una oración, sino el tono básico de toda oración, la fe en su poder, y la entrega absoluta a Él en nuestra impotencia, en nuestra necesidad sin esperanza. Y Jesús fue movido a compasión y quiso. Casi parece que, en la misma exuberancia de su poder, Jesús, obrando en contravención a la costumbre judaica, tocó al leproso. Era apropiado que Eliseo contrariara la expectativa de Naamán de que el profeta curara su lepra tocándole con la mano. Era más apropiado aún que Jesús sorprendiera al leproso judío tocándole, antes de haberle curado con su palabra. Y, así, la experiencia siempre encuentra que en Cristo lo real está mucho más allá que lo ideal. Podemos entender que, desde su punto de vista, Strauss considerara imposible entender la curación del leproso mediante el contacto y la palabra de Jesús. Su explicación se halla en el hecho de que Él era el Hombre-Dios. Y, con todo, tal como nuestro interior tiende hacia Dios, y la voz de la conciencia indica que el hombre es capaz de adopción en la familia de Dios, también el poder marcado que la mente tiene en el caso de enfermedad sobre el cuerpo indica una capacidad superior en el Hombre perfecto, el Hombre ideal, el Hombre-Dios, para vencer la enfermedad por medio de su voluntad.

No es tan fácil, a primera vista, entender por qué Cristo despidió con tanta insistencia, casi vehemencia, al leproso curado, casi podríamos decir «le echó».[23] Ciertamente, no fue porque Él desaprobara su acto de adoración (como sugiere erróneamente Volkmar). Antes bien, colegimos, una vez más, que el Hombre-Dios rehusó aceptar la fama relacionada con sus milagros —especialmente

23. Esto, como ha mostrado Godet (comp. sobre Lucas), no implica que el suceso ocurriera dentro de una casa o en una ciudad, como suponen muchos comentaristas. Y menos en una Sinagoga, a no ser que se hubieran contravenido todas las ordenanzas y costumbres judías.

éste—, que, como hemos visto, eran más bien una necesidad externa e interna que un método preferente en su misión. No debía ser así —seguido por una multitud curiosa y apretujado por espectadores o aspirantes a beneficios temporales— que había de ser predicado o fomentado el Reino de los Cielos. Éste habría sido el modo con que habría procedido un Mesías judío, y habría acabado en su proclamación como rey por parte del populacho. Pero, cuando estudiamos el carácter de Cristo, no hallamos contraste al mismo más estridente, y aun penoso, que una escena semejante. Y, así, leemos que, a pesar de la orden del Salvador al leproso curado, de que guardara silencio —y quizá, como podríamos esperar, debido a ello, el leproso aún lo dio más a conocer, aunque en realidad es difícil concebir que la cosa hubiera quedado en silencio—, el resultado fue que Jesús ya no podía entrar en las ciudades, sino quedarse en lugares apartados, adonde la gente acudía a Él procedente de todas partes. Y, en su retiro, Él hablaba, sanaba y «oraba».

Sin embargo, se puede sugerir otro motivo para explicar la conducta de Jesús. La orden de guardar silencio que le dio se combinó con la de presentarse al sacerdote y someterse a los requerimientos rituales de la Ley mosaica en tales casos.[24] No es necesario, prácticamente, refutar la idea de que en esto Cristo fue impulsado por su deseo de ver al antiguo leproso restaurado a la sociedad, o bien por el deseo de que alguno de sus milagros fuera reconocido oficialmente, para poder apelar al mismo más tarde. Sin hablar de cuán diferente es esto del modo de obrar de Cristo, en realidad Él no apeló a ello, y el leproso curado desaparece enteramente de los Evangelios. Y, con todo, su conformidad a la Ley mosaica había de ser «un testimonio a ellos». El Señor no quería que se quebrantara la Ley de Moisés, ciertamente, y ésta habría sido infringida, no sobreseída, si Él mismo hubiera quebrantado sus disposiciones antes que su muerte, ascensión y la venida del Espíritu Santo hubieran dado lugar a su cumplimiento.

Pero hay algo más aquí. El curso de esta historia muestra que la ruptura abierta entre Jesús y las autoridades judías había de conducir a consecuencias prácticas. Por parte de las autoridades judías llevó a medidas de hostilidad activa. Las Sinagogas de Galilea ya no fueron escenas sosegadas de su enseñanza y milagros; su palabra y hechos ya no fueron pasados por alto, sino desafiados. Nunca se

24. Las ordenanzas rabínicas sobre el ritual en estos casos se hallan en Neg. xiv. Ver «The Temple and its Services», pp. 315-317. Había que prestar mucha atención a que el agua con que se rociaba al leproso purificado procediera de una fuente pura y corriente (seis recolecciones o tomas diferentes de agua, apropiadas a diferentes clases de impureza, que son descritas en Miqv. i 1-8). De Parah viii. 10 colegimos que, entre otros ríos, incluso el Jordán no era considerado bastante puro, porque entraba en su corriente agua de arroyos o torrentes que no se consideraban legales para la purificación.

les habría ocurrido a estos galileos, cuando se rendían de modo implícito al poder de sus palabras, el poner en duda su ortodoxia. Pero ahora, inmediatamente después de este suceso, hallamos que le acusan de blasfemia (Lucas 5:21). Ellos no habían pensado en la infracción de la Ley de Dios cuando en aquel sábado había curado a algunos en la Sinagoga de Capernaum y en la casa de Pedro; pero después de esto pasó a ser pecaminoso el hacer objeto de un acto de misericordia semejante en sábado al que tenía la mano paralizada (Lucas 6:7). Ellos nunca habían visto nada malo en la condescendencia de su trato con los pobres y los necesitados; pero ahora trataron de minar la fidelidad inicial de sus discípulos acusándole de entrar en relación impropia con publicanos y pecadores (Lucas 5:30), e incitando contra Él incluso los prejuicios y las dudas de los seguidores medio iluminados de su propio precursor (Lucas 5:33). Todos estos nuevos incidentes eran debidos a una sola causa: la presencia y vigilancia hostil de los escribas y fariseos, que ahora, por primera vez, aparecen en la escena de su ministerio. Por tanto, ¿es excesivo el inferir que, inmediatamente después de la fiesta en Jerusalén, las autoridades judías enviaron a algunos correligionarios suyos a Galilea, tras Jesús, y que fue la presencia e influencia de esta delegación privada lo que dio lugar a que la oposición a Cristo ahora vaya en aumento? Si es así, entonces no sólo vemos en ello un motivo adicional para la orden que daba Cristo de que guardaran silencio aquellos a quienes curaba, sino también para su propio apartamiento de las ciudades y de sus multitudes. Y, asimismo, nos ayuda a entender que así como más tarde contestó a aquellos a quienes Juan le había enviado para que presentaran sus dudas a Cristo, indicándoles que miraran a sus obras, así también respondió a la delegación enviada por los escribas de Jerusalén para vigilarle, resistirle y arrestarle, enviándoles su propia embajada a Jerusalén, el leproso curado, para que se sometiera a los requerimientos de la Ley. Era su testimonio a ellos: el suyo, el de uno que era manso y humilde de corazón; y esto estaba de acuerdo con lo que Él había hecho y estaba haciendo. Con toda seguridad, Él, que no quebraba la caña cascada, no clamó ni levantó la voz en las calles, pero trajo juicio y verdad. ¡Y en Él confiarán las naciones!

XVI

El regreso a Capernaum. Sobre el perdón de los pecados. La curación del paralítico

Mateo 9:1-8; Marcos 2:1-12; Lucas 5:17-26

Es un ejemplo notable de la reserva de los relatos de los Evangelios el que del segundo viaje de Jesús por Galilea no se menciona ningún otro suceso especial que la curación del leproso. Y parece también indicar que este milagro fue seleccionado con un propósito especial. Pero si, como hemos sugerido, después de la fiesta desconocida la actividad de Jesús asumió un carácter nuevo, al que, por falta de un nombre mejor, llamamos antijudaico, podemos percibir la razón de ello. La curación del leproso fue registrada en calidad de tipo. Con esto está de acuerdo todo lo que sigue. Porque el Rabinismo, que se consideraba por confesión propia como impotente frente a la muerte viva de la lepra, tampoco tenía palabra de perdón que decir a la conciencia cargada por el pecado, ni tampoco palabras con que dar la bienvenida al pecador. Y éste es precisamente el significado esencial de los dos sucesos que la historia del Evangelio coloca después de la curación del leproso: el perdón de los pecados en el caso del paralítico, y la bienvenida al principal de los pecadores, en la llamada a Leví-Mateo.

Estamos todavía avanzando bajo la guía de Marcos,[1] tanto por lo que se refiere al orden de los sucesos como a sus detalles. Y aquí

1. Lucas sigue el mismo orden. Por la conexión entre Marcos y Pedro, ya podíamos esperar de modo natural un relato más pleno de este ministerio inicial de Capernaum en el segundo Evangelio.

es digno de notar que el relato de Marcos confirma el de Juan (Juan 5) respecto a lo que ocurrió en la fiesta desconocida. No que un evangelista lo derivara del otro. Pero si establecemos la veracidad del relato de Juan 5, que no es confirmado por los Sinópticos, reforzamos no sólo la evidencia en favor del cuarto Evangelio en general, sino la de uno de sus puntos de mayor dificultad, puesto que esta enseñanza tan avanzada por parte de Jesús y esta hostilidad desarrollada por parte de las autoridades judías son cosas que con dificultad se podrían esperar en un estadio tan inicial. Pero cuando comparamos el lenguaje usado por Marcos con el relato de Juan 5, aparecen de modo prominente por lo menos cuatro puntos de contacto. Porque, primero, la acusación tácita de los escribas (Marcos 2:6, 7) de que al perdonar pecados Jesús blasfemaba porque se hacía igual a Dios, tiene su contrapartida exacta en una acusación similar contra Él en Juan 5:18, que encendió en ellos el deseo de matar a Jesús. En segundo lugar, como en aquel caso la respuesta final de Jesús señala a «la autoridad» (*ἐξουσία*) que el Padre le había dado para la administración de justicia divina en la tierra (Juan 5:27), así también en la curación del paralítico tenía que mostrar a los escribas que Él tenía «autoridad» (*ἐξουσία*) que el Padre le había dado para dispensar en la tierra el perdón de los pecados, que los judíos consideraban rectamente que era una prerrogativa divina. En tercer lugar, las palabras que Jesús dijo al paralítico: «Levántate, toma tu lecho y anda» (Marcos 2:9) son exactamente las mismas que se dice (Juan 5:8) son usadas por Él cuando cura al inválido en el estanque de Betesda. Finalmente, tanto en las palabras que Jesús dirigió a los escribas cuando curó al paralítico, como en las de la fiesta desconocida, hizo apelación final a sus obras como evidencia de que Él había sido enviado por el Padre, y recibido de Él la «autoridad» que Él estaba reclamando (Juan 5:36; comp. Marcos 2:10). Sería totalmente irracional considerar esto como coincidencias, no referencias. Y su fuerza evidencial se refuerza cuando recordamos la ausencia completa de designio por parte de Marcos.[2]

2. Naturalmente, los críticos negativos no pretenden que el cuarto Evangelio pida prestado material a Marcos. Al contrario, las diferencias supuestas en la forma y espíritu entre los Sinópticos y el cuarto Evangelio forman lo principal de los argumentos en contra de la autenticidad de este último. Con relación al cap. 5 de Juan, el doctor Abbott escribe (Art. «Gospels», Encycl. Brit., p. 833): «La parte del discurso con el que Cristo se describe a sí mismo en presencia de la multitud, diciendo que ha recibido todo poder para juzgar y para resucitar a los muertos, no tiene semejanza alguna con los relatos sinópticos» —excepto Mateo 11:27; Lucas 10:22—, y «esto fue dicho de modo privado ante sus discípulos». Para completar la ironía del criticismo, el doctor Abbott contrasta la «fe de los Sinópticos», tal como este entusiasmo casi físico de confianza ante la presencia de Jesús, que permite que los miembros del paralizado den la respuesta física debida al choque emocional consiguiente a la palabra «Levántate», de modo que la fuerza de este choque del paralítico es capaz de sacudir la enfermedad de muchos años, con la fe, tal como la presenta el cuarto Evangelio.

Pero esta correspondencia no sólo apoya la veracidad de los dos relatos independientes de Marcos y Juan, sino que también confirma el orden histórico en que hemos escalonado los sucesos, y la sugerencia de que, después del encuentro en la fiesta desconocida, las autoridades de Jerusalén habían enviado representantes para que vigilaran, se opusieran y, si fuera posible, entramparan a Jesús.

En otro sentido, también, el orden de los sucesos, tal como lo hemos trazado, parece confirmar el relato de la curación del paralítico. El segundo viaje de Jesús por Galilea comenzó en el otoño; el regreso a Capernaum tuvo lugar «después de días», que en la fraseología judaica común (לימים, Wetstein *in loc.*) significaba un intervalo considerable. Consideramos, pues, que ocurrió en invierno, lo cual explicaría el retorno de Cristo y su enseñanza en la casa en Capernaum. Porque tan pronto «como oyeron que estaba en la casa», o, como algunos traducen, «que Él estaba en casa», muchos acudieron a la casa de Pedro, que en aquel período sería «la casa» u «hogar» temporal del Salvador, de modo que se llenó hasta los topes el limitado espacio disponible, y la multitud se apiñaba a la puerta y más allá. La impresión general que produce en la mente es que esta audiencia se hallaba más bien en un estado de indecisión que de simpatía con respecto a Jesús. Incluía a «fariseos y doctores de la Ley», que habían venido a propósito de las ciudades de Galilea, de Judea y de Jerusalén. Éstos ocupaban las habitaciones principales, pues estaban «sentados», sin duda cerca de Jesús. Su influencia tiene que haber sido sentida por el pueblo. Aunque atraídos de modo irresistible por Jesús, se mezclaría un elemento de curiosidad, si no de duda, en sus sentimientos al ver allí a sus dirigentes, a quienes, por una larga costumbre, miraban con veneración supersticiosa. Si se me permite decirlo, era como la reunión de Israel sobre el Carmelo para presenciar la contienda entre Elías y los sacerdotes de Baal.

Aunque en manera alguna sea necesario para comprender el suceso, por lo menos es útil procurar hacerse cargo de la escena. Podemos figurarnos al Salvador «explicando la Palabra» a aquella multitud interesada y aun anhelante, que pronto se olvidaría incluso de la presencia de los escribas observadores. Aunque sabemos bastante de la disposición de las casas judías, tenemos dificultad para saber exactamente qué lugar ocupaba el Salvador en esta ocasión. Las reuniones para estudio y discusión religiosa se celebraban con certeza en la *Aliyah* o aposento alto (Shabb. i. 4; Jer. Sanh. 21 *b*; Jer. Pes. 30 *b* y otros). Pero por muchas razones esta localización es totalmente inapropiada a los requerimientos de este relato. Hay que hacer objeciones similares a la idea de que era la sala de delante de una de las casas ocupadas por los pobres. No hay ninguna razón para suponer que la casa ocupada por Pedro era uno de estos edificios bajos que formaban las casas de los muy pobres. En todo

caso, tiene que haber constado, además de una sala de familia grande, de habitaciones para Pedro y su esposa, para la suegra de Pedro y para Jesús, que era un huésped honrado. La Mishnah dice que una casa es pequeña cuando tiene 9 pies de largo por 12 de ancho, y es grande cuando tiene 12 de largo por 15 de ancho. Añade que un comedor tiene 15 pies en cuadro, siendo la altura computada siempre como la mitad de la longitud y la anchura (Baba B. vi. 4). Pero estos informes parecen más bien aplicarse a una sola habitación. Son parte de una discusión legal, en la cual se hace referencia a un edificio que debía ser erigido por un individuo para su hijo al casarse o como habitación para una hija que había enviudado. Otra fuente de información se deriva de lo que sabemos era el precio del alquiler de casa. Leemos (en Jer. Keth iv. 14, p. 29 *b*) de una casa que costaba diez dinars (de oro, naturalmente), lo cual haría el precio 250 dinars de plata, o sea, entre 7 libras y 8 chelines en nuestra moneda. El alquiler de una casa pequeña ha de ser considerado de 7 a 28 chelines al año (Tos. B. Mets. c. iv. 2), mientras que el de una casa grande se calculaba en unas 9 libras al año (u.s., c. viii. 31, ed. Z.) y el de un patio en unos 14 chelines al año (Baba Mets. v. 2).

Todo esto tiene cierto interés. Pero lo que sí sabemos es que la casa de Pedro no podía haber sido «pequeña». La consideramos como una de las moradas respetables de la clase media. En este caso, todas las circunstancias están plenamente de acuerdo con los Evangelios. Jesús está presentando la Palabra, de pie en una galería cubierta que procede del patio de esta casa y se abre a las distintas habitaciones. Quizás está de pie dentro de la entrada de la habitación de los invitados, en tanto que los escribas están sentados dentro de esta habitación, o junto a Él en el corredor o galería. El patio delante de Él está lleno de gente, que llega hasta la calle. Todos están escuchando atentos al Maestro, cuando de repente se acerca un grupo de hombres que traen a un paralítico en unas angarillas. Había acabado siendo una escena común el ver a enfermos llevados así a Jesús, por lo que ya no atraía la atención de modo especial. Y, sin embargo, es difícil concebir que si la gente hubiera llenado sólo una habitación o se hubiera apiñado alrededor de la puerta, no habría sido posible hacer pasar al enfermo, o que alguno de los que lo traían no habría podido llegar a la vista de Cristo y llamar su atención. Pero con el patio lleno hasta la calle todo esto era imposible. En circunstancias tales, ¿qué podían hacer? El acceso a Jesús era simplemente imposible. ¿Habían de esperar hasta que se dispersase la multitud, o esperar otra ocasión más conveniente? Sólo podían haber obrado así los que no tenían idea de lo que era una necesidad verdadera y, por tanto, lo precioso de aquella oportunidad. Los que traían al paralítico estaban convencidos en su corazón de que Jesús podía curarle, y que lo haría. Tienen que haberlo sabido por otros. Tienen que haberlo presenciado ellos mismos en otros casos. Y el

corazón del paralítico estaba lleno de la misma convicción, como podemos deducir de las primeras palabras que Jesús le dijo; pero dentro de él pesaba un terrible temor, nacido de la creencia judaica de que sus pecados podían impedir su curación. Y esto le pondría doblemente ansioso de no perder la oportunidad presente.

Así que rápidamente tomaron una decisión. Si no lograban acercarse a Jesús con su carga, podían hacérsela descender ante sus pies. Fuera de la casa (lo mismo que dentro) hay una escalera que lleva al tejado. Pueden ascender por ella al tejado, o bien llegar al mismo por lo que los rabinos llamaban la «ruta de los tejados» (Jos. Ant. xiii. 5. 3; Bab. Mez 88 *a*), o sea, saltar de un tejado a otro si las casas son adyacentes en la misma calle. En las casas, el tejado en sí, que en realidad es un terrado, estaba formado por tierra apisonada o cascotes, y pavimentado con ladrillo, piedra u otra sustancia dura, rodeado por una balaustrada que, según la Ley judaica, debía tener por lo menos tres pies de altura. No es posible imaginarse que los portadores del enfermo empezaran a escarbar para abrir un boquete en el terrado, aparte de los inconvenientes y molestias serias que esto habría causado a los que estaban debajo. Pero esta objeción desaparece si consideramos que no se trataba del tejado principal de la casa, sino del de un corredor o galería, y que era allí donde se encontraba Jesús. Esto, como es natural, podía haberse realizado fácilmente desde arriba. En este caso habría sido relativamente fácil sacar las tejas que cubrían el tejado, y entonces, por la abertura, y por entre el marco de las vigas y otros soportes de las tejas, hacer descender su carga a los pies de Jesús. Todo esto, si lo hacían cuatro hombres fornidos, podía ser obra de unos pocos minutos. Pero podemos imaginar lo ocurrido: la interrupción en el discurso de Jesús, y la sorpresa que causaría en la multitud ver que se abrían las tejas y asomaba una camilla que descendía ante sus ojos. Pronto habría brazos que se extenderían para sostenerla y acompañarla sin riesgo al suelo. Y en la camilla se hallaba un hombre paralizado, con cara ansiosa y ojos resplandecientes dirigidos a Jesús.

Tiene que haber sido una vista maravillosa, incluso en aquel tiempo y circunstancias en que lo maravilloso se puede decir que había venido a ser el pan de cada día. Esta energía y decisión de fe excedía todo lo que se había visto hasta entonces. Jesús lo vio y habló. Porque hasta ahora los labios pálidos del paciente no habían pronunciado su petición. Creía verdaderamente en el poder de Jesús para curar, con toda la certidumbre que proclamaba no sólo su determinación para hacerse poner a los pies de Jesús, sino sufrir cualquier molestia o circunstancia por nueva o extraña que fuera. Se necesitaba verdadera fe para vencer todos los obstáculos en el caso presente; y todavía más fe tanto para concentrarse así y olvidarlo todo, como para ser descendido de un techo, a través de un

boquete abierto entre las tejas, en medio de una asamblea. Y el fulgor de su fe brillaba aún más claramente a causa de la cerrazón y nubes de incredulidad que había en la mente de aquellos escribas que habían venido a vigilar y entrampar a Jesús.

Hasta ahora nadie había dicho palabra, porque el silencio de la expectación había caído sobre todos. ¿Podía Él ayudarle, y, si podía, querría hacerlo, y qué era lo que haría? Pero Él, que percibe los pensamientos antes de pasar a palabras, sabía que en el paralítico no sólo había fe, sino temor también. De ahí que sus primeras palabras fueron: «Ten ánimo, hijo» (Mateo 9:2). Jesús había ido más allá del burdo punto de vista judaico, ciertamente, según el cual el sufrimiento sería una expiación del pecado. Se decía entre los rabinos que si la pérdida de un ojo o de un diente libraba a un esclavo de su esclavitud, mucho más los sufrimientos de todo el cuerpo libraban al alma de la culpa; y, además, que la misma Escritura indicaba esto por el uso de la palabra «pacto», tanto en conexión con la sal que hacía los sacrificios aptos para el altar (Levítico 2:13), como con los sufrimientos (Deuteronomio 28:69 *b*), que hacían lo mismo para el alma limpiándola de pecado (Ber. 5 *a*). Podemos creer fácilmente que, tal como muestra la experiencia atestiguada de los rabinos (Ber. 5 *b*), estos dichos no procuraban alivio al cuerpo ni consuelo al alma de los que sufrían realmente. Pero había otra idea judaica que estaba todavía más profundamente enraizada, contenía más verdad en sí y podía tener más influencia en el alma, especialmente en presencia de la santidad evidente de Jesús, a saber: que la recuperación no sería concedida al enfermo, a menos que primero le hubieran sido perdonados los pecados (Nedar. 41 *a*). Fue a esta necesidad profunda del paciente que tenía delante, por más que él no se diera cuenta de ella de modo claro, a la que se dirigió Jesús cuando con palabras tiernas le dio el perdón del alma, y no ya como algo que ocurriría, sino como un hecho que ha tenido lugar: «Hijo, tus pecados te han sido perdonados.»[3] Deberíamos admitir, casi, que Él tenía que decir primero estas palabras antes de curarle: necesarias en el orden de cosas psicológico, necesarias también si la enfermedad interior tenía que ser sanada, y porque la afección interior, o parálisis del alma, en la conciencia de culpa tenía que ser apartada antes de poder ser quitada la exterior.

En otro sentido, también había una mayor necesidad de la palabra que trajera el perdón, antes de darle la curación. Aunque no hay que suponer por un momento que en lo que Jesús hizo había una intención primaria con relación a los escribas, sin embargo aquí también, como en todos los actos divinos, la adaptación sin designio y las consecuencias sin designio son tan apropiadas como lo

3. En conformidad con el mayor número de manuscritos que tienen el verbo en tiempo perfecto.

que nosotros llamamos designado. Porque para Dios no hay ni pasado ni futuro, ni inmediato ni mediato, sino que todo es uno, un presente eterno saturado de Él. Recordemos que Jesús estaba en presencia de aquellos en quienes los escribas tenían intención de producir desconfianza, no en su poder de curar la enfermedad —puesto que éste era patente a todos—, sino en su persona y autoridad; que, quizá, estas dudas ya habían sido estimuladas. Y aquí merece noticia especial el que, al hablar primero de perdón, Cristo no sólo presentó el aspecto moral más profundo de sus milagros, en contra de su adscripción a la magia o a un agente satánico, sino que también estableció exactamente la pretensión respecto a su persona y autoridad que ellos procuraban invalidar. En este perdón de pecados Él presentaba su persona y autoridad como divinas, y lo demostró mediante el milagro de curación que siguió inmediatamente. Si las dos cosas hubieran sido invertidas, habría habido evidencia, realmente, de su poder, pero no de su Personalidad divina ni de que tenía autoridad para perdonar pecados; y esto, no el hacer milagros, era el objeto de su enseñanza y misión, de la cual los milagros eran una evidencia secundaria.

Así, el razonamiento interno de los escribas,[4] que era patente y conocido para Jesús, que lee todos los pensamientos,[5] dio como resultado precisamente lo opuesto de lo que ellos habían esperado. Lo más impropio, verdaderamente, era el sentimiento de desprecio que podemos notar en sus palabras cuando las leemos: «¿Quién es éste que habla blasfemias?» Y desde su punto de vista tenían razón, porque sólo Dios puede perdonar pecados; y este poder no ha sido delegado nunca a hombre alguno. Pero ¿era Él un mero hombre, aunque fuera el más honrado de todos los siervos de Dios? Era hombre, verdaderamente; pero «el Hijo del hombre»[6] en el sentido enfático y bien entendido de ser el Hombre representativo, que había de traer nueva vida a la humanidad; el segundo Adán, el Señor del cielo. Parecía fácil decir: «Tus pecados han sido perdonados.» Pero para Él, que tenía «autoridad» para hacerlo en la tierra, no era ni más fácil ni más difícil que decir: «Levántate, toma tu lecho, y

4. La expresión «razonando en sus corazones» corresponde exactamente a la rabínica מהרהר בלבו, Ber. 22 *a*. La palabra הרהור se usa con frecuencia en contraposición a hablar.

5. En Sanh. 93 *b* este leer los pensamientos es considerado un cumplimiento de Isaías 11:3, y era una de las marcas del Mesías que Bar Kokhabh no poseía y por ello fue ejecutado.

6. El que la expresión «Hijo del Hombre» (בן אדם) era bien entendida como refiriéndose al Mesías, se ve por el siguiente pasaje notable y anticristiano (Jer. Taan. 65 *b*, al fondo): «Si un hombre te dice: Yo soy Dios, miente; si dice: Yo soy el Hijo del Hombre, su fin será el arrepentirse de ello; si dice: Subo al cielo (a esto se aplica Números 23:19), lo ha dicho ¿y no lo hará? (o lo ha dicho ¿y no lo cumplirá?).» Realmente, todo el pasaje, como se verá, es un intento de adaptar Números 23:19 a la controversia cristiana.

anda.» Con todo, esto último, con toda seguridad, demostró lo primero y le dio, a la vista de los hombres, una realidad indiscutible. Y, así, fueron los pensamientos de aquellos escribas, que, en cuanto se aplicaban a Cristo, eran «malos» —puesto que le imputaban blasfemias a Él—, los que dieron ocasión para ofrecer una evidencia real de aquello que ellos impugnaban y negaban. De ninguna otra manera podía ser alcanzado el objeto, tanto de los milagros, como de este milagro especial, como por medio de los «malos pensamientos» de estos escribas, cuando, milagrosamente puestos a la luz, manifestaron la duda posible más secreta y señalaron la más alta de todas las cuestiones con respecto a Cristo. Y así ocurrió una vez más que la ira del hombre redunda en su alabanza.

«Y el resto de la ira él reprimió.» Cuando el paralítico curado se levantó lentamente y, todavía en silencio, enrolló su camilla, se le abrió paso entre la multitud, y todos le seguirían con ojos de asombro. Luego, del mismo modo que el asombro mezclado de temor cayó sobre Israel en el monte Carmelo cuando descendió el fuego del cielo, devoró el sacrificio, lamió el agua del foso, y aun consumió las piedras del altar, y todos cayeron postrados, y retumbó hasta el cielo el clamor de la multitud: «¡Jehová es el Dios! ¡Jehová es el Dios!», así también ocurrió entre ellos ahora a la vista de esta manifestación de la presencia divina. El asombro y el temor cayeron sobre ellos ante su Presencia, y glorificaron a Dios, y dijeron: «¡Hoy hemos visto cosas increíbles!»

XVII

Vocación de Mateo. El Salvador recibe a los pecadores. La teología rabínica respecto a la doctrina del perdón, en contraste con el Evangelio de Cristo. Vocación de los doce apóstoles

Mateo 9:9-13; 10:2-4; Marcos 2:13-17; 3:13-19;
Lucas 5:27-32; 6:12-19

Hay dos cosas en las que aparece la diferencia fundamental entre el Cristianismo y todos los demás sistemas religiosos, especialmente el Rabinismo. Y en estas dos cosas, por tanto, se halla la característica principal de la obra de Cristo; o, adoptando un punto de vista más amplio, la idea fundamental de todas las religiones. De modo subjetivo se refieren al *pecado* y al *pecador*; o, poniéndolo de modo objetivo, el perdón del pecado y la recepción al pecador. Pero el Rabinismo, y todo otro sistema hasta el moderno humanitarismo —si éste se eleva en su idea de Dios hasta llegar a la del pecado, que es su sombra—, sólo puede de modo general señalar a Dios para el perdón de los pecados. Lo que aquí es meramente una abstracción, ha pasado a ser una realidad concreta en Cristo. Él habla de perdón sobre la tierra, porque Él es su personificación. Por lo que se refiere

a la segunda idea, la recepción del pecador, todos los demás sistemas no saben nada de darles la bienvenida hasta que, por algún medio (interno o externo), el pecador ha cesado de serlo y ha pasado a ser un penitente. Quieren hacer de él un penitente y luego ofrecerle la bienvenida de Dios; Cristo le da la bienvenida a Dios en primer lugar, y luego le hace un penitente. El uno exige la vida, el otro la imparte. Y, así, Cristo es el médico, a quien no necesitan los que gozan de salud, pero sí los que están enfermos. Y, así, Cristo no vino para llamar a los justos, sino a los pecadores, no a arrepentimiento, como dicen erróneamente muchas versiones en Mateo 9:13 y Marcos 2:17,[1] sino a Él, al Reino; y éste es el principio del arrepentimiento.

Así que cuando la enseñanza de Jesús se vuelve distintiva de la del Judaísmo, pone estos dos puntos en primer plano: el uno en la cura del paralítico, el otro en la llamada a Leví-Mateo. Y esto, además, explica sus milagros de curación por lo que respecta a la presentación más elevada de Él como el gran Médico, mientras que da alguna comprensión en la conexión de los dos sucesos siguientes y explica su sucesión cronológica. Era apropiado que desde el mismo comienzo, cuando el Rabinismo siguió y desafió a Jesús con sus intentos hostiles, estos dos hechos espirituales fueran puestos a la luz, y esto no en forma de controversia, sino de manera positiva y práctica. Porque, tal como estas dos cuestiones del pecado y la posible relación del pecador a Dios son las dos grandes cargas para el alma en su esfuerzo ascendente hacia Dios, así la respuesta a ellas forma la sustancia de todas las religiones. En realidad, todas las penosas observancias del Rabinismo —toda la ley— eran sólo un intento de respuesta a la pregunta: ¿Cómo puede el hombre llegar a ser justo para con Dios?

Pero como el Rabinismo mantenía silencio y era impotente, por confesión propia, en cuanto al perdón de los pecados, del mismo modo no tenía enfáticamente ninguna palabra de bienvenida o ayuda para el pecador. El mismo término «fariseo», o «separado», implicaba la exclusión de los pecadores. Con ello estaba conforme todo el carácter del Fariseísmo: quizá deberíamos decir el del Rabinismo, puesto que los saduceos en esto estaban de acuerdo con el rabino farisaico. El desprecio y distanciamiento de la gente sin letras, que era tan característico del sistema, apareció no por el mero orgullo de su conocimiento, sino de la idea de que como «la Ley» era la gloria y privilegio de Israel —en realidad, el objeto por el cual el mundo había sido creado y preservado—, la ignorancia de

1. Las palabras «a arrepentimiento» son ciertamente espurias en Mateo y en Marcos. En Lucas 5:32 sí ocurren las palabras «arrepentimiento», pero, con Godet, considero que se refieren sólo a «los justos», y son usadas, en un sentido, irónicamente.

ella era culpable. Así, el hombre ignorante blasfemaba de su Creador y perdía o pervertía su propio destino. Era un principio que «el ignorante no puede ser piadoso». Bajo los principios del Rabinismo todo esto era lógico, y razonable también, aunque tristemente tergiversado. El yugo del «Reino de Dios» era el alto destino de cada verdadero israelita. Sólo que para ellos consistía en una conformidad externa a la Ley de Dios, no interna: «comida y bebida», no «en justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo». Es verdad que también se daban cuenta de que los «pecados del pensamiento» y propósito, aunque no fueran cometidos, de hecho eran «más graves incluso que los pecados del acto externo» (Yoma 29 *a*); pero sólo en este sentido la causa de cada pecado podía ser hallada en una negligencia o negación de la Ley: «ninguno peca, a menos que el espíritu del error haya entrado primero en él» (Sot. 3 *a*). Debido a ello, el castigo de la infidelidad o la apostasía en el otro mundo sería interminable, mientras que las transgresiones reales eran de duración limitada (Rosh haSh. 17 *a*). (Comp. Sepher Iqqarin iv. 28).

Como la «justicia venía por la Ley», lo mismo Él retornó a la justicia por parte del pecador. De ahí que, aunque el Rabinismo no prestaba una buena recepción al pecador, la llamada al arrepentimiento y la alabanza de sus méritos era incesante. Todos los profetas habían profetizado sólo del arrepentimiento (Ber. 34 *b*). Las últimas páginas del Tratado sobre el Día de la Expiación estaban llenas de alabanzas al arrepentimiento. Y no sólo evitaba el castigo y prolongaba la vida, sino que traía bien, incluso la redención final a Israel y al mundo en general. Sobrepasaba la observancia de todos los mandamientos, y era tan meritorio como si uno hubiera restaurado el Templo y el altar y ofrecido todos los sacrificios (Vayyik. R. 7). Una hora de penitencia y buenas obras pesaba más que todo el mundo venidero. Éstas son unas pocas de las muchas afirmaciones excéntricas con las que el Rabinismo exaltaba el arrepentimiento. Pero cuando se examinan más atentamente, se halla que este arrepentimiento, que precedía a la bienvenida de invitación gratuita al pecador, era sólo otra forma de justificación por medio de las obras. Esto es, en todo caso, uno de los significados[2] del dicho rabínico que unía la Ley y el arrepentimiento y los presentaba como precediendo a la Creación (Pes. 54 *a*; Ber. R. 1). Otro significado parece derivarse de un modo de ver el pecado de carácter maniqueo. Según este modo de ver, Dios mismo era realmente el autor del *Yetser haRa*, o impulso malo («la ley en nuestros miembros»), de la cual había una necesidad absoluta si se quería que el mundo continuara

2. Sería unilateral presentar esto como el único significado, algo que, me parece a mí, ha hecho Weber en su «System d. altsynagog. palaest. Theol.». Esto, y una cierta deficiencia de tratamiento, son fallas que afectan a este libro, por otra parte interesante.

(Yoma 69 *b*; Ber. R. 9 y otros pasajes). Por lo que el penitente era realmente «grande», puesto que su naturaleza era más fuerte en él que el «impulso malo», y la derrota del mismo por el penitente era realmente de mayor mérito que la abstinencia de pecar (Sanh. 99 *a*; Maimón. Hil. Tesh. Per. 7). Así resultaba que el verdadero penitente ocupaba en realidad un lugar más elevado: «estaba situado donde el que era perfectamente justo no podía estar». Hay, pues, obra y mérito en la penitencia; y podemos entender que «la puerta de la penitencia está abierta incluso cuando la de la oración está cerrada» (Yalkut sobre el Salmo 32, p. 101 *b*). Y que estas dos frases no son sólo consecuentes, sino que casi se cubren la una a la otra: que la liberación mesiánica vendría si todo Israel hiciera justicia (Sanh. 98 *a*), y, además, si todo Israel se arrepintiera durante un solo día (Sanh. 98 *a*; Jer. Taan. 64 *a*); o, poniéndolo de otra forma, si en Israel fueran todos santos o todos pecadores (Sanh. 98 *a*).

Ya hemos tocado el punto en que, por lo que se refiere al arrepentimiento, como antes con respecto al perdón, la enseñanza de Cristo es contraria de modo absoluto y fundamental a la de los rabinos. Según Jesucristo, cuando lo hemos realizado todo, tenemos que sentirnos sólo como siervos inútiles, pues hemos hecho lo que debíamos hacer (Lucas 17:10). Según los rabinos, como dice Pablo, «la justicia viene por la Ley»; y cuando se pierde, la Ley sola puede restaurar la vida;[3] mientras que según la enseñanza cristiana, sólo trae la muerte. Así había en el mismo fundamento de la vida religiosa una posición antitética entre Jesús y sus contemporáneos. ¿De dónde, pues, si no era del cielo, venía una doctrina tan nueva como la que Jesús presentó como la base de su Reino?

En un aspecto, ciertamente, las ideas rabínicas se derivaban, hasta cierto punto, del Antiguo Testamento, aunque por medio de una interpretación externa, y, por lo tanto, falsa en su enseñanza. En el Antiguo Testamento también «el arrepentimiento» era *Teshubha* (תְּשׁוּבָה), «retorno»; mientras que en el Nuevo Testamento era un «cambio de modo de pensar» (*μετανοια*). No sería justo, aquí, decir que la expresión común para el arrepentimiento era «hacer penitencia» (עשה תשובה), puesto que junto a ella frecuentemente hallamos esta otra: «retornar en penitencia o como penitente» (שׁוּב בתשובה). Realmente ocurren también otros términos para arrepentimiento. Así, *Tohu* (תהו) significa arrepentimiento en el sentido de lamentar, saberle mal a uno; *Charatah*, quizá, más en el de un cambio de modo de pensar; mientras que *Teyubha* o *Teshubhah* es el retorno en arrepentimiento. Con todo, según la expresión rabínica muy común, hay una «puerta de arrepentimiento» (שער תשובה ·תיובא) a través de la cual el hombre debe entrar, y aun cuando *Charatah* sea el pe-

3. Esto lo dice el Rabinismo tanto en la Sepher Iqqar. como en Menor. Hammaor.

sarle a uno, el cambio de actitud mental, a lo máximo es sólo la puerta. Así, después de todo, hay más en el «hacer penitencia» de lo que parece a primera vista. De hecho, el significado pleno del arrepentimiento como *Teshubhah*, o «retorno», sólo se realiza cuando un hombre ha regresado de la negligencia y abandono a la observancia de la Ley. Por tanto, los pecados de propósito se ven como si hubieran sido no intencionales; es más, pasan a ser incluso acciones virtuosas (Yoma 86).

No estamos hablando ahora del perdón de los pecados. En realidad, el Rabinismo no sabía nada de un perdón del pecado, gratuito e incondicional, a menos que fuera en el caso de los que no tenían poder para hacer nada para su expiación. Incluso en el pasaje que exalta más el carácter gratuito y los beneficios del arrepentimiento (las últimas páginas del Tratado sobre el Día de la Expiación) hay la más penosa discusión sobre pecados grandes y pequeños, sobre el arrepentimiento por temor o amor, sobre pecados contra órdenes o contra prohibiciones; y en qué casos el arrepentimiento evitaba, o bien sólo difería, el juicio, dejando la expiación final para ser obrada por otros medios. Éstos eran: los sufrimientos personales (Ber. 5 *a, b*; Kidd. 81 *b*), la muerte (Yoma u.s.) o el Día de la Expiación (Yoma u.s. y muchos otros pasajes). Además de esto había siempre «los méritos de los padres» (en innumerables pasajes); o quizá alguna buena obra efectuada (Ab. Zar. 5 *a*), o, en todo caso, el breve período de dolor purgatorial que podía abrir la puerta de la misericordia. Éstos son los llamados «abogados» (Peraqlitin, פרקליטין) del pecador penitente. En un pasaje clásico sobre el tema (Mechilta 76 *a*) se considera el arrepentimiento en su relación con cuatro condiciones espirituales[4] que se supone son mencionadas, respectivamente, en Jeremías 3:22; Levítico 16:30; Isaías 22:14 y el Salmo 89:32. La primera de ellas se refiere a la infracción de una orden, con un clamor persistente e inmediato de perdón, que es concedido al instante. La segunda es la de la infracción de una prohibición, cuando, además del arrepentimiento, es requerido el Día de la Expiación. La tercera es el pecado adrede, que ha sido amenazado con la muerte o el ser desarraigado, en que, además del arrepentimiento y el Día de la Expiación, se requieren sufrimientos; mientras que en el caso de la profanación franca del Nombre de Dios, sólo puede hacer expiación la muerte (ver también Yoma 86 y ss.).

4. En *Menorath Hammaor* (Ner. v. 1. 1., 2) se consideran siete clases de arrepentimiento o con respecto a diferentes condiciones. Son: arrepentimiento inmediatamente después de la comisión del pecado; después de un curso de pecado, pero cuando hay todavía el poder de pecar; cuando ya no hay ocasión de pecar; cuando es causado por la admonición o temor del peligro; cuando es causado por una aflicción real; cuando un hombre es viejo e incapaz de pecar; y, finalmente, arrepentimiento ante la perspectiva de la muerte.

Pero la naturaleza del arrepentimiento todavía tiene que ser explicada de modo más pleno. Su puerta es la pena y la vergüenza (Ber. 12 *b*; Chag. 5 *a*). En este sentido, el arrepentimiento puede ser obra de un momento, «como un abrir y cerrar de ojos» (Pesiqta, ed. Bub., p. 163 *b*), y una vida de pecado puede obtener misericordia mediante las lágrimas y oraciones de unos pocos minutos de arrepentimiento (Ab. Zar. 17 *a*).[5] A esto se refiere también el hermoso dicho de que todo lo que rinde un sacrificio impropio para el altar, como el que estuviera roto, magullado, «quebrantado», hacía apto al penitente para la aceptación, puesto que «los sacrificios de Dios eran un corazón contrito y quebrantado» (Vayyik. R. 7). Al lado de lo que puede ser llamado contrición, la teología judía coloca la confesión (*Viddui*, וידוי). Ésta era considerada una parte integral del arrepentimiento, y a aquellos que estaban a punto de ser ejecutados (Sanh. vi. 2) o a punto de morir (Shabb. 32 *a*) se les aconsejaba que la hicieran. Achan, antaño obtuvo el perdón de esta manera (Sanh. u.s.). Pero, en el caso de los vivos, todo esto sólo podía ser considerado como arrepentimiento en el sentido de ser su preparación o comienzo. Incluso si había *Charatah*, o pena por el pasado, no sería todavía *Teshubhah*, o retorno a Dios; e incluso si cambiaba un pecado propuesto en no intencional, detenía el juicio y paraba o expulsaba el ángel del mismo, dejaría todavía a un hombre sin aquellas obras que no sólo son su destino real y merecen el cielo, sino que constituyen el verdadero arrepentimiento. Porque así como el pecado es, en último término, el descuido de la Ley, empezando por dentro, así también el arrepentimiento es, al fin y al cabo, un retorno a la Ley. En este sentido hay una confesión más elevada y meritoria, que no sólo confiesa el pecado, sino a Dios, y es por tanto un retorno interno a Dios. Así, Adán, cuando vio la penitencia de Caín, prorrumpió en este Salmo (n.º 92): «Buena cosa es confesar al Señor» (Ber. R. 22).[6] Manasés, cuando estaba atribulado, llamó a Dios y fue oído (2.º Crónicas 33:12, 13), aunque se añade que esto fue sólo a fin de demostrar que la puerta del arrepentimiento estaba abierta a todos. En realidad, los ángeles habían cerrado las ventanas de los cielos contra sus oraciones, pero Dios abrió un lugar para que pudieran entrar bajo su trono de gloria (Debar. R. 2, ed. Varsov., p. 7 *a*; comp. Sanh. 102 *b*, últimas líneas, y 103 *a*). De modo similar, inclu-

5. Esto se ilustra, entre otras cosas, mediante la historia de un rabino que, al final de su vida disoluta, pasó a ser un convertido por arrepentimiento. La historia de la ocasión del arrepentimiento está llena de detalles realistas, no siempre agradables, y las lágrimas con las que un colega pagado de sí mismo vio la beatificación del penitente, ilustran de modo penoso al hermano mayor de la parábola del Hijo Pródigo (Ab. Z. 17 *a*).

6. Otra hermosa alegoría es que, cuando Adán estaba atemorizado, al cerrarse la noche sobre su culpa, Dios le dio dos piedras para que las frotara la una con la otra, lo cual produjo la chispa de luz; el frotar dos piedras es simbólico del arrepentimiento (Pes. 54 *a*; Ber. R. 11, 12).

so Faraón, quien, según la tradición judía, hizo en el mar Rojo confesión a Dios (Éxodo 15:11), fue preservado, pasó a ser rey de Nínive, y así llevó a los ninivitas al genuino arrepentimiento, que consistía, verdaderamente, no sólo en saco y ayuno, sino en restitución, de modo que cada uno que había robado una viga derribaba todo su palacio para restaurarlo (Taan. 16 *a*).

Pero, después de todo, el arrepentimiento interno sólo detenía los secretos de la justicia (Rosh. haSh. 17 *b*). Lo que realmente ponía al penitente en la relación recta con Dios eran las buenas obras. El término debe ser tomado aquí en su sentido más amplio. El ayuno es meritorio en un triple sentido: como la expresión de humillación (Baba Mez. 85 *a*); como una ofrenda a Dios, similar al sebo de los sacrificios en el altar, pero mejor (Ber. 17 *a*); y para prevenir nuevos pecados, al disciplinar y abatir el cuerpo. Un punto de vista similar puede ser tomado de las penitencias autoinfligidas (Baba Mez. 85 *a*).[7] Por otra parte, había restitución a aquellos a quienes se había perjudicado, aunque a veces no se insistía en ello, con miras a estimular a los penitentes. Es más, lo restituido ha de ser incluso más de lo debido en la ley estricta (ver la discusión en B. Mez. 37 *a*). A esto hay que añadir el reconocimiento público de los pecados públicos. Si una persona había pecado en una dirección, no sólo tenía que evitarlo en el futuro, sino esforzarse en obrar más aún en la dirección opuesta, o vencer el pecado en las mismas circunstancias de la tentación. Más allá de todo esto había las que eran realmente buenas obras, o sea, el ocuparse de la Ley (Vayyik. R. 3, hacia el final) o hechos externos, que constituían el arrepentimiento perfecto. Así leemos (en B. Bab. 10 *a*) que cada vez que Israel daba limosna o hacía algún acto de bondad, causaba gran paz en este mundo, y procuraba grandes paracletos entre Israel y su Padre en el cielo. Más aún, se nos dice (Vayyik. R. 25, comienzo, ed. Varsov., p. 38 *a*) lo que debe hacer un pecador si quiere ser perdonado. Si estaba acostumbrado a leer diariamente una columna de la Biblia, que lea dos; si aprendía un capítulo de la Mishnah, que aprenda dos. Pero si no es bastante instruido para hacer ni lo uno ni lo otro, que pase a ser administrador de la congregación, o distribuidor público de limosnas. Es más, hasta tal punto se llevaba la doctrina del mérito externo, que el ser enterrado en la tierra de Israel se suponía que implicaba el perdón de los pecados (Tanch. sobre Génesis, cap. 48). Esto puede ilustrarse, finalmente, por un ejemplo que proyecta alguna luz sobre la parábola del Rico y Lázaro. El rabino Si-

7. Baba Mez. 84 *b* (citado por Weber) no puede ser considerado un caso. Toda esta parte del Talmud es especialmente repugnante, llena de historias groseras, absurdas y de mal gusto. Como ejemplo, en Baba Mez. 85, un rabino trata de sentarse sobre el fuego de un horno, para ver si ha pasado a ser inmune al fuego de la Gehena. Durante treinta días todo fue bien, pero después de esto notó que tenía las posaderas chamuscadas, de donde se le llamó «el de las posaderas asadas».

meón ben Lakish, cuando joven, había estado asociado con los ladrones. Pero se arrepintió, «volvió a su Dios de todo su corazón con ayuno y oración, estaba temprano y tarde delante de Dios y se ocupaba de la Torah (ley) y los mandamientos». Más adelante, tanto él como sus antiguos compañeros murieron, y entonces él se vio en la gloria y ellos en el infierno más profundo. Y cuando los ladrones recordaron a Dios que para Él no había acepción de personas, Él les señaló la penitencia del rabino y la penitencia de ellos. Entonces ellos le pidieron una tregua para que pudieran hacer «buena penitencia», pero se les dijo que no había lugar para arrepentimiento después de la muerte. Esto se corrobora por medio de una parábola en la cual un hombre, que está a punto de ir al desierto, debe procurarse pan y agua mientras se halla en un lugar habitado, para no perecer en el desierto.

Así, en un aspecto u otro, la enseñanza sobre la necesidad de arrepentimiento por los rabinos va paralela a la de la Biblia. Pero la diferencia vital entre el Rabinismo y el Evangelio se halla aquí: que mientras Jesucristo invita gratuitamente a todos los pecadores, sea cual sea su pasado, asegurándoles gracia y buena recepción, la última palabra del Rabinismo es sólo desesperanza y cierta clase de pesimismo. Porque se declara de modo expreso y repetido que en el caso de ciertos pecados, y de modo característico el de herejía, incluso si un hombre se arrepiente de modo verdadero y genuino, tiene que esperar inmediatamente la muerte; en realidad, su muerte sería la evidencia de que su arrepentimiento era genuino, dado que, aunque un tal pecador podía volverse de su mal, le sería imposible, si viviera, echar mano de lo bueno, retenerlo y hacerlo (Ab. Zar. 17 *a*).

Es a la luz de lo que ya hemos dicho con respecto a los puntos de vista rabínicos sobre el perdón y el arrepentimiento que tenemos que entender la llamada de Leví-Mateo si queremos percibir su pleno significado. No hay necesidad de suponer que tuvo lugar inmediatamente después de la cura del paralítico. Por el contrario, el relato más detallado de Marcos implica que había transcurrido algún tiempo (Marcos 2:13, 14). Si estamos en lo cierto, que era invierno cuando fue curado el paralítico en Capernaum, podemos suponer que fue al principio de la primavera en este lisonjero distrito cuando «Jesús salió de nuevo a la orilla del mar». Y, como podremos ver, la sucesión de los acontecimientos está en completo acuerdo con esto.

Habría pocos, si es que había alguien, que hubieran tenido mejores oportunidades que Leví-Mateo para escuchar y pensar con calma sobre la enseñanza del profeta de Nazaret. No tiene interés especular cuál de los dos nombres era el original, o si el segundo fue añadido después de su conversión, puesto que en Galilea era común tener dos nombres, uno estrictamente judío, y otro galileo (Gitt. 34 *b*). Y tampoco nos admiramos de que más adelante el primer nombre, puramente judío, de Leví fuera abandonado y que sólo se retu-

viera el de Mateo *(Matti, Mattai, Matteya, Mattithyah)*. Este último es el equivalente de Natanael, o del griego Teodoro (don de Dios), y era muy frecuente, al parecer. Leemos que era el nombre de un antiguo oficial del templo (Sheq. v. 1) y el de varios rabinos (Eduy. ii. 5; Yoma 84 *a*). Quizá es de más interés el que el Talmud (Sanh. 43 *a*) nombre cinco Mateos como discípulos de Jesús, y entre ellos, estos dos a quienes podemos identificar claramente: Mateo y Tadeo.

Sentado ante la mesa de impuestos, tal como estaba el día en que le llamó Jesús, Mateo tiene que haber oído frecuentemente cuando Él enseñaba junto a la orilla del mar. Porque éste sería el mejor lugar para su propósito, y, por tanto, el que escogería. Allí le podría seguir fácilmente no sólo la multitud de Capernaum, sino que era el lugar en que desembarcaban los muchos barcos que atravesaban el lago o hacían escala, al costear, de ciudad en ciudad. Y esto no sólo para los que tenían negocios en Capernaum o cercanías, sino también para los que después emprenderían la gran ruta del comercio oriental, que iba desde Damasco a los puertos de Occidente. Tocaba el lago en aquel punto y luego se volvía hacia el norte y el oeste, para unirse a lo que se llamaba la carretera de la Alta Galilea.

Sabemos bastante, pero, por lo que se refiere a detalles, quizá muy poco respecto a estas «tarifas de aduanas, impuestos o portazgos» que hacían la administración romana tan penosa, una carga y exacción tan vejatoria para todos los «provinciales», que en Judea el mismo nombre de publicano o cobrador de impuestos era objeto de desprecio y aborrecimiento. Los que albergaban las más graves dudas religiosas respecto a la legitimidad de pagar tributo alguno a César, por el hecho de implicar en principio reconocimiento a una servidumbre a la que de buena gana habrían cerrado los ojos, y la sustitución de la realeza de Jehová por la de un emperador pagano, tienen que haber considerado al publicano como la misma personificación del antinacionalismo. Pero quizá los hombres no siempre actúan bajo el impacto consciente y constante de principios abstractos de este tipo. Sin embargo, las interminables interferencias y vejámenes, las exacciones injustas y crueles, la tiranía ruin y la avaricia ilimitada, contra las cuales no había defensa ni apelación, serían casi insoportables. Es a esto que los rabinos se refieren con frecuencia. Si los «publicanos» estaban descalificados para ser jueces o testigos, era, por lo menos en cuanto se refería al hecho de dar testimonio, porque «exigían más de lo debido» (Sanh. 25 *b*). De ahí también, se decía, que el arrepentimiento era especialmente difícil para los cobradores de impuestos y los empleados de las aduanas o tributos públicos (Baba K. 94 *b*).[8]

8. Los publicanos eran equiparados en esto a los pastores de ganado, debido a sus frecuentes tentaciones a la falta de honradez, y sus vidas desordenadas, ya que no podían cumplir las ordenanzas legales.

Es importante notar que el Talmud distingue dos clases de «publicanos»: el cobrador de impuestos en general *(Gabbai)* y el *Mokhes*, o *Mokhsa*, que era de modo especial el aduanero, o empleado de una aduana. Aunque las dos clases caían bajo el bando rabínico, el aduanero (a los que pertenecía Mateo) era objeto de la máxima execración. Y esto era debido a que sus exacciones eran más vejatorias y tenían más oportunidades para la rapacidad. El *Gabbai*, o recaudador de tributos, cobraba los impuestos regulares, que consistían en tributos sobre la tierra, sueldos y capitación. El impuesto sobre la tierra, o básico, consistía en una décima parte de todo el grano y en una quinta parte del vino y fruto recogidos, y se pagaba en parte en especie y en parte era contado en dinero. El impuesto sobre la renta equivalía al 1 por ciento, mientras que la capitación, o dinero personal, era exigida a todas las personas, libres o en servidumbre; en el caso de los hombres, desde la edad de los catorce hasta los sesenta y cinco, y de las mujeres a partir de los doce.

Si esto ofrecía muchas oportunidades para exacciones abusivas e injusticias rapaces, el *Mokhes* podía imponer extracciones mucho más crueles sobre la gente pobre. Había impuestos sobre todos los productos de importación y exportación; sobre todo lo que se compraba y vendía; impuestos sobre el paso por puentes, carreteras, uso del puerto; impuestos locales de los pueblos, etc. El lector de los clásicos está al corriente de la inventiva oficial, que podía crear impuestos y hallar un nombre para toda clase de exacciones, tales como sobre los ejes, ruedas, animales de carga, peatones, carreteras, caminos; la admisión a mercados; transportes, carros, puentes, barcos y muelles; cruzar ríos, diques, o licencias; en resumen, sobre toda clase de objetos, de modo que incluso los eruditos e investigadores modernos no han podido identificar todos los nombres. Sobre los productos, el impuesto *ad valorem* alcanzaba desde el 2 ½ al 5 por ciento, y sobre artículos de lujo incluso el 12 ½ por ciento. Pero aun esto no era nada, comparado con el vejamen de ser detenido constantemente en el camino, y tener que descargar todos los animales de carga, y ver todo paquete y embalaje abierto y su contenido echado por ahí, ver cartas privadas abiertas, y el *Mokhes* que regía supremo sobre toda esta insolencia y rapacidad.

La misma palabra *Mokhes* parece que, en su significado original, estaba asociada con la idea de opresión e injusticia. Era literal y realmente un opresor. El Talmud les acusa de parcialidades burdas, que dejaban pasar libres a aquellos a quienes querían mostrar favor, y demandaban el dinero de los que no eran sus favoritos. Era una raza de delincuentes, a los cuales se aplicaba Levítico 20:5. Se decía que no había una familia en la que hubiera un *Mokhes* cuyos miembros no acabaran siéndolo todos. No obstante, se registran casos en que un publicano religioso hiciera favores a los rabinos, o les advirtiera de modo anticipado para que pudieran resguardarse.

Si uno pertenecía a la asociación sagrada (un *Chabher*) y pasaba a ser un *Gabbai* o un *Mokhes*, al instante era expulsado de la misma, aunque podía ser restaurado caso de arrepentirse (Jer. Dem. 23 *a*; comp. Bekhor. 31 *a*). Que un rigor así estaba justificado, lo muestra un suceso ocurrido en que un *Mokhes* quitó a una persona sin defensa su asno y le dio otro muy inferior a cambio. Contra opresores tan poco escrupulosos era permitido todo tipo de engaño; se podía declarar que los bienes eran ofrendas votivas (Nedar. iii. 4), o una persona hacía pasar a su esclavo como si fuera su hijo (Jer. Kidd. 66 *b*).

El *Mokhes* era llamado «grande», si empleaba sustitutos, y «pequeño», si él mismo estaba al frente en su oficina de impuestos. Hasta los días de César los impuestos eran vendidos globalmente en Roma al mejor postor, generalmente una compañía financiera de una orden de la nobleza, que empleaba publicanos para el cobro individual. Pero por un decreto de César los impuestos de Judea no se vendían así, sino que eran exigidos por los publicanos de Judea y pagados directamente al Gobierno, siendo los oficiales o encargados nombrados por los mismos provinciales (Jos. Ant. xiv. 10. 5). Esto constituía realmente un gran alivio, aunque quizá hacía a los cobradores de impuestos más impopulares, puesto que eran los encargados directos de un poder pagano. Esto explica también el que si la Mishnah prohíbe (B. Kamma x. 1) incluso el cambio de moneda del cofre culpable de un *Mokhes* o aduanero, la Gemara (Baba K. 113 *a*) añade que esto se aplicaba a los que o bien no se limitaban al impuesto designado por el Gobierno, o en general a cualquier impuesto fijo, y a los que se ofrecían para este cargo voluntariamente con miras a sacar provecho por su propia cuenta. Se refiere, sin embargo, el caso de un *Gabbai*, o cobrador de impuestos, que llegó a ser un rabino famoso, aunque la mancha de su ocupación anterior impedía a sus colegas más estrictos el tener intercambios con él (Bekhor. 31 *a*). En los días de fiestas paganas no se cobraba el impuesto a los que acudían al festival (Ab. Zar. 13 *a*). La historia siguiente puede servir como ilustración final sobre las nociones populares tanto de los publicanos como sobre el mérito de las buenas obras. El hijo de un *Mokhes* y el de un hombre muy piadoso murieron. El primero recibió toda clase de honores, con ocasión de su entierro, por parte de sus conciudadanos, mientras que el último fue enterrado en una tumba sin inscripción alguna. Esta anomalía fue explicada divinamente por la circunstancia de que el hombre piadoso había cometido una transgresión, y el publicano había hecho una buena obra. Pero unos pocos días después los sobrevivientes tuvieron un sueño-visión en que el piadoso se vio que andaba por jardines junto a corrientes de agua, mientras que el publicano estaba sacando penosamente la lengua, tratando de llegar al río para apagar su sed, sin poder alcanzar el agua refrescante (Jer. Chag. 77 *d*; comp. Jer. Sanh. 23 *c* y Sanh. 44 *b*).

Lo que se ha descrito con tanto detalle va a proyectar una luz peculiar sobre la llamada a Mateo por parte del Salvador de los pecadores. Porque recordemos que Leví-Mateo no sólo era un «publicano», sino que lo era de la peor clase: un *Mokhes* o aduanero; un *Mokhes* pequeño, el cual se sentaba personalmente en su oficina o banco; o sea, era uno de aquellos que, según se decía, tenía muchas dificultades para el arrepentimiento. Y, de estos empleados, los que cobraban los impuestos de los barcos eran, quizá, los peores si hemos de juzgar por el proverbio: «¡Ay del barco que se hace a la mar sin haber pagado los impuestos!» (Ab. Zar. 10 *b*). Y, después de todo, es posible que Mateo fuera sólo uno de aquella clase numerosa para quienes la religión es meramente una cosa exterior y aparte de la vida, y que, habiéndose primero extraviado a causa de su ignorancia, se sentían cada vez más rechazados o excluidos por aquellos a quienes consideraban religiosos y piadosos, aunque eran en realidad fanáticos y carecían de toda caridad.

Pero ahora había ocurrido algo en su vida. El profeta de Nazaret no era como los otros grandes rabinos, o sus imitadores pietistas y pagados de sí mismos. Había algo en su persona que no sólo estimulaba la conciencia, sino que penetraba el corazón. Lo que Él decía le abrió a él un nuevo mundo. Su misma apariencia desmentía que fuera duro, distante, satisfecho de su justicia, si no mostraba que era compasivo, incluso amigo de los pecadores. No había entre Él y uno como Mateo el gran abismo, casi infranqueable, del arrepentimiento. El que le había visto y oído en la Sinagoga —y el que había oído sus palabras o presenciado su poder— no podía olvidarlo. La gente, los gobernantes y aun los malos espíritus reconocían su autoridad. Pero en la Sinagoga Jesús era todavía una figura imponente, muy distante de él; y él, Leví-Mateo, el «pequeño *Mokhes*» de Capernaum, para quien el arrepentimiento, como decían los rabinos, era algo casi imposible. Pero allí fuera, al aire libre, junto a la orilla del mar, las cosas eran distintas. Sin ser observado por los otros, él lo observaba todo y podía ceder y entregarse él mismo sin reservas a esta impresión. A veces era una multitud ansiosa que venía de Capernaum; otras, una larga serie de enfermos y tullidos, gente mísera e inválida, a quienes Él concedía alivio inmediato, pleno y generoso, gratuito. Y todavía más llenas de compasión que sus hechos eran sus palabras.

Y así Mateo, sentado en el banco de los tributos públicos, escuchaba y esperaba. Las barcas y otros navíos de blancas velas traían multitud de oyentes; la caravana de la carretera paraba, y los viajeros engrosaban la multitud que escuchaba: querían escuchar la Palabra, ver la Palabra. Sin duda, no era ocasión para comprar o vender, y Leví tenía, por ello, poco trabajo, y menos afición al mismo en su oficina. Quizá había presenciado la llamada a los primeros apóstoles: tiene que haber conocido a los pescadores y dueños

de barcas de Capernaum. Y ahora, al parecer, era como si Jesús se hubiera acercado a Mateo. Porque los grandes de Israel, «los escribas y fariseos» (ver Marcos 2:16) y sus seguidores pietistas, se habían combinado contra Él y querían excluirle, no a causa de pecado, sino de los pecadores. Y, así, creemos que mucho antes de aquel día señalado, que para siempre decidió su vida, Mateo, en su corazón, había pasado a ser discípulo de Jesús. Sólo que no se atrevía a esperar, ni podía, reconocimiento personal, y mucho menos ser llamado para hacerse discípulo de Él. Pero cuando llegó el momento y Jesús fijó sobre él la mirada de amor que escudriñaba lo más profundo del alma, e hizo de Él un verdadero pescador de hombres, Mateo no tuvo que considerarlo ni un instante. Cuando le dijo: «Sígueme», el pasado le pareció que era tragado por el cielo presente de bendición. No dijo una palabra, porque su alma se había quedado sin palabras, sorprendido por el amor y gracia inesperados; sino que se levantó, dejó el banco y le siguió. Hubo gran ganancia aquel día, no sólo para Mateo, sino para todos los pobres y necesitados de Israel; es más, para todos los pecadores, para los cuales se abrió la puerta de los cielos. Y, verdaderamente, al lado de Pedro, que es la piedra, colocamos a Leví-Mateo, como tipo de las grandes vigas puestas sobre el fundamento, en el cual se coloca el armazón de la habitación del Señor, que es su Iglesia.

No sería mucho más tarde —posiblemente al cabo de muy poco tiempo— que tuvo lugar una reunión memorable en casa de Mateo, que dio ocasión para que se manifestara la sofistería de los escribas farisaicos, y que sirvió para acentuar y destacar el significado de la llamada a Leví. Porque la oposición siempre proyecta luz sobre la verdad positiva, mientras que el juicio nunca viene solo, sino siempre unido a una manifestación de misericordia más elevada. Era natural que todos los publicanos de los alrededores, después de la llamada de Mateo, acudieran a su casa a reunirse con Jesús. Incluso desde el punto de vista más humilde el suceso les pondría en un nuevo punto de referencia en el mundo judío, en relación con el Profeta de Nazaret. Y fue característico que Jesús sacara partido de una oportunidad así. Cuando leemos sobre «pecadores» refiriéndose a la compañía de estos publicanos, no hemos de entender que se trataba de delincuentes burdos y francos, por más que alguno de ellos pudiera serlo. Porque sabemos que éste era un término que en vocabulario farisaico incluía a muchos. También era característico que los rabinistas presentaran sus objeciones a tener tratos con los tales, no al Maestro, sino a los discípulos. Quizá no era sólo, o principalmente, por cobardía moral, aunque ellos tenían que saber la respuesta que les daría Jesús. Por otra parte, era prudente, e incluso astuto, presentarla a los discípulos. Éstos eran sólo alumnos iniciales, y la cuestión de que se trataba no era tanto de principio como de buenas costumbres reconocidas entre los judíos. Si conseguían

introducir esta preocupación, este reparo en la mente de ellos, habrían hecho vacilar fatalmente la confianza de los discípulos en el Maestro; y si se conseguía que ellos se hicieran atrás, la causa del nuevo Cristo quedaría gravemente dañada, si no destruida. Fue con este mismo objetivo que poco después procuraron reclutar la ayuda de los discípulos de Juan, gente de buena voluntad, pero sólo parcialmente instruidos (Mateo 9:14-17), para que con motivo de la cuestión de los ayunos presentaran una objeción a Cristo en algo que pesaba aún más en el consenso de la opinión judía, y esto, tanto más por el hecho de que en ello, lo que Juan practicaba parecía chocar con lo que hacía Jesús.

Pero para entonces Juan ya estaba en la cárcel y pasaba por una fase de oscuridad temporal, una nube espesa que obstaculizaba su visión de la luz plena. Pero Jesús no podía permitir que los discípulos contestaran por su cuenta. ¿Qué es lo que podían decir en realidad? Y Él siempre habla por nosotros cuando no podemos hacerlo por nuestra cuenta. Desde el punto de vista mismo de los fariseos, es más, con sus propias palabras, Jesús les dio respuesta. Y no sólo hizo callar sus objeciones, sino que puso a la vista, de modo más patente aún, el significado de lo que Él hacía: su mismo propósito y misión. «Los que están sanos y fuertes no tienen necesidad de médico, sino los que están enfermos» (ver Lucas 5:31). Era el mismo principio del Fariseísmo el que Él les presentaba, tanto por lo que se refería al hecho de que ellos se separaban de Él (por ser justos), como a que tuviera tratos con los enfermos (que le necesitaban). Y, como añade Mateo, que es el Evangelio más hebraico, aplicando la misma fórmula rabínica, usada con tanta frecuencia por ellos, aunque dirigida a una forma de conocimiento superficial, para que se adquiera más información: «¡Ve y aprende!»[9] Aprender ¿qué? Lo que sus propias Escrituras enseñan; lo que estaba implícito en la enseñanza profética ulterior, como correctivo a un literalismo y externalismo unilateral que interpretaban mal la doctrina de los sacrificios; aprender el principio fundamental del significado espiritual de la Ley como explicatorio de su mera letra: «Misericordia quiero, y no sacrificios.» Ellos no conocían otra misericordia que los sacrificios,[10] con el mérito correspondiente; Él no conoce otro sacrificio real y aceptable a Dios que no sea misericordia. Y éste también es un principio fundamental del Antiguo Testamento, entendido espiritualmente; y siendo un principio tan fundamental, Él mis-

9. צא ולמד es una fórmula muy común cuando se requiere más pensamiento e instrucción. Tan común es en realidad, que se aplica en el sentido de: «esto o la otra cosa», «venga y te enseñe» (תא ואלמד). Algunas veces la fórmula es algo distinta, como בוא וראה «ven y ve» (Baba Bath. 10 *a*), o bien צאו וראו, «ve y ve» (u.s., *b*).

10. Incluso en esta hermosa página del Talmud (Succ. 49 *b*) la justicia y los sacrificios son comparados, y la primera se declara que es la mayor; pero luego la justicia es comparada con las obras de bondad, con limosnas, etc.

mo, más tarde, aplicó nuevamente este dicho del profeta (Oseas 6:6) a su propio modo de ver y tratar la cuestión del sábado (Mateo 12:7).

Éste era un aspecto de su propósito y misión, que Jesús dejó ver cuando abrió de nuevo el Antiguo Testamento, del que su llave de conocimiento sólo había cerrado la puerta. Había otro más alto todavía, que explicaba y aplicaba lo mismo este dicho y todo el Antiguo Testamento, y con ello su propia misión. Y éste era el pleno desarrollo y la más alta vindicación de la misma: «Porque yo no he venido a llamar a justos, sino a pecadores.»[11] La introducción de las palabras «a arrepentimiento» en algunos manuscritos de Mateo y de Marcos muestra lo pronto que el pleno significado de las palabras de Cristo fue interpretado mal por intentos prosaicos apologéticos que fallaron en sondear su profundidad. Porque Cristo llamó a los pecadores a algo mejor y más elevado que el arrepentimiento, a saber, a sí mismo y su Reino; y el «enmendar» los datos originales introduciendo estas palabras de otro Evangelio (ver nota al principio de este capítulo) marca un propósito que indica retroceso. Y este dicho de Cristo referente al propósito de su Encarnación y su obra: «no para llamar a justos, sino pecadores», marca también el punto de vista de Cristo y la relación que cada uno de nosotros, según como se vea, y vea la justicia y el pecado —personal, voluntaria y deliberadamente—, ocupa hacia el Reino y hacia Cristo.

La historia de la llamada de Mateo tiene también otro interés histórico, aunque hasta cierto punto subordinado, porque fue sin duda seguido rápidamente por la vocación de los otros apóstoles (Mateo 10:2-4; Marcos 3:13-19; Lucas 6:12-19). Ésta es la sucesión cronológica en los relatos sinópticos. También proyecta luz sobre la historia de aquellos a quienes el Señor escogió como portadores de su Evangelio. Las dificultades relacionadas con la diferenciación de su linaje o familia, o sea, la relación familiar posible de los apóstoles entre sí, son tan grandes, que tenemos que renunciar a toda esperanza de llegar a alguna conclusión cierta. Sin entrar en detalles, pues, sobre la genealogía de los apóstoles y la ordenación varia de sus nombres en los Evangelios, que puede verse en cualquier obra sobre el tema, por más que siempre queda una cierta incertidumbre, veamos algunos puntos que me parecen, por lo menos, claros. Primero, da la impresión de que sólo se refiere la llamada al apostolado de algunos, que se podría llamar típica, por ejemplo, la de Pedro y Andrés, de Jacobo y Juan, de Felipe y Bartolomé (Bar Telamyon, o Temalyon, que se supone generalmente es Natanael) (Vayyik. R. 6; Pesiq. R. 22, ed. Friedm., p. 113 *a*), y de Mateo el publicano. No obstante, y en segundo lugar, hay algo que corresponde a cada uno de los demás. Tomás, que es llamado Dídimo (que signi-

11. Nótese la ausencia de artículo.

fica «gemelo»), está íntimamente relacionado con Mateo, tanto en el Evangelio de Lucas como en el mismo de Mateo. Jacobo es llamado de modo expreso hijo de Alfeo o Cleofas (Juan 19:25).[12] Este nombre sabemos que también era el del padre de Leví-Mateo. Pero como el nombre era común, no se puede sacar ninguna conclusión de ello, y no parece probable que el padre de Mateo fuera también el de Jacobo, Judas y Simón, porque estos tres parece que eran hermanos. Judas es designado por Mateo como Lebeo, del hebreo *lebh*, un corazón, y es también llamado, tanto por él como por Marcos, Tadeo —un término que, no obstante, no derivaríamos, como suele hacerse, de *thad*, «mama femenina», sino de alabanza, siguiendo el nombre judío *Thodah*.[13] En este caso, tanto Lebeo como Tadeo indicarían la bondad de corazón y agradecimiento del apóstol, y por tanto su carácter. Lucas le designa simplemente como Judas de Jacobo, que significa que era el hermano de Jacobo (Lucas 6:16; comp. Juan 14:22). Así que su verdadero nombre sería Judas Lebeo, y su sobrenombre Tadeo. Íntimamente relacionado con estos dos tenemos en todos los Evangelios a Simón, por sobrenombre Zelotes, Celotes, o Cananeo, términos que indican su conexión original con el partido Zelote galileo, los «celotes de la Ley» (Guerra iv. 3. 9). Su posición en la lista apostólica y el testimonio de Hegesipo (Euseb. H. E. iii. 11; iv. 22) parecen indicar que era hijo de Cleofas y hermano de Jacobo y de Judas Lebeo. Estos tres eran, en un sentido, primos de Cristo, puesto que, según Hegesipo, Cleofas era el hermano de José, mientras que los hijos de Zebedeo eran verdaderos primos suyos, ya que su madre, Salomé, era una hermana de la Virgen.[14] Finalmente, tenemos a Judas Iscariote, o *Ish Kerioth*, «un hombre de Kerioth», una ciudad de Judá (Josué 15:25). Así, solamente el traidor era originario de Judea, en tanto que todos los demás eran galileos; y esto puede ofrecernos bastante luz sobre su historia posterior.

No hay necesidad de más datos que los de este breve bosquejo, aunque, al comparar, queda claro que los nombres en las listas apostólicas de los Evangelios están ordenados en tres grupos, cada uno de los cuales empieza con el mismo nombre, o sea: Simón, el primero; luego, Felipe; y el tercer grupo, Jacobo, hijo de Alfeo. Podemos hacer notar lo reducido que era el círculo apostólico y lo íntimamente relacionados que estaban sus miembros. Y, no obstante,

12. O sea, que sería el mismo que «Jacobo el Menor», o «el pequeño», un hijo de María, la cuñada de la Virgen-Madre.

13. Como se hace en la historia rabínica en que Tadeo apela al Salmo 100:1 (superescrito) para salvar su vida, mientras que los rabinos replican apelando al Salmo 1:23: «El que ofrece alabanza *(thodah)* me glorifica» (Sanh. 43 *a*, Chesr. haSh.).

14. En cuanto a la identidad de los nombres Alfeo y Cleofas, comp. Wetzel en Theol. Stud. u. Krit. para 1883, cuaderno iii. Ver también notas sobre los hijos de Cleofas en el comentario sobre Juan 19:25, en el capítulo 15, lib. V.

cuando recordamos la historia de su llamamiento, o las noticias unidas a sus nombres, vemos que era un círculo completamente representativo de los que se reunirían alrededor de Cristo. Y lo más solemne y digno de nota en todo ello fue que, después de una noche de oración solitaria en la ladera de la montaña, Jesús, al amanecer, «convocó a sus discípulos y escogió de entre ellos doce, a quienes puso también el nombre de apóstoles», «para que estuvieran con Él, y que Él pudiera enviarlos a predicar, y que tuvieran poder para sanar enfermedades y echar fuera demonios».

XVIII

El Sermón del Monte. El Reino de Cristo y la enseñanza rabínica [1]

Mateo, caps. 5 a 7

Fue probablemente en alguna de las estribaciones montañosas que se extienden al norte de Capernaum que Jesús pasó en oración solitaria la noche que precedió a la designación de los doce apóstoles. Al clarear aquel día de primavera llamó a los que habían aprendido a seguirle, y de entre ellos escogió a los doce, que iban a ser sus embajadores y representantes (Lucas 1:13).[2] Pero ya la temprana luz del día había guiado a la multitud ansiosa que, de todas partes, había acudido a un terreno llano, al pie del monte, para presentarle sus necesidades de cuerpo y alma. Jesús ahora descendió a ellos con palabras de consuelo y poder para sanar. Pero mejor era todavía lo que tenía que decir y hacer para ellos y para todos nosotros. Cuando se apretaban a su alrededor buscando aquel contacto que tenía la virtud de curarlo todo, Él se retiró unos pasos, a cierta altura,[3] y, al aire claro de un día sonriente de primavera, pro-

1. Como era imposible citar por separado los distintos versículos del Sermón del Monte, se ruega al lector que tenga una Biblia delante para comparar los versículos a que se refieren las anotaciones en este capítulo.
2. Juntamos Lucas 6:12, 13, 17-19, comparado con Marcos 3:13-15 y Mateo 5:1, 2.
3. Según la tradición, esta montaña era la llamada *Karn Hattin* (Cuernos de Hattin), en la ruta que va de Tiberias a Nazaret, a una hora y media al noroeste de Tiberias. Pero esta tradición sólo data del tiempo final de las Cruzadas y, por muchas razones, es inadecuada.

nunció lo que se ha conocido a partir de entonces como el «Sermón del Monte», por el lugar en que estaba sentado, o como del «llano» (Lucas 6:17), por el lugar en que había encontrado primero a la multitud, y en que muchos se quedarían escuchando mientras Él enseñaba.

La primera idea y más natural, aunque quizá también superficial, es el poner en comparación esta enseñanza de Cristo no diremos con la de sus contemporáneos —puesto que no puede decirse que hubiera nadie en los días de Jesús que dijera nada que pudiera compararse con ello—, sino con las mejores palabras de sabiduría y piedad de los sabios judíos, preservados en los escritos rabínicos. Su diferencia esencial con ellos, o más bien su oposición diametral, en espíritu y en sustancia, no sólo cuando se la considera en conjunto, sino en casi cada una de sus partes individuales, va a mostrarse brevemente a continuación. De momento sólo expresaremos nuestra profunda convicción de que sería difícil decir qué es lo que produce mayor asombro (aunque en sentido opuesto): una primera lectura del «Sermón del Monte», o la de cualquier sección del Talmud. El lector corriente está aquí en una desventaja doble. Habiéndose criado en un ambiente en que las palabras de Cristo llenaban el aire con su música celestial, no conoce y no puede conocer el sentimiento inefable que inunda un alma receptiva cuando, en el silencio de nuestro yermo moral, oye por primera vez estos sonidos que nunca había percibido antes. ¡Cómo arroban el alma, provocando ecos de aspiraciones íntimas no realizadas, ellas mismas el resultado del Dios nacido y viviendo entre nosotros, que nos apacienta y nos cuida, que nos hace capaces del nuevo nacimiento en el Reino; nos llama, también, a visiones y anhelos de este mundo de cánticos celestiales, tan lejos y, con todo, tan cerca de nosotros; y llena el alma de una delicadeza, expectativa y éxtasis indescriptibles! Es como el caminante cansado de un largo viaje que por fin regresa y ve desde la altura de un risco la primera vista de su hogar en el valle distante aún, pero a sus pies; como el desterrado en un país lejano que en sus ensueños vuelve a vivir los días de su infancia, todo ello transfigurado; como el pródigo agotado que inclina su cabeza en silencio, meditando y anhelando el descanso que había hallado en las rodillas de su madre. Esto, y mucho más; porque la voz de Dios, que nos habla desde el frescor del atardecer, en medio del Jardín perdido, a nosotros, que, avergonzados y afligidos, nos escondemos, y, con todo, seguimos escuchando, no palabras de juicio, sino de misericordia, que no hacen referencia a un pasado imposible e irrevocable, sino a un futuro posible para nosotros, real, que es como aquel pasado, sólo que mejor, más cercano, más querido, porque ahora lo humano no se ha de elevar a lo divino, sino que lo divino ha descendido a lo humano.

O bien, dejando esto, consideremos una primera lectura en la sa-

biduría de los padres judíos en su Talmud. Importa poco qué parte se escoge para este propósito. Aquí, también, el lector sufre desventaja, puesto que sus instructores le han presentado con demasiada frecuencia frases interrumpidas, extractos sacados fuera de quicio, palabras muchas veces mal traducidas en cuanto a su significado real, y aplicadas mal en cuanto a su relación con el contexto y el espíritu; o, en el mejor de los casos, sólo frases aisladas. Pongamos esto en su conexión y significado reales, y ¡qué terrible despertar! ¿Quién hay que, habiendo leído media docena de páginas sucesivas de cualquier parte del Talmud, pueda sentir otra cosa que pena, hilaridad, asombro o un choque mental? Hay viveza lógica e ingenio y prontitud, sinceridad y celo, pero junto a ello hay una ordinariez, suciedad, superstición y necedad terribles. Tomado en conjunto, no sólo es algo no espiritual en extremo, sino antiespiritual. No es que el Talmud sea peor de lo que podríamos esperar de escritos así en tales tiempos y circunstancias; quizás en muchos aspectos es mucho mejor, teniendo siempre en cuenta el punto de vista particular de un estrecho nacionalismo, sin el cual el talmudismo en sí no habría existido, y que por tanto no es un acrecimiento, sino un elemento esencial del mismo. Pero cuando no se toma en citas y frases aisladas, sino en conjunto, es en grado extremo e inexpresable tan distinto del Nuevo Testamento, que no es fácil determinar si la ignorancia de los que los ponen uno al lado del otro es mayor que su presunción, o es al revés. Incluso allí donde pulsa vida espiritual, parece propulsada a través de válvulas enfermas, por lo que la sangre vital va regurgitando otra vez al corazón, o entra en arterias anquilosadas que pulsan cuando se las toca. Y para el lector de estas citas rabínicas sueltas hay una nueva fuente de malentendidos y mala comprensión, pues la forma y sonido de las palabras con frecuencia es la misma que la de los dichos de Jesús, por diferente que sea su espíritu. Porque, por necesidad, el vino —sea viejo o nuevo— está hecho en Judea, viene a nosotros en vasijas palestinas. La nueva enseñanza, para ser históricamente genuina, tiene que haber empleado las viejas formas y hablar el viejo lenguaje. Pero las ideas que hay debajo de los términos empleados tanto por Jesús como por los maestros de Israel, son, en todo lo que se refiere a la relación de las almas con Dios, tan absolutamente diferentes que no es posible compararlas. ¿De dónde podría proceder, de no ser así, la enemistad y oposición a Jesús por parte de los primeros, y no sólo después de haber Él pronunciado sus pretensiones divinas? Estas dos enseñanzas, empezando de principios distintos y hostiles, siguen direcciones opuestas y llevan a metas diferentes. El que haya tenido sed y la haya apagado en el divino manantial de la enseñanza de Cristo, nunca puede otra vez agacharse para beber en las cisternas rotas del Rabinismo.

Tomamos como nuestro punto de vista aquí el relato que da Ma-

teo del «Sermón del Monte», y no podemos dudar que el de Lucas es paralelo al mismo (Lucas, cap. 6). No es realmente fácil, quizá, ni aun posible, decidir si todo lo que se agrupa en el Sermón del Monte fue pronunciado por Jesús en esta ocasión. Partiendo del plan y estructura del Evangelio de Mateo, puede más bien suponerse que se trata de lo contrario. Porque partes aisladas del mismo son presentadas por Lucas en conexión con otras cosas, quedando allí perfectamente acomodadas.[4] Por otra parte, en conformidad con la caracterización tradicional del relato de Mateo, esperamos en este Evangelio el informe más pleno sobre los discursos de nuestro Señor (ver Euseb. H. Ecle. iii. 39), y notamos también que su ministerio galileo forma el tema principal del primer Evangelio.[5] Y hay una característica en el Sermón del Monte que, verdaderamente, proyecta luz sobre el plan de la obra de Mateo en su aparente inversión cronológica de los sucesos, como, por ejemplo, el colocar el Sermón del Monte antes de la llamada a los apóstoles. No designaremos el Sermón del Monte como la promulgación de la Nueva Ley, puesto que esto sería un modo de verlo demasiado estrecho, si no erróneo. Pero sí ciertamente parece corresponder a la revelación divina en las «Diez Palabras» del monte Sinaí. En consecuencia, parece apropiado que la parte del Evangelio de Mateo que se asemeja al Génesis vaya seguida de la parte correspondiente al Éxodo, en que se coloca en primer plano la nueva Revelación, con una aparente alteración del orden histórico, dejando para después una agrupación apropiada de milagros y sucesos, que sabemos que precedió realmente al Sermón del Monte.

El Sermón del Monte tiene muchos aspectos, de modo que los distintos escritores, cada uno viéndolo desde su punto de vista, han bosquejado un perfil general diferente del mismo, y, con todo, lo que han transmitido a nuestra mente nos produce el sentimiento de que hasta aquí lo han interpretado correctamente. También podríamos aquí intentar una humilde contribución hacia el mismo fin. Viéndolo a la luz del tiempo, podemos marcar en él un avance respecto al Antiguo Testamento (o más bien, un despliegue de su significado interno, aunque escondido) y un contraste respecto a la enseñanza contemporánea judaica. Y aquí quisiéramos considerar que presenta el perfil completo del hombre de Dios ideal, de la oración y de la justicia, es decir, presenta la manifestación interna y externa del discipulado. O bien, teniendo a la vista el punto de vista diferente

4. El lector puede hallar estos paralelismos en las notas sobre Mateo 5:1 del deán Plumptre, en el «Commentary for English Readers», del obispo Ellicott, vol. i. del N. T., p. 20.

5. Así, Mateo no menciona los sucesos iniciales de la historia del Evangelio que tuvieron lugar en Judea, o incluso las visitas de Jesús a Jerusalén previas a la última Pascua, mientras que dedica no menos de catorce capítulos y medio al medio año de su actividad en Galilea. Si Juan es el Evangelio de Judea, Mateo lo es de Galilea.

de sus oyentes, podríamos seguir en el Sermón estos contrastes en las ideas básicas del mismo respecto a: Primero, la relación justa entre el hombre y Dios, o sea, la verdadera justicia; qué gracias internas la caracterizan, y qué perspectivas van unidas a ella, en oposición al modo de ver judío del mérito y la recompensa. Segundo, quisiéramos marcar el mismo contraste respecto al pecado (hamartología), tentación, etc. Tercero, quisiéramos notarlo con respecto a la salvación (soteriología), y, finalmente, con respecto a lo que se puede llamar teología moral: sentimientos personales, relaciones matrimoniales y otras, discipulado y cosas semejantes. Y en este gran contraste destacan dos puntos de modo prominente: la humildad novotestamentaria, en oposición a la judaica (esta última más bien deberíamos llamarla orgullo, pues sólo es una vivencia del fracaso, o más bien de una perfección inadecuada, en tanto que la humildad del Nuevo Testamento es en realidad un dejar de confiar en el yo); y, además, la perfección judaica como opuesta a la perfección del Nuevo Testamento (siendo la primera un intento por medios externos o internos de llegar a Dios; la segunda una nueva vida, que brota de Dios y en Dios). O, finalmente, podríamos verlo como una enseñanza hacia arriba con respecto a Dios: el *Rey*; y hacia dentro respecto al hombre: los *súbditos del Rey*; y hacia fuera con respecto a la iglesia y el mundo: *los límites del Reino*.

Esto nos lleva a lo que aquí sólo podemos intentar: un bosquejo general del Sermón del Monte. Su gran tema no es ni la justicia ni la Nueva Ley (si es propia esta designación de lo que no es en sentido real una Ley), sino lo que había por encima de todo, y por dentro de todo, en la mente de Cristo: el Reino de Dios. De modo notable, el Sermón del Monte no contiene ningún sistema doctrinal detallado,[6] ni ninguna enseñanza ritual, ni tampoco prescribe la forma de ninguna observancia externa. Esto marca, por lo menos negativamente, una diferencia en principio de toda otra enseñanza. Cristo vino para fundar un Reino, no una Escuela; para instituir una hermandad o comunión, no para proponer un sistema. Para los primeros discípulos toda enseñanza doctrinal brotó de la comunión con Él. Le vieron, y por ello creyeron; creyeron, y por ello aprendieron las verdades relacionadas con Él y que brotaban de Él. Por así decirlo, la simiente de la verdad que cayó en sus corazones fue llevada allí por la flor de la persona y la vida de Cristo.

Además, así como toda la enseñanza judaica contemporánea difiere de este punto de vista del Sermón del Monte, también es im-

6. Sobre este punto me parece que hay cierta confusión en el lenguaje por parte de los controversialistas. Los que sostienen que el Sermón del Monte no contiene elementos doctrinales en absoluto tienen que significar enseñanza sistemática —lo que es llamado comúnmente dogmas—, puesto que además de Mateo 7:22, 23, como ha insistido muy bien el profesor Wace, el amor de Dios y al prójimo marcan, los dos, el punto de partida y el resultado final de toda teología.

posible compararlo con ningún otro sistema de moralidad. La diferencia, aquí, no es de grado, ni de clase, sino de punto de vista. Es verdad, realmente, que las palabras de Jesús, entendidas debidamente, marcan el límite extremo de toda posible concepción moral. Pero este punto no entra en discusión. Todo sistema moral es una ruta por la cual, por medio de la negación de uno mismo, la disciplina y el esfuerzo, los hombres procuran alcanzar la meta. Cristo empieza en esta meta y coloca a los discípulos de una vez en la posición en que todos los otros maestros ponen el fin. Éstos obran y trabajan para conseguir la meta de llegar a ser «hijos del Reino»; Cristo hace a los hombres «hijos del Reino», y esto por su gracia, de modo gratuito; y esto es el Reino. Lo que los otros se procuran con la labor, Él lo da. Ellos empiezan pidiendo, Él entregando: porque da buenas nuevas de perdón y misericordia. En consecuencia, en el sentido real, no hay ni una nueva ley ni sistema moral aquí, sino la entrada en una nueva vida: «Sed, pues, perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto.»

Pero si el Sermón del Monte no contiene ni un nuevo sistema de moralidad, ni aun ninguno realmente, y se dirige a una nueva condición de cosas, se sigue que las promesas adheridas, por ejemplo, a las llamadas Bienaventuranzas no deben ser consideradas como la recompensa del estado espiritual con el cual están conectadas respectivamente, ni aun como su resultado. No es porque un hombre es pobre en espíritu que el Reino de los Cielos es suyo, en el sentido de que un estado pasa finalmente al otro, o es su resultado; menos aún es el uno la recompensa del otro.[7] El nexo que los une —por así decirlo, la cópula teológica entre el «estado» y la promesa— es, en cada caso, Cristo mismo: porque Él está entre nuestro presente y nuestro futuro y «ha abierto el Reino de los Cielos a todos los creyentes». Así, la promesa representa el don de la gracia por Cristo en el nuevo Reino, adaptado a cada caso.

Cristo, pues, es el Rey, que está aquí abriendo de par en par las puertas de su Reino. Para estudiarlo de modo más detallado: en los tres capítulos bajo los cuales está agrupado este Sermón del Monte en el primer Evangelio, el Reino de Dios es presentado sucesiva, progresiva y extensivamente. Vamos a seguir esto con la ayuda del mismo texto (Mateo, caps. 5 al 7).

En la primera parte del Sermón del Monte (Mateo, cap. 5) se delinea de modo general el Reino de Dios, primero positivamente, luego, negativamente, marcando de modo especial cómo su justicia es más profunda que la mera letra, incluso, de la Ley del Antiguo Testamento. Empieza con las diez Bienaventuranzas, que son la con-

7. Para adoptar el lenguaje de Tomás de Aquino, no es ni *meritum ex congruo*, ni tampoco *ex condigno*. Los reformadores no sólo mostraron el error del Romanismo a este respecto, sino que esta distinción teológica era insostenible.

trapartida en el Nuevo Testamento de los Diez Mandamientos. Éstas nos presentan, no la observancia de la Ley escrita sobre piedra, sino la realización de aquella Ley que, por medio del Espíritu, está escrita en las tablas de carne del corazón (Mateo 5:3-12).

Estos Diez Mandamientos del Pacto antiguo iban precedidos por un prólogo (Éxodo 19:3-6). Las diez Bienaventuranzas, de modo característico, no tienen un prólogo sino un epílogo (Mateo 5:13-16), que corresponde al prólogo del Antiguo Testamento. Éste termina la primera sección, cuyo objeto era presentar el Reino de Dios en sus rasgos característicos. Pero aquí era necesario, a fin de marcar la continuidad real del Nuevo Testamento con el Antiguo, mostrar la relación del uno al otro. Y éste es el objeto de los versículos 17 al 20, el último de los cuales forma al mismo tiempo un punto culminante y transición al criticismo de la Ley del Antiguo Testamento en su mera aplicación literal, tal como hacían los escribas y los fariseos (vv. 21 al fin del cap. 5). Porque, tomando de modo simple la letra de la Ley, entre la justicia del Reino y la presentada por los maestros de Israel no sólo hay progreso, sino casi contraste. En consecuencia, sigue a continuación un criticismo detallado de la Ley, y ésta no interpretada y aplicada por la «tradición», sino en su estricto sentido literal. En esta parte del Sermón del Monte el lector cuidadoso notará una analogía con Éxodo, caps. 21 y 22.

Esto termina la primera parte del Sermón del Monte. La segunda parte se halla contenida en Mateo, cap. 6. En ésta, el criticismo de la Ley es llevado a mayor profundidad. La cuestión ahora no se refiere a la Ley en su literalismo, sino a lo que constituye más que una mera observancia de los mandamientos externos: a la piedad, espiritualidad, santidad. Hay tres puntos que destacan de modo especial; es más, destacan hoy todavía, y en todas las edades. De ahí que este criticismo fuera no sólo de aplicación a los judíos, sino que es universal, podríamos casi decir profético. Estos tres puntos básicos son limosna, oración y ayuno; o, para poner a éste de modo más general, la relación de lo físico a lo espiritual. Estos tres son presentados sucesivamente de modo negativo y positivo (limosna, 6:1-4; oración, vv. 5-15; ayuno, 16-18). Pero incluso así, esto habría sido sólo el aspecto externo de los mismos. El Reino de Dios lo lleva todo otra vez a las grandes ideas básicas. ¿Qué importaba este o aquel modo de dar limosna, a menos que se capte la idea justa de lo que constituye la riqueza y dónde debe ser buscada? Esto está indicado en los versículos 19 a 21. Además, en cuanto a la oración, ¿qué importa, aun cuando evitemos el externalismo de los fariseos, o incluso si captamos la forma recta de presentar la Oración Dominical, si no comprendemos lo que hay por debajo de la oración? Ésta es el abrir por completo nuestro hombre interior a la luz de Dios en simplicidad genuina, sincera, para ser por completo ilumi-

nado por Él (vv. 22, 23). Es, además, una dedicación de uno mismo a Dios, absoluta e indivisa (vv. 22-24). Y en esto se halla su relación, tanto con el espíritu que impulsa a dar limosna, como el que hace ayunar de veras. Lo que se halla debajo de este ayuno es una estimación justa de la relación en que el cuerpo está con respecto a Dios, lo temporal a lo espiritual (v. 25 a final del cap. 6). Es el espíritu de oración lo que ha de regir tanto la limosna como el ayuno, y saturarlos; el mirar hacia arriba y la dedicación propia a Dios, el buscar el Reino de Dios y su justicia, para que el hombre, el yo y la vida puedan ser bautizados en ello. Ésta es la verdadera limosna, la verdadera oración, el ayuno real del Reino de Dios.

Si hemos captado correctamente el significado de las dos primeras partes del Sermón del Monte, no podemos descarriarnos en la comprensión de su tercera parte, tal como se presenta en el capítulo siete del Evangelio de Mateo. De modo breve, es esto, según fue dirigido a sus contemporáneos, si bien con una aplicación más amplia a los hombres de todos los tiempos: Primero, el Reino de Dios no puede ser circunscrito, como vosotros queréis hacerlo (7:1-5). Segundo, no puede ser extendido por medios externos, como vosotros queréis hacerlo (v. 6), sino que nos viene de Dios (vv. 7-12), y es introducido por la decisión personal y la separación voluntaria (vv. 13, 14). Tercero, no se le predica, como con frecuencia se intenta hacer, cuando las ideas sobre el mismo entran meramente sobre lo externo (vv. 15, 16). Finalmente, no es manifestado en la vida en la forma vista comúnmente entre los meros seguidores de religión, sino que es real, verdadero y bueno en sus efectos (vv. 17-20). Y este Reino, cuando lo recibimos, es como una casa sólida sobre un fundamento sólido, que nada puede sacudir o destruir (vv. 24-27).

El contraste infinito que hemos mostrado entre el Reino tal como lo presentaba Cristo y la enseñanza judaica contemporánea es más agudo por el hecho de que fue expresado en una forma, y vestido con palabras que eran familiares a los oyentes: en formas de expresión corrientes en aquel tiempo. Es esto lo que ha despistado a tantos en sus citas de los paralelos rabínicos al Sermón del Monte. Los tales perciben la semejanza externa, y directamente establecen una identidad de espíritu, no entendiendo que con frecuencia aquellas cosas son más desemejantes en el espíritu de lo que se parecen en la forma. No hay ninguna parte del Nuevo Testamento que tenga una mayor proporción de paralelos rabínicos que el Sermón del Monte; y esto, como podría esperarse, debido a que, como la enseñanza iba dirigida a sus contemporáneos, Jesús de modo natural usaba las formas que les eran familiares. Muchas de estas citas rabínicas, sin embargo, no son en modo alguno semejantes, por más que lo parezca, ya que la similaridad es sólo en la expresión o el

giro de palabras.[8] De vez en cuando, el error va aún más lejos y se cita como ilustración de un dicho de Jesús algo que, o bien en sí mismo o en el contexto, implica precisamente lo opuesto. Un análisis detallado nos llevaría demasiado lejos, pero bastarán unos pocos ejemplos para ilustrar lo que queremos decir.

Para empezar con la primera Beatitud, a los pobres en espíritu, puesto que el Reino de los Cielos es suyo, este dicho primitivo judío (Ab. iv. 4) es su mismo opuesto, y marca no el optimismo, sino el pesimismo de la vida: «Deja que tu espíritu sea cada vez más bajo, puesto que la expectativa del hombre es llegar a ser alimento de gusanos.» Otro contraste a la promesa de gracia de Cristo a los «pobres en espíritu» es presentado en esta expresión de justificación propia (Sanh. 43 *b*) por parte del rabino Josué, que comparó la recompensa (שכר) que se le había dado cuando llevó alguna ofrenda al Templo con la de alguno de mente o espíritu pobre (שדעתו שפלה), al cual le es reconocido como si hubiera traído todos los sacrificios. A esto el dicho del gran Hillel (Vayyik. R. 1, ed. Varsov., p. 3 *b*) parece exactamente paralelo: «Mi humildad es mi grandeza, y mi grandeza es mi humanidad», que, si se observa, es sacado mediante un ajuste rabínico del Salmo 113:5, 6: «Que se sienta en las alturas, que se humilla a mirar.» Es la omisión por parte de los escritores modernos de esta explicación añadida lo que ha dado al dicho de Hillel lo que parece una leve semblanza de la primera Bienaventuranza.

Pero incluso así, ¿qué pasa con la promesa del «Reino de los Cielos»? ¿Cuál es el significado que el Rabinismo da a esta frase?, y ¿habría entrado en la mente de un rabino el prometer lo que El entendía como el Reino de los Cielos a todos los hombres, gentiles o judíos, que fueran pobres en espíritu? Recordemos aquí el destino de los gentiles en los días mesiánicos, y, para evitar afirmaciones erróneas, resumamos las páginas iniciales de los escritos del tratado talmúdico sobre la idolatría (Abhodah Zarah). La escena es al principio de la era venidera del Reino, y se presenta a Dios abriendo la Torah e invitando a todos los que se han ocupado en ella a venir para recibir su recompensa. Entonces aparece nación tras nación, primero los romanos, insistiendo en que todas las grandes cosas que habían hecho fueron por amor a Israel, a fin de que ellos pudieran ocuparse más de la Torah. Como son reprendidos severamente, vienen luego los persas con pretensiones semejantes, animados por el hecho de que, al revés de los romanos, ellos no habían destruido el Templo. Pero ellos también son expulsados. Entonces todas las naciones gentiles insisten en que no se les había ofrecido la Ley a ellos, lo cual se demuestra que es una alegación vana, pues-

8. Eso se ve en las citas de muchos escritores sobre el tema, especialmente las de Wünsche.

to que Dios en realidad se la había ofrecido, pero sólo la había aceptado Israel. A esto las naciones replican con una explicación peculiarmente rabínica de Éxodo 19:17, según la cual Dios había realmente levantado el monte Sinaí como un barril y amenazado ponerlo sobre Israel, a menos que aceptaran la Ley: la obediencia de Israel, pues, no era voluntaria, sino forzada. En consecuencia, el Todopoderoso propone juzgar a los gentiles por los mandamientos de Noé, pero se añade que, aunque los hubieran observado, éstos no les acarrearían recompensa alguna. Y aunque es un principio que incluso un pagano, si ha estudiado la Ley, ha de ser estimado como un Sumo Sacerdote, con todo, se argumenta, con la lógica más perversa, que la recompensa de los paganos que observaron la Ley debe ser menor que la de aquellos que lo hicieron porque se les había dado la Ley, puesto que los primeros obraron de modo impulsivo, pero no por obediencia.

Con lo poco que hemos dicho ya se ve que la enseñanza de Jesús forma un contraste tremendo con la rabínica. Unas pocas citas más resumidas van a indicar finalmente la diferencia entre lo amplio del Reino mundial de Cristo y la estrechez del Judaísmo. Por más que haya sido penosa esta exhibición de vulgaridad y arrogancia nacional, era necesaria a fin de refutar la osada afirmación de que la enseñanza de Jesús, o sea, el Sermón del Monte, se deriva de fuentes judaicas. Al mismo tiempo debe llevar a la mente, casi con fuerza irresistible, a preguntarnos de dónde había derivado Jesús su enseñanza si no de Dios, o cómo podía de otra manera diferir tanto, no sólo en detalle, sino en principio y dirección, de la de sus contemporáneos.

En los pasajes talmúdicos que ya hemos citado, leemos además que los gentiles quisieron entrar en controversia con el Todopoderoso acerca de Israel. Insistían en que Israel no había observado la Ley. A esto el Todopoderoso propuso que Él mismo daría testimonio por ellos. Pero los gentiles objetaron que un padre no puede dar testimonio en favor de su hijo. De modo similar, objetaron al testimonio del cielo y de la tierra que les fue propuesto, puesto que el interés propio podía impelirles a ser parciales. Porque, según el Salmo 76:8, «la tierra temblaba», porque si Israel no hubiera aceptado la Ley habría sido destruida, pero se «quedó quieta» cuando ellos consintieron en aceptarla en el Sinaí. Sobre esto los paganos tuvieron que callar a causa del testimonio de sus propios testigos, como Nimrod, Labán, Potifar, Nabucodonosor, etc. Entonces pidieron que se les entregara la Ley, prometiendo que ellos la observarían. Aunque esto era imposible, ahora, con todo, Dios estuvo dispuesto a ponerlos a prueba dándoles la Fiesta de los Tabernáculos, como quizá la más fácil de todas las observancias. Pero cuando ellos estaban dentro de las tiendas, Dios hizo brillar el sol con toda su fuerza, por lo que ellos salieron de las tiendas con gran indignación, se-

gún el Salmo 2:3. ¡Y es de esta manera que el Rabinismo veía el cumplimiento de las palabras del Salmo 2:4: «El que mora en los cielos se reirá; el Señor se burlará de ellos», ya que ésta fue la única ocasión en que Dios se rió! Y si se insistía en que al tiempo del Mesías todas las naciones se volverían judías, esto era realmente verdad, admitían; pero aunque ellos adoptarían las prácticas judaicas, se volverían apóstatas en la guerra de Gog y Magog, cuando de nuevo se cumpliría el Salmo 2:4: «El Señor se reirá de ellos.» ¡Y ésta es la enseñanza que algunos escritores comparan con la de Cristo! En vista de afirmaciones así, sólo podemos preguntar con asombro: ¿Qué comunidad de espíritu puede haber entre la enseñanza judaica y la primera Bienaventuranza?

En los paralelos rabínicos a las Bienaventuranzas hallamos la misma triste justicia propia y extrema carnalidad en el punto de mira, por lo que hay un contraste más bien que semejanza. Así, la bienaventuranza rabínica de los que lloran consiste en que las muchas desgracias aquí compensan el castigo del más allá (Erub. 41 *b*). No tenemos por qué maravillarnos de que no pueda hallarse paralelo para la tercera Bienaventuranza, a menos que recordemos el contraste que indica en los días mesiánicos la posesión de la tierra por parte de Israel como nación. Ni podríamos esperar ningún paralelo a la cuarta Bienaventuranza para aquellos que tienen hambre y sed de justicia; el Rabinismo habría tenido una idea completamente distinta de la justicia, considerándola como «buenas obras», y principalmente la limosna (designada como *Tsedaqah*, o justicia). A los tales les es prometida una recompensa especial, y ésta *ex opere operato* (Baba B. 10 *a*). De modo similar, el Rabinismo habla del que es perfectamente justo (צדיק גמור) y del perfectamente injusto, o bien del justo y del injusto (según el bien o el mal pesen más en la balanza); y además de éstos, de un estado intermedio. Pero una concepción como la de «hambre» y «sed» de justicia no habría tenido lugar en el sistema. Y para que no quede duda, puede citarse la siguiente cláusula: «El que dice doy esta "sela" como limosna, a fin de que mis hijos puedan vivir, y tener mérito en el mundo venidero, he aquí (בכביל), éste es perfectamente justo» (Baba B. 10 *b*; comp. Pes. 8 *a*; Rosh haSh. 4 *a*). Junto con afirmaciones semejantes de la justicia de las obras tenemos el principio, que se repite con frecuencia, de que estos méritos se adscriben sólo a Israel, mientras que las buenas obras y misericordia de los gentiles a ellos les son reconocidas en realidad como pecado (B. Bath. u.s.), aunque es justo añadir que hay una voz (la de Jochanan ben Zakkai) que se levanta contradiciendo una enseñanza tan horrible.

Parece casi innecesario proseguir este tema; con todo, haremos bien haciendo notar que la misma clase de justicia propia se adscribe a la virtud de la misericordia, tan altamente apreciada entre los judíos, y que se supone no sólo que produce recompensa

(B. Bath. 9 *b*), sino que expía pecados (Chag. 27 *a*).[9] Con respecto a la pureza de corazón hay, ciertamente, una discusión entre la escuela de Shammai y la de Hillel; la primera enseña que los pensamientos culpables constituyen pecado, mientras que la última lo confina de modo expreso a los actos culpables (B. Mez. 43 *b* y 44 *a*; comp. también Kidd. 42 *b*). La Bienaventuranza que se refiere al pacificador tiene muchas analogías en el Rabinismo; pero éste nunca habría aplicado el nombre de «hijos de Dios» a nadie excepto a Israel (Ab. iii. 1). Un comentario similar puede hacerse del uso de la expresión «Reino del Cielo» en la próxima Bienaventuranza.

El hacer una comparación más completa de la que se ha hecho requeriría casi un tratado aparte. Uno por uno, cuando colocamos los dichos de los rabinos al lado de los de Jesús en este Sermón del Monte, notamos la misma oposición esencial en el espíritu, tanto si se trata de justicia, pecado, arrepentimiento, fe, el Reino, limosna, oración o ayuno. Sólo vamos a seleccionar de modo especial dos puntos, porque son mencionados con gran frecuencia por los escritores como prueba de que los dichos de Jesús no se elevaron por encima de los de las principales autoridades talmúdicas. El primero se refiere a las bien conocidas palabras de nuestro Señor (Mateo 7:12): «Así que, cuanto queráis que los hombres os hagan a vosotros, así también hacedlo vosotros a ellos; porque esto es la Ley y los Profetas». Esto se compara con el siguiente paralelo rabínico (Shabb. 31 *a*), en el que la dulzura de Hillel se contrasta con la disposición opuesta de Shammai. Se dice que el último repulsó duramente a uno que quería hacerse prosélito y que deseaba ser instruido en toda la Ley mientras estaba sosteniéndose con un solo pie, en tanto que Hillel le recibió y le dijo lo siguiente: «Lo que tú aborreces no se lo hagas a otro. Esto es toda la Ley; todo lo demás es sólo una explicación de ello.» Pero se puede notar que las palabras en que se resume la Ley son en realidad sólo una cita de Tobías iv. 15, aunque su presentación como la sustancia de la Ley es, naturalmente, original. Pero, aparte de esto, el principiante más neófito en lógica tiene que advertir que hay una inmensa diferencia entre esta orden negativa, o prohibición de hacer a los otros lo que uno aborrece, y la instrucción positiva de hacer a los demós lo que queremos que nos hagan a nosotros.[10] La una no se eleva por encima del

9. En Jer. B. Kamma 6 *c* tenemos este dicho en nombre del rab. Gamaliel, y por tanto cerca de los tiempos del Cristianismo: «Siempre que tengas misericordia, Dios tendrá misericordia de ti; si no tienes misericordia, Dios tampoco tendrá misericordia de ti»; a cuyo lado, sin embargo, hay que poner este dicho del rabino, que si un hombre ha buscado en vano perdón de su prójimo, ha de buscar·toda una serie de hombres que procuren calmar su ira, a lo cual se aplica Job 33:28; la excepción, sin embargo, según el rab. José, es que si uno ha traído un mal nombre (calumniado) a su vecino, nunca obtendrá perdón. Ver también Shab. 151 *b*.

10. Como ya se ha dicho, ocurre en esta forma negativa y no espiritual en Tobías

punto de vista de la Ley, y se encuentra muy lejos del amor que derramaría en otros el bien que nosotros deseamos, mientras que el dicho cristiano personifica el enfoque más cercano al amor absoluto de que es capaz la naturaleza humana, haciendo que la prueba de nuestra conducta respecto a los otros sea lo que nosotros mismos deseamos poseer. Y obsérvese que el Señor no pone el amor a uno mismo como el principio de nuestra conducta, sino sólo como su prueba accesible. Además, ha de ser tenida en cuenta la ulterior explicación de Lucas 6:38, como también lo que debe ser considerado como adiciones explicativas en Mateo 5:42-48.

El segundo caso que nos parece apropiado mencionar es la supuesta semejanza entre las peticiones de la Oración Dominical (o Padrenuestro) (Mateo 6:9-13) y las oraciones rabínicas. Aquí podemos hacer notar que ya al principio tanto el espíritu como la forma de la oración son presentados por los rabinos como algo tan externo, y con tantos detalles, que el conjunto es completamente diferente de la oración según nuestro Señor la enseñó a sus discípulos. Esto se ve en el tratado talmúdico dedicado especialmente a este tema (Berakhoth), en que la posición exacta, el grado de inclinación y otras trivialidades, a las que Cristo nunca se refiere, reciben tanto énfasis que acaban pareciendo de importancia primaria (Ber. 34 *a*, *b*; 32 *a*; 58 *b*). Y es en extremo penoso el encontrar (Jer. Ber. 8 *b*) esta interpretación de la oración de Ezequías,[11] en la cual vemos al rey apelando al mérito de sus padres, detallando su grandeza, en contraste con Rahab o la Sunamita, que habían recibido una recompensa a pesar de todo, y terminando con esto: «Señor del mundo, he rebuscado los 248 miembros que me has dado, y no he hallado ninguno con el que te haya provocado a ira; ¡cuánto más deberías prolongar mi vida a causa de ello!» Después de esto, ya no es necesario señalar la justicia propia, que en este y en otros aspectos es lo más característico del Rabinismo. El que la advertencia que hace Jesús en contra de las oraciones en las esquinas de las calles no es teórica, sino una realidad de la vida cotidiana, aparece en la bien conocida anécdota (Jer. Ber. 8 *c*) respecto a un tal rabino Jannai, a quien vieron que decía sus oraciones en las calles públicas de Séforis, y luego adelantó cuatro codos para hacer la llamada oración suplementaria. De nuevo, una mirada a algunas de las oraciones de los rabinos (Ber. 29 *b*) nos muestra lo vasto de la diferencia entre ellas y las peticiones que enseñó nuestro Señor. Sin insistir en esto, ni en la circunstancia de que todas las oraciones talmúdicas escritas que poseemos son de fecha muy posterior al tiempo de Je-

iv. 15, y también se cita en la obra publicada más tarde *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστολων* (ed. Bryennios), cap. i. Ocurre en la misma forma en Clem. Strom. ii., c. 23.

11. Isaías 38:2. Hay hermosas oraciones en Ber. 16 *b*, 17 *a*; pero los ejemplos más penosos de oraciones ocurren en la Midrashim, tales como en Shem. R. 43.

sús, se puede, al mismo tiempo, admitir francamente que, aquí, la forma, y algunas veces el espíritu, se acercan ya mucho a las palabras de nuestro Señor. Por otra parte, sería una locura negar que la Oración Dominical, en su espíritu sublime, su tendencia, combinación y orden de peticiones, es única; y que tales expresiones de la misma como: «Padre nuestro», «el Reino», «perdón», «tentación», y otras, representan en el Rabinismo algo totalmente diferente de aquello en que pensaba nuestro Señor. Pero, además, peticiones como «perdónanos nuestras deudas», como se ha mostrado en un capítulo previo, no tienen paralelo verdadero en la teología judaica.[12]

No entra en nuestro plan el dar más detalles. Baste indicar que dichos como los de Mateo 5:6, 15, 17, 25, 29, 31, 46, 47; 6:8, 12, 18, 22, 24, 32; 7:8, 9, 10, 15, 17-19, 22, 23, no tienen paralelo, en ningún sentido, en los escritos judaicos, cuya enseñanza, en realidad, encarna ideas opuestas. Aquí puede ser interesante mostrar, por medio de un ejemplo, qué clase de enseñanza mesiánica habría interesado a un rabino. En un pasaje (Abhod. Zar. 17 *a* y 27 *b*) que describe el gran peligro de tener tratos con cristianos judíos, pues conducen a la herejía, se introduce a un rabino que había encontrado en Séforis a uno de los discípulos de Jesús, llamado Jacob, un «hombre de Kefr Sekanya», considerado como obrador de curas milagrosas en el nombre de su Maestro.[13] Se dice que en un período el rabino sufrió persecución seria como castigo por la satisfacción que había recibido de la lectura de un comentario sobre la Escritura, que Jacob atribuyó a su Maestro. No hay necesidad de decir que toda la historia es fraudulenta; en realidad, la supuesta interpretación cristiana no es apta ni aun para ser reproducida; y, repetimos, sólo se menciona para hacer resaltar el contraste entre lo que el talmudismo se habría deleitado escuchando de su Mesías y lo que dijo Jesús.

Pero en los escritos rabínicos pueden conseguirse puntos de vista que nos ayudan a entender el Sermón del Monte, aunque no su espíritu. Vamos a mencionar algunos a continuación. Así, cuando en Mateo 5:18 leemos que ni una jota ni una tilde pasarán de la Ley, es penosamente interesante hallar en el Talmud la siguiente cita y traducción equivocada de Mateo 5:17: «No he venido a disminuir la Ley de Moisés, ni he venido tampoco a añadir a la Ley de Moisés» (Shabb. 116 *b*.)[14] Pero el Talmud, aquí, de modo significa-

12. Para ver algunos paralelos rabínicos interesantes a la Oración Dominical, consúltese la edición del doctor Taylor de «Sayings of the Jewish Fathers», Excursus V (pp. 138-145). El lector también hallará muy interesante el Excursus IV.

13. Comp. el relato más completo de esta propuesta de Jacob de curar a Eleazar ben Dama, cuando fue mordido por una serpiente, en Jer. Shabb. xiv., final. Kefr Sekanya parece haber sido la misma que Kefr Simai, entre Séforis y Acco (comp. Neubauer, Geogr., p. 234).

14. Delitzsch acepta una interpretación diferente que proporciona este sentido:

tivo, omite la adición hecha por Cristo, de lo cual depente todo: «He venido para cumplirla.» La tradición judía menciona que la misma letra *Yod* es imposible de quitar (Jer. Sanh. p. 20 *c*), añadiendo que si todos los hombres del mundo se juntaran para abolir la letra más pequeña de la Ley, no lo conseguirían (Shir. haSh. R. sobre cap. 5:11, ed. Varsov., p. 27 *a*). Ni una letra podía ser quitada de la Ley (Shem. R. 6); un dicho ilustrado por esta curiosa expresión conceptuosa: que la *Yod* que fue quitada por Dios del nombre de Sara (Sarai) fue añadida al de Oseas, haciéndolo Joshua (Jehoshua) (Sanh. 107 *a* y otros pasajes). De modo similar (en Vayyik. R. 19), la culpa por cambiar estos pequeños ganchos (tildes) que hacen la distinción entre letras hebreas como ר y ד, ה y ח, ב y כ, se declara que es tan grande, que, si se hiciera una cosa así, el mundo sería destruido.[15] Además, la idea del peligro que corren los que quebrantaban el menor mandamiento se expresa con tanta frecuencia en los escritos judaicos que apenas necesita ser mencionado. Sólo que se achaca al hecho de que no sabemos qué recompensas puede acarrear el guardar estos mandamientos. La expresión «a los antiguos» que hallamos en Mateo 5:21 se corresponde del todo con la frecuente apelación rabínica a aquellos que habían precedido, los *Zeqenim* o *Rishonim*. Con relación a Mateo 5:22, recordamos que el término «hermano» se aplica sólo a los judíos, mientras que los rabinos usan la designación de ignorante (B. Kamma 50 *b*) para aquellos que no creían exageraciones tales como que en el futuro Dios edificaría las puertas de Jerusalén con joyas de treinta codos de altura y de anchura, como Reyqa (Sanh. 100 *a*), con este comentario adicional: que en una ocasión así, ¡la mirada de un rabino hizo de un incrédulo un montón de huesos!

Además, el término de oprobio, «necio», no era, ni mucho menos, raro entre los sabios (Sotah. iii. 4; Shabb. 13 *b*), y, con todo, ellos mismos afirman que el apodar a alguien de modo insultante, o ponerle en la vergüenza pública, era una de las tres cosas que merecían la Gehena (Bab. Mez. 58 *b*, al final). El versículo 26 (cap. 5) tiene el siguiente paralelo rabínico interesante: «A uno que había defraudado en la oficina de impuestos se le dijo: "Paga el impues-

---

«sino que he venido a añadir». Este pasaje ocurre en una relación muy curiosa, y con el propósito de mostrar la extrema mendacidad de los cristianos: un filósofo cristiano que defiende primero, por motivos interesados, que desde la dispersión de los judíos la Ley de Moisés está abrogada, y que se había dado una nueva Ley; y al día siguiente, habiendo recibido un soborno cuantioso, invierte su opinión anterior y apela a esta traducción de Mateo 5:17 enunciada previamente.

15. Se mencionan los siguientes ejemplos: El cambio de ד en ר en Deuteronomio 6:4; de ר en ד en Éxodo 34:14; de ח en ה Levítico 22:32; de ב en כ en el primer versículo del Salmo 150; de ה en ח en Jeremías 5:12; de כ en ב en 1.º Samuel 2:2. Hay que hacer notar que las citas que da Wünsche de estos pasajes (Bibl. Rabb. sobre Shir haSh. R. v. 11) no siempre son correctas.

to". Él contestó: "Tomad todo que tengo conmigo." Pero el cobrador de impuestos le contestó: "¿Crees que sólo te pedimos que pagues el impuesto una vez? No, sino que pagues el impuesto correspondiente a todas las veces que, según acostumbras, has defraudado no pagando."» (Pesiqt., ed. Bub. 164 *b*.) El modo de jurar mencionado en el versículo 35 era muy frecuente, a fin de evitar el pronunciar el nombre divino. En consecuencia, juraban por el pacto, el servicio del Templo o por el Templo. Pero quizá el modo más corriente de jurar, que era atribuido incluso al Todopoderoso, es «por tu vida» (חייך). Finalmente, por lo que respecta a la admonición de nuestro Señor en el capítulo 5:37, se menciona (en Midrash sobre Rut 3:18) como característica de los piadosos, que su sí es sí y su no, no.

Pasando a Mateo, capítulo 6, recordamos, con respecto al versículo 2, que las cajas para las contribuciones en el Templo tenían la forma de trompas, y podemos entender la alusión figurativa de Cristo a la piedad ostentosa. Los paralelismos en el lenguaje entre la Oración Dominical —por lo menos en cuanto a las palabras, no el espíritu— se han mostrado con frecuencia. Si la doxología final: «Tuyo es el Reino, y el poder y la gloria», fuera genuina (v. 13), correspondería a la adscripción común judaica, de la cual se deriva con toda probabilidad. Con respecto a los versículos 14 y 15, aunque hay muchos paralelos judíos referentes a la necesidad de perdonar a aquellos que nos han ofendido, o bien de pedir perdón, sabemos lo que entendía el Rabinismo por el perdón de los pecados. De modo similar, no es necesario discutir las ideas judaicas sobre el ayuno. En cuanto a los versículos 25 y 34, podemos hacer notar este paralelo exacto (en Sot. 48 *b*): «Todo aquel que tenga un pan en su cesto y diga: ¿Qué comeré mañana?, es hombre de poca fe.» Pero el Cristianismo va más allá de esto. Mientras el dicho rabínico sólo prohíbe preocuparse cuando hay un pan en el cesto, nuestro Señor quiere desterrar la ansiedad incluso cuando no hay pan en el cesto. La expresión del versículo 34 parece ser un proverbio rabínico. Así (Sanh. 100 *b*), leemos: «No pases ansiedad por el día de mañana, porque no sabes lo que el día puede traer. Quizá no existas mañana, y por tanto estarás ansioso por un mundo que no existe para ti.» Sólo que aquí, también marcamos que Cristo, de modo significativo, no dice lo mismo que los rabinos, sino: «El día de mañana traerá su propia inquietud.»

En el capítulo 7, versículo 2, el dicho sobre ser medidos con la misma medida que medimos nosotros, ocurre de modo preciso en la misma forma que en el Talmud (Sot. i. 7), y parece que se trataba de un proverbio. La ilustración de los versículos 3 y 4 sobre la mota y la viga, aparece así en la literatura rabínica (Arach. 16 *b*): «Me pregunto si hay alguno en esta generación que acepte la reprensión. Si uno dice: "Toma la mota de tu ojo", le responderán: "Quita la viga del tuyo propio".» Lo que merece una pregunta adicional es si

había alguno en aquella generación que fuera capaz de reprobar a otros. Como también ocurre, con sólo algunas ligeras variaciones, en otros pasajes (B. Bath. 15 *b*; Bekhor. 38 *b*; Yalk. sobre Rut), llegamos a la conclusión de que éste era también un proverbio o expresión popular. Lo mismo se puede decir del recoger «uvas de los abrojos» (Pes. 49 *a*). De modo similar, la designación de «perlas» (v. 6), aplicada a los dichos valiosos de los sabios, es común. Hay un paralelo realista del versículo 11 (Ber. R. 33) en que se refiere que en cierto ayuno, como resultado de una sequía, un rabino exhortó a la gente a hacer buenas obras, por lo que un hombre dio una moneda a una mujer de la cual se había divorciado, porque ella tenía necesidad. Este hecho fue usado como mérito en la oración por el rabino, en el sentido de que si un hombre así tenía cuidado de su esposa, que ya no le pertenecía, mucho más debía el Todopoderoso cuidar de los descendientes de Abraham, Isaac y Jacob. Como resultado de esto, se añade, llovió copiosamente. Si hubiera necesidad de hacer resaltar más todavía la diferencia, y aun contraste de espíriu, así como la similaridad de forma, podríamos hallar ejemplo en relación con el versículo 14, que habla del número escaso de los que se salvan, y también el versículo 26, que se refiere a la necesidad absoluta de obrar, como evidencia de la filiación. Comparamos con esto lo que dice el Talmud (Jer. Ber. 13 *d*, hacia el final) del rabino Simeón ben Jochai, cuyo valor personal era tan grande que durante toda su vida no hubo necesidad de ningún arco iris para asegurar inmunidad contra las riadas, y cuyo poder era tal que podía decir a un valle: «Llénate de dinars de oro.» El mismo rabino acostumbraba a decir: «He visto los hijos del mundo venidero, y son pocos. Si hay tres, yo y mi hijo estamos entre ellos; si hay dos, yo y mi hijo somos estos dos.» Después de expresiones tales de jactancia y autosatisfacción, tan opuestas al pasaje del Sermón del Monte, que se dice es su paralelo, no podemos maravillarnos cuando leemos que, si Abraham hubiera redimido todas las generaciones hasta la del rabino Simón, este último reclamaba el redimir con sus propios méritos a todos los que seguirían hasta el fin del mundo; es más, que si Abraham no estuviera dispuesto, él (Simón) tomaría a Ahijah la silonita con él y ¡reconciliaría a todo el mundo! (En Sukk. 45 *b* propone unirse con su hijo, en vez de Abraham). ¡Y aún se nos pide que veamos en los pasajes rabínicos paralelos a las sublimes enseñanzas de Cristo!

El Sermón del Monte termina con una ilustración en parábola, que, en forma similar, ocurre en los escritos rabínicos. Así (en Ab. iii. 7), el hombre cuya prudencia excede a sus obras es comparado a un árbol cuyas ramas son muchas, pero sus raíces pocas, y que por ello es fácilmente derribado por el viento; mientras que aquellos cuyas obras exceden a su sabiduría son comparados a un árbol cuyas ramas son pocas y sus raíces muchas, contra el cual los vien-

tos del mundo se esfuerzan en vano. Un paralelo más cercano todavía es éste (Ab. de R. Nath. 24) en que el hombre que tiene buenas obras, y aprende mucho en la Ley, es comparado a uno que al edificar su casa pone piedras primero, y luego ladrillos, de modo que cuando viene la riada, la casa no es destruida; mientras que el que no tiene buenas obras, pero se ocupa mucho de la Ley, es como uno que pone ladrillos debajo y piedras encima, que son arrastrados por las aguas. O bien el primero es como uno que pone mortero entre los ladrillos, uniéndolos entre sí, y el otro es uno que meramente pone mortero fuera, que la lluvia disuelve y se lo lleva.

Las anteriores comparaciones de dichos rabínicos con los de nuestro Señor no agotan el tema. Con todo, serán suficiente para explicar y vindicar ampliamente el relato del Evangelio en cuanto a la impresión producida en sus oyentes por Jesús. Pero lo que más que ninguna otra cosa debía llenarlos de asombro era que, Aquel que les enseñaba así, afirmaba que era el juez final de todos, designado por Dios, y que el destino final de todos sería decidido no meramente por el hecho de profesar su discipulado, sino por su relación verdadera con Él (Mateo 7:21-23). Y así podemos comprender que, por lo que respecta a su enseñanza y por lo que Él decía ser, la gente se quedaba atónita de su doctrina: porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas.[16]

16. He coleccionado un gran número de paralelos rabínicos, supuestos o reales, al Sermón del Monte. Pero, como habrían ocupado demasiado espacio, me he visto obligado a omitirlos, excepto aquellos que ilustran la posición fundamental tomada en este capítulo y, en realidad, en todo este libro: el hecho del antagonismo y contradicción en el espíritu, junto a la similaridad de forma y expresiones, entre la enseñanza de Jesús y la del Rabinismo.

XIX

El regreso a Capernaum. La curación del siervo del centurión

Mateo 8:1, 5-15; Marcos 3:20, 21; Lucas 7:1-10

Estamos de vuelta a Capernaum. Es notable cuánto hay junto en esta pequeña ciudad pescadora, relacionado no sólo con el ministerio de Jesús, sino con su vida interior. Con toda probabilidad, la prosperidad de Capernaum era debida principalmente a la cercana Tiberias, que había edificado Herodes Antipas unos diez años antes.[1] Digno de nota es también ver cuántos de los personajes e incidentes más atractivos de la historia del Evangelio se hallan relacionados con esta Capernaum, que, como ciudad, rechazó su propia gloria real, y, como Israel, y por la misma razón, finalmente incurrió en una condenación profética conmensurada a sus privilegios previos (Lucas 10:15).

Pero hasta aquí Capernaum estaba todavía «exaltada hasta los cielos». Aquí radicaba el hogar del oficial creyente de la corte, cuyo hijo Jesús había sanado (Juan, cap. 4). Aquí también se hallaba la casa de Pedro; aquí, el paralítico había encontrado, con el perdón de sus pecados, la salud del cuerpo. Sus calles, que miraban al lago azul oscuro, habían sido pobladas de multitudes ansiosas en busca de vida para el cuerpo y para el alma. Aquí Mateo-Leví había escu-

1. Para una discusión de la fecha precisa de la edificación de Tiberias, ver Schürer, Neutest. Zeitgesch., p. 234, nota 2. Para detalles, comp. Jos. Ant. xviii. 2. 3; 6. 2; xix. 8. 1; Guerra ii. 9. 1; 21. 3, 6, 9; Vida 9, 12, 17, 66 y muchos otros.

chado y seguido la llamada de Jesús; y aquí el buen centurión había aprendido a amar quietamente a Israel y a servir al Rey de Israel, y edificó generosamente aquella Sinagoga, la más espléndida de todas las que han sido exhumadas en Galilea, que había sido consagrada por la presencia y enseñanza de Jesús y sus oraciones, en respuesta de las cuales tendría lugar la conversión de Jairo, su dirigente principal. Y ahora, habiendo partido del monte de las Bienaventuranzas, era de nuevo su hogar temporal, al cual Jesús se retiró (Marcos 3:19-21). Pero no a la soledad o al descanso. Porque ahora, muchos de aquella multitud que escuchaba con afán sus palabras, le habían seguido, y pesaba ya una presión tan constante a su alrededor que, en el celo de tender a sus necesidades y súplicas por los que tenían hambre del Pan de Vida, tanto el Maestro como los discípulos no hallaban momento de descanso ni aun para ocuparse del necesario sustento del cuerpo.

Las circunstancias, el trabajo incesante y el celo consumidor que ni aun «sus amigos» podían entender, llevándoles a la aprensión —similar a la que sufren las personas de buena intención de todas las edades, en su ignorancia práctica del carácter absorbente, pero sostenedor, de los asuntos del Reino— de que el equilibrio legítimo podía trastornarse y la razón de Jesús verse abrumada por la pobreza de nuestra constitución moral. En su brevedad, este relato de lo que sus «amigos» —o mejor, «los suyos» o sus parientes— dijeron e hicieron es muy gráfico. Cuando les llegaron noticias[2] con detalles reiterados, progresivos y quizá exagerados, según costumbre oriental, se apresuraron a salir de su casa, en una calle vecina,[3] para hacerse cargo de Él, considerando que lo necesitaba. No es necesario incluir a la madre de Jesús entre el número de los que fueron verdaderamente. En realidad, la mención expresa ulterior a su madre y hermanos (Marcos 3:31) más bien parece opuesta a esta suposición. Sin embargo, no merece refutación seria la objeción de que un modo de proceder así, al parecer, por parte de la Virgen-Madre, sería incompatible con la historia de la Natividad de Jesús. Porque todos tienen que haberse dado cuenta de que «el celo de la casa de Dios» estaba literalmente «consumiéndole»; y el otro modo de verlo, el que estaba devorando, no la constitución física, sino la psíquica de su estado de humillación, no parece en modo alguno incompatible con los pensamientos más elevados, por más que aún borrosos, que tuviera la Virgen acerca de su Hijo divino. Por otra parte, esta idea de que Él «estaba fuera de sí» nos proporciona la

2. Tomo esto como el sentido general, aunque la interpretación que parafrasea el ἔλεγον γάρ («ellos dijeron», v. 21), como refiriéndose al informe que habían recibido οἱ παρ᾽ αὐτοῦ, me parece forzado. Los que sientan curiosidad hallarán toda clase de interpretaciones propuestas en Meyer, *ad loc.*

3. La idea de que se hallaban en Nazaret parece totalmente infundada.

única explicación de lo que de otra manera les habría parecido prácticamente inexplicable. Para la mente oriental especialmente, este estar «fuera de sí», de no poseerse a sí mismo, indicaría la posesión por otro: Dios o el Diablo. Fue a base de esta suposición que los escribas estaban constantemente acusándole —una acusación que de modo incomprensible era aceptada por el pueblo— de que Jesús estaba loco, y que tenía un demonio; no una posesión demoníaca, como vimos, sino posesión temporal por el Diablo a causa de la ausencia de una posesión propia. Y por ello nuestro Señor caracterizó esta acusación como realmente una blasfemia contra el Espíritu Santo. Y esto también explica que, aunque incapaces de negar la realidad de sus obras, todavía podían resistir su fuerza evidencial.

No sabemos cuál fue el resultado final de este incidente, pero, en todo caso, no puede haber causado sino una breve interrupción en su obra. Al poco, llegó la petición del centurión pagano y la curación de su siervo, de la que dan testimonio tanto Mateo como Lucas, como un hecho que tiene especial importancia en el despliegue progresivo de la misión de Cristo. De modo notable, estos dos evangelistas; y notable también que presenten variaciones, debidas al punto de vista peculiar de sus relatos. No se encuentran realmente serias dificultades al tratar de armonizar los detalles de estos dos relatos, si es que se considera que esta precisa armonía tiene que darnos cuenta de la razón que explica estas variaciones. Meyer cree que el relato de Lucas es el original, Keim que el de Mateo, y ambos sobre base subjetiva más bien que histórica. Pero podemos notar también que la circunstancia de que el suceso haya sido pasado por alto por Marcos, va en contra de la teoría moderna de que los Evangelios se derivan de una tradición original (que es llamada el «Marcos original», *Ur-Marcus*).[4]

Si tenemos en cuenta el objetivo histórico de Mateo, que es dirigirse de modo primario a los judíos, en tanto que Lucas escribe de modo más especial para lectores gentiles, llegamos por lo menos a un resultado notable en las variaciones de sus relatos. Aunque parezca extraño, el Evangelio judaico da una presentación en favor de los gentiles del suceso, mientras que el narrador gentil se dirige a los judíos. Así, en Mateo se bosqueja toda la historia como un trato personal directo por parte de Cristo, mientras que en la narración de Lucas el trato con el pagano es totalmente indirecto, mediante la intervención de judíos y a base de la simpatía espiritual del centurión con Israel. Además, Mateo cita las palabras de Jesús que ponen la fe de los gentiles en una bendita igualdad con Israel en la gran esperanza del futuro, en tanto que aparta a un lado la pretensión de Israel según la carne, y condena a Israel a un juicio cierto.

4. Godet hace comentarios excelentes sobre este punto.

Por otra parte, Lucas omite todo esto. Parece una extraña inversión que el Evangelio judaico contenga lo que omite el relato del gentil, excepto esto, que Mateo discute con sus paisanos la posición real de los gentiles, mientras que Lucas solicita con los gentiles la simpatía y amor a los modos de pensar judaicos. El uno es no sólo una exposición, sino una justificación del suceso contra Israel; el otro, un *Eirenicon*, así como una presentación conmovedora del ruego del hermano joven a su hermano mayor a la puerta de la casa del Padre.

Pero la verdad fundamental en los dos relatos es la misma; no es justo decir que en el relato los gentiles son preferidos a Israel. Lejos de esto, su fe es sólo puesta en igualdad a la del Israel creyente. No es Israel, sino las pretensiones carnales de Israel y su incredulidad que son rechazadas; y la fe de los gentiles ocupa, no una nueva posición fuera de Israel, sino que comparte con Abraham, Isaac y Jacob el cumplimiento de la promesa hecha a su fe. Así, tenemos aquí el universalismo más amplio judaico, la verdadera interpretación de la esperanza de Israel; y esto, incluso por la admisión de nuestros oponentes (como Keim), no ya como una adición ulterior, sino formando parte de la enseñanza original de Cristo. Pero, si es así, esto vuelve a avivar, sólo que con mayor énfasis, la cuestión: ¿De dónde viene esta diferencia esencial en la enseñanza de Cristo sobre este punto, y la del Rabinismo contemporáneo?

No obstante, se puede conseguir un nuevo punto de las admisiones del criticismo negativo, por lo menos de parte de sus representantes más reflexivos. Keim se ve obligado a reconocer la autenticidad del relato. No tiene importancia aquí qué «recensión» del mismo se considere como el original. Cristo dijo lo que presentan los Evangelios. Pero Strauss ha mostrado que en un caso así toda explicación natural o seminatural de la curación es imposible. En consecuencia, el «trilema» que queda es: o bien Cristo era realmente lo que dicen que era los Evangelios, o era un entusiasta atrevido, o, lo más triste de todo, tiene que ser considerado como un impostor a sabiendas. Si se adopta una de las dos últimas alternativas, en el primer caso será necesario señalar alguna base para la pretensión de un poder así por parte de Jesús. ¿Qué podría haberle impulsado a hacerlo? No había precedente del Antiguo Testamento. Ciertamente, no es la cura de Naamán por Eliseo, como ha indicado el mismo Keim. Y no hay ningún paralelismo rabínico. Porque, aunque una cura súbita y a distancia se cuenta en relación con un rabino (Ber. 34 *b*), todas las circunstancias son absolutamente diferentes. En la historia judía se apeló ciertamente a un rabino; pero para que presentara a Dios la oración por los enfermos, para que Él lo curara, no para que el mismo rabino ofreciera la curación. Habiendo orado, el rabino informó a los mensajeros que habían venido a implorar su ayuda, que la fiebre había dejado al enfermo. Pero

cuando se le preguntó si él se consideraba un profeta, repudió expresamente todo conocimiento profético, y mucho más todo poder sobrenatural de curación, y explicó que el sentirse libre en la oración siempre le indicaba que su oración había sido contestada. Toda analogía falla, pues, y la única explicación que queda al criticismo negativo, en vista de la autenticidad admitida del relato, es que la cura fue el resultado de la influencia psíquica de la fe del centurión y la de su siervo. Pero ¿qué haremos, en este caso, de las palabras que, según se admite, dijo Jesús? ¿Podemos, como algunos dicen, explicar racionalmente su uso por la circunstancia de que Jesús había tenido experiencia en las influencias de tipo psíquico sobre la enfermedad? ¿O es que las palabras de Jesús eran, por así decirlo, sólo una afirmación de la fe del centurión, algo intermedio entre un «deseo benedictorio» y un acto? Sin duda, sugerencias de este tipo llevan consigo su propia refutación.

Aparte, pues, de que las explicaciones que ya hemos mostrado son insostenibles, ¿cuál es la impresión que deja en nuestra mente un suceso cuyo testimonio se concede que es auténtico? El centurión pagano es un personaje histórico real. Era el capitán de la tropa destacada en Capernaum, al servicio de Herodes Antipas. Sabemos que estas tropas eran reclutadas principalmente entre los samaritanos y los gentiles de Cesarea (Jos. Ant. xix. 9. 1, 2). No hay la menor evidencia de que este centurión fuera un «prosélito de la justicia». Los relatos, tanto de Mateo como de Lucas, son incompatibles con esta idea. Un «prosélito de la justicia» no habría tenido razón para no acercarse directamente a Cristo, ni habría hablado de sí mismo como «indigno» de que Cristo entrara bajo su techo. Pero este lenguaje está de acuerdo con las nociones judías de un gentil, puesto que las casas de los gentiles se consideraban como inmundas, y los que entraban en ellas quedaban contaminados (Ohal xxviii. 7). Por otra parte, los «prosélitos de la justicia» eran, en todos los sentidos, iguales a los judíos, de modo que las palabras de Cristo respecto a los judíos y gentiles, que reporta Mateo, no podían serles aplicadas. El centurión era simplemente uno de los que habían aprendido a amar a Israel y reverenciar al Dios de Israel; uno que, no sólo en su posición oficial, sino por amor y reverencia, había edificado aquella Sinagoga, de la cual, aunque parezca extraño después de dieciocho siglos, los ricos adornos de las cornisas y entablamientos, capiteles y nichos, muestran con qué generosidad había hecho sus ofrendas votivas.

Sabemos demasiado poco de la historia de este hombre, para juzgar cuáles habían sido los impulsos anteriores que le condujeron a una reverencia así para el Dios de Israel. Podía haber habido algo que le inclinara a ello en su crianza, quizá en Cesarea; o en sus relaciones familiares; quizá en este mismo siervo (posiblemente un judío), cuya obediencia implícita a su amo parece en parte haberle

llevado a él a la fe, en sumisión análoga de todas las cosas, a las órdenes de Cristo (Lucas 7:8, cláusula final). Las circunstancias, el momento, el lugar, el mismo cargo del hombre, hacen estas suposiciones racionales; incluso las sugieren. En este caso, toda su actitud y conducta serían consecuentes con su modo de ser y con lo que sabemos de las ideas y sentimientos del tiempo. En el lugar en que el hijo de su colega, el oficial de la corte de Herodes, había sido curado por la palabra de Jesús, pronunciada a distancia (Juan 4:46-53), en el Capernaum que era el hogar de Jesús y la escena de muchos de sus milagros, no puede por menos que esperarse que, en un caso así, el centurión se dirigiera a Jesús y le pidiera ayuda. Del todo consecuente con su carácter es lo franco y directo de su expectativa, característicamente ilustrada por su experiencia militar, lo que Bengel designa como la madurez de su fe, que brilla preciosa a través de la rudeza del soldado. Cuando él ha llegado a confesar al Dios de Israel, y creer en el poder absoluto sin límites de Jesús, ya no quedan dificultades en su mente, y en especial los reparos que se presentaban a la mente de los escribas, y aun del judío corriente. Y no es necesario suponer que, en su fe ilimitada en Jesús, el centurión tuviera una idea clara de la divinidad esencial de Cristo. En general, es correcto pensar que, a lo largo de la historia evangélica, la creencia en la divinidad de nuestro Señor era el resultado de la experiencia de su persona y obra, no la condición y postulado de ella, como ocurrirá a partir del descenso pentecostal del Espíritu Santo y su revestimiento en la Iglesia.

En vista de estos hechos, la pregunta del centurión no sería: ¿*Podría* curar Jesús a su siervo?, sino: ¿*Querría* hacerlo? Y, luego, esta otra, específicamente: Como, por lo que sabemos, ninguna solicitud de quien fuera, en Israel, ni aun de un publicano o pecador, había sufrido una decepción, ¿iba éste, como gentil, a ser excluido de participar en la bendición? ¿Era «indigno», o digno de ella? ¿Era propio que la recibiera, o no? De este modo, la historia del centurión presenta una cuestión crucial, no sólo por lo que se refiere al carácter de la obra de Cristo, sino a la relación de la misma con el mundo gentil. Del todo concordante con esto —es más, su resultado necesario— eran los escrúpulos del centurión a presentar su solicitud a Jesús de modo directo, personal. En la medida en que reverenciaba a Jesús, estos escrúpulos, desde su punto de vista, tenían que incrementarse. Como las casas de los gentiles eran «inmundas», su entrada en ellas debía contaminar, y aún más el trato familiar. El centurión tenía que saberlo; y cuanto más colocara a Jesús en el pináculo del Judaísmo, más natural era que él se comunicara con Cristo a través de los ancianos de los judíos y no esperara la presencia personal del Maestro, incluso si él creyera que su solicitud diera resultado. Y aquí es importante (para el criticismo de esta historia) hacer notar que, tanto en el modo de ver del centurión, como en el

de los ancianos judíos que aceptaron la comisión, Jesús todavía ocupaba una posición totalmente judaica.

Considerándolo más de cerca, dejando a un lado toda diferencia verbal en los relatos, no hay ninguna discrepancia real a este respecto entre la presentación judaica del suceso en Mateo y el relato más pleno gentil de Lucas. Los dos relatos nos llevan a inferir que la casa del centurión no se hallaba en el mismo Capernaum, sino en las cercanías, probablemente en la carretera a Tiberias. Y, así, en Mateo 8:7 leemos las palabras de nuestro Señor dando su consentimiento: «Yo iré y le sanaré»; mientras que en el relato de Lucas interviene un breve período en el cual se da la impresión de que el centurión envió a sus «amigos» para impedir la llegada de Jesús que se dirigía hacia su casa (Lucas 7:6). Tampoco habla Mateo de ninguna solicitud real por parte del centurión, aunque a primera vista este relato parece implicar una aparición personal (Mateo 8:5). La afirmación general «rogándole» —aunque no precisa en qué manera, con qué palabras, ni de qué modo exacto— debe ser explicada por el relato más detallado de la embajada de los ancianos judíos (sin artículo en el original, pues quizás sólo fueron algunos). Hay otro acuerdo notable en la aparente discrepancia de los dos relatos. En el relato de Lucas, el segundo mensaje del centurión lleva dos expresiones diferentes que algunas versiones traducen por una sola palabra, por desgracia. Debe decir: «No te molestes, porque yo no soy digno (hablando levíticamente) de que entres bajo mi techo.» Levíticamente hablando: «Mi casa no es un lugar apropiado para tu entrada; por lo que yo tampoco me considero digno (hablando religiosa, moral y espiritualmente) (ἠξίωσα, pondus habens, ejusdem ponderis cum aliquo, pretio aequans) de venir a Ti.» Ahora, precisamente, en la presentación que hace Mateo del mismo suceso a los judíos, este último ser «digno» o «adecuado» se omite y sólo tenemos el primer término de Lucas «adecuado» (ἱκανός): «Yo no soy digno de que tú entres bajo mi techo», mi casa no es adecuada para que tú entres en ella. Esto parece confirmar las razones indicadas previamente sobre las peculiaridades características de los dos relatos.

Pero en sus rasgos principales los dos relatos están enteramente de acuerdo. Hay una súplica sincera en favor de su enfermo, al parecer un siervo que se moría.[5] Además, el centurión, en su sentido pleno, cree en el poder de Jesús para curar, en el mismo modo que sabe que sus órdenes como oficial del ejército serán obedecidas implícitamente; porque, sin duda, ningún lector reflexivo hará de

5. Mateo 8:6, literalmente, «mi siervo ha sido postrado (por la enfermedad) en la casa, paralizado». El βέβληται corresponde al hebreo [illegible]. La misma palabra se usa en el v. 14, donde se dice que la suegra de Pedro «está postrada y ardiendo por la fiebre».

modo serio la sugerencia de que el lenguaje militar del centurión sólo significaba que la enfermedad era causada por demonios perversos o poderes nocivos que obedecían a Jesús, como los soldados o siervos lo hacían con respecto a su oficial o su amo. Éste podía haber sido el modo de ver judaico en el caso; mas el que en esto mismo Jesús contrasta la fe del gentil con la de Israel, indica que el lenguaje en cuestión debe ser tomado en su sentido obvio. Pero en su «inadecuación» personalmente reconocida se hallaba la «adecuación» real de este buen soldado para la membresía en el verdadero Israel; y en su profundamente sentida «indignidad», el verdadero «ser digno» (el *ejusdem ponderis*) para «el Reino» y sus bendiciones. Fue esta renuncia a presentar ningún derecho, externo o interno, lo que llevó a lo absoluto de esta confianza, que consideraba que todas las cosas eran posibles para Jesús y marcaba la fe real del verdadero Israel. Aquí había uno que se hallaba en el estado descrito en las primeras cláusulas de las Bienaventuranzas, y para el cual venía la promesa de las segundas cláusulas; porque Cristo es el enlace que une las dos, y porque Él lo era de modo consciente para el centurión, y, verdaderamente, el único enlace posible entre ellas.

Y, así, hacemos notar, en lo que debe ser considerado el punto culminante de esta historia, por lo que se refiere a su enseñanza para todos nosotros, y por tanto la razón de que se deje testimonio de ella en el Nuevo Testamento: que esta participación en la bienaventuranza del Reino no depende de ninguna relación externa con el mismo, ni está afectada por nuestra conciencia interna en relación con el mismo, sino que es concedida por el Rey a la fe que en su simplicidad más profunda se adhiere y se mantiene firme en Cristo. Y, con todo, aunque descartando toda pretensión judaica a ellas —o quizá, en nuestros días, todo lo que es sólo externalmente cristiano—, estas bienaventuranzas no están fuera, y menos, más allá de lo que constituía la esperanza del Antiguo Testamento, y en nuestros días la expectativa de la Iglesia, sino que son literalmente su cumplimiento: el sentarse «con Abraham e Isaac y Jacob en el Reino de los cielos». Más arriba de esto, o más allá, no puede llevarnos ni aun la provisión hecha por Cristo.

Pero para una comprensión plena de las palabras de Cristo hay que explicar brevemente los modos de pensar judíos que Él usaba como ilustración. Era una creencia común que en el día del Mesías el Israel redimido sería reunido en una gran fiesta, junto con los patriarcas y héroes de la fe judía. Esta noción, que era sólo una aplicación literal burda de figuras proféticas tales como Isaías 25:6, tenía quizá todavía otro significado más profundo. Así como el sábado semanal había de ser honrado por una fiesta, en la cual se colocaba sobre la mesa lo mejor que podía procurarse la familia, así también el gran Sábado del mundo sería marcado por una fiesta en la que el gran Dueño de la casa, el Rey de Israel, recibiría a todos

los deudos y los invitados. En la descripción de esta fiesta con un realismo penoso, según las nociones de los tiempos,[6] no hay por qué entrar en detalles. Una cosa, sin embargo, queda clara: los gentiles no podían tomar parte en esta fiesta. De hecho, la vergüenza y la ira de «estos» enemigos al ver la «mesa preparada» para esta fiesta judía era uno de los puntos a notar, en especial como cumplimiento de las predicciones del Salmo 23:5 (Bemid. R. 21, ed. Varsov., iv., pp. 85 *a*, 57 *a*). Sobre este punto, pues, las palabras de Jesús con referencia al centurión creyente formaban el máximo contraste posible con la enseñanza judaica.

En otro aspecto también notamos una oposición similar. Cuando nuestro Señor consignó a los incrédulos a las «tinieblas de afuera, donde será el llanto y el crujir de dientes», no hacía más que usar el lenguaje judaico, sólo que con una aplicación opuesta del mismo. La *Gehinnom* (Gehena) —cuya entrada, marcada por humo que ascendía de modo permanente (Erub. 19 *a*), estaba situada en el valle de Hinom, entre dos palmeras— se hallaba más allá de «las montañas oscuras» (Tamid. 32 *b*). Era un lugar de tinieblas (Targ. sobre 1.º Samuel 2:9; Salmo 88:12), al cual, en el día del Señor (Amós 5:20) serían consignados los gentiles (Yalkut ii., p. 42 *c*). Por otra parte, el mérito de la circuncisión en el día del Mesías libraría a los pecadores judíos de Gehinnom (u.s. nueve líneas más arriba). No se ha decidido si la expresión «tinieblas de afuera» (Mateo 8:12)[7] tiene por objeto designar —además de las tinieblas fuera de la casa iluminada del Padre, o incluso más allá de las tinieblas de la Gehena— un lugar de noche interminable, sin esperanza. Asociado con ello está «el llanto y el crujir de dientes». En el pensamiento rabínico el primero estaba relacionado con la aflicción,[8] el último siempre con la ira;[9] no, como generalmente se supone, con la angustia.

Para completar nuestra aprehensión del contraste entre los

6. Se puede decir que se ponen a disposición de esta gran fiesta toda clase de animales: leviatán (B. Bath. 75 *a*); behemot (Pirqé d. rab. Eliez. 11); el pájaro gigantesco Bar Jochani (B. Bath. 73 *b*). El vino que se sirve en ella había sido guardado de uvas procedentes de la creación del mundo (Sanh. 99 *a*; Targum sobre Cantares 8:2); mientras que hay dificultad para decidir quién es digno de dar gracias, cuando por fin este deber lo emprende David, según el Salmo 116:13 (Pes. 119 *b*).

7. Todos los comentaristas consideran esto como un contraste a la luz del palacio, pero, que yo sepa, la fiesta mesiánica no se dice que haya de tener lugar en un palacio.

8. En Succ. 52 se dice que en la edad venidera (Athid labho) Dios sacaría el Yetser haRa (impulso malo) y lo mataría delante de los justos y de los injustos. A los unos les aparecería como una gran montaña, a los otros como un hilo pequeño. Ambos llorarían: los justos de gozo, por haber sido posible someter una montaña tan grande; los injustos de pena, porque no habían podido romper un hilo tan delgado.

9. Éste es también el significado de la expresión en el Salmo 112:10. El verbo es usado con esta idea en Hechos 7:54, y en la Septuaginta, Job 16:9; Salmo 35:16; 37:12; y en los escritos rabínicos, por ejemplo, Jer. Keth. 35 *b*: Shem. R. 5, etc.

modos de ver judaicos y la enseñanza de Jesús, debemos tener presente que así como a los gentiles no les era posible participar en la fiesta del Mesías, Israel tenía derecho y título a la misma. Para usar los términos rabínicos, los primeros eran «hijos de Gehinnom», pero Israel «hijos del Reino» (Mateo 8:12), o, en términos estrictamente rabínicos, «hijos de rey» (Shabb. 14:4), «hijos de Dios», «del cielo», «hijos del aposento alto» (la *Aliyah*; Sanh. 97 *b*; Succ. 45 *b*) y del «mundo venidero» (Jer. Ber. 13 *d*, final). De hecho, a su modo de ver, Dios acababa de sentarse en su trono como Rey cuando fue elevado el himno de liberación (Éxodo 15:1) por parte de Israel, el pueblo que había tomado sobre sí mismo el yugo de la Ley que las otras naciones del mundo habían rechazado (Pesiqta 16 *b*; Shem. R. 23).

Sin duda, nunca había recibido el Judaísmo, en la persona de sus oyentes, un golpe más rudo que al ver invertidas todas sus creencias más queridas. Había una fiesta de comunión mesiánica, un reconocimiento por parte del Rey a todos sus súbditos fieles, un reunirse gozoso y festivo con los padres de la fe. Pero esta comunión no era exterior, sino de afinidad espiritual. Había «hijos del Reino», y había unas «tinieblas de fuera», con su angustia y desespero. Pero esa filiación del Reino la había abierto Él a todos los creyentes; y estas «tinieblas de fuera» eran para aquellos que sólo tenían méritos externos a presentar, o sea de ellos mismos. Y, así, esta historia del centurión creyente es al mismo tiempo una aplicación del Sermón del Monte —en esto también de modo apropiado sigue el orden en que nos es relatada— y una extensión más avanzada de su enseñanza. De modo negativo diferenciaba el Reino de Israel, mientras que positivamente colocaba la esperanza de Israel y la participación en sus promesas al alcance de todos los fieles, fueran judíos o gentiles. El que enseñaba verdades tan nuevas y extrañas no puede ser llamado un mero reformador del Judaísmo. No puede haber «reforma» allí donde los principios fundamentales son diferentes. Sin duda Él era el Hijo de Dios, el Mesías de los hombres, que, en un ambiente así, podía hablar de esta manera, a judíos y gentiles, de Dios y de su Reino. Y sin duda, también, el que podía traer vida espiritual a los muertos, no podía tener dificultades para, con la misma palabra, «en la misma hora», restaurar vida y salud al siervo de aquel cuya fe le había hecho heredero del Reino. El primer árbol injertado del paganismo que había florecido de este modo, no podía desprender fruto no maduro. Si la enseñanza de Cristo era nueva y verdadera, también debía serlo su obra. Y en esto se halla la más alta vindicación de este milagro: que Él es el milagro.

XX

El joven de Naín, resucitado. El encuentro de la vida con la muerte

Lucas 7:11-17

Aquel período de comienzo de la primavera en Galilea era, sin duda, una realización plena del cuadro del Cantar de los Cantares de Salomón, cuando la tierra se revestía de sus atavíos de hermosura y el aire resonaba con los cánticos de una nueva vida (Cantares 2:11-13). Parecía como si cada día marcara un círculo más amplio de simpatía profunda y mayor poder por parte de Jesús; y cada día traía también nuevas sorpresas, nuevo gozo; abría posibilidades hasta entonces no pensadas, e indicaba a Israel un horizonte más allá de su estrecha expectativa. Ayer fue la pena del centurión pagano, que despertó un eco en el corazón del Hacedor Supremo de la vida y de la muerte; la fe fue llamada, admitida y colocada en la alta plataforma de los más dignos en Israel. Hoy vemos la misma aflicción de una madre judía, que conmueve el corazón del Hijo de María, apelación para la cual no existen negativas. Ante su presencia, el dolor y la muerte no pueden continuar. Tal como la contaminación de la casa de un pagano no podía afectar a Aquel cuyo contacto cambió al extranjero y gentil en un verdadero israelita, el contacto con la muerte no hacía inmundo a Aquel cuya presencia la vencía y la cambiaba en vida. Jesús no podía entrar en Naín viendo que la gente, allí, hacía pasar delante de Él a un muerto a quien iban a enterrar.

Para nuestro propósito no importa mucho si fue el «día des-

pués», exactamente, de la curación del siervo del centurión, o «poco después»,[1] que Jesús dejó Capernaum para ir a Naín. Probablemente fue el día siguiente de este milagro, y el hecho de que «mucha gente», o mejor, «una gran multitud», le siguiera, parece confirmarlo. El camino era largo —según creemos, más de veinticinco millas—; pero incluso si lo hizo andando, no podía tener dificultad para alcanzar Naín antes del atardecer, que, con frecuencia, era la hora en que tenían lugar los entierros. Había varias carreteras para ir a Naín;[2] la que se dirige por el lago de Galilea y sube a Capernaum se ve aún claramente marcada. Es difícil entender por qué muchos de los que han visitado el lugar pueden haberse imaginado que el sitio en que Cristo se encontró con la comitiva del entierro estuviese enclavado en las tumbas excavadas en la roca, al oeste de Naín, hacia Nazaret.[3] Porque desde Capernaum el Señor no podía haber seguido este camino, sino que habría llegado desde el noroeste, por Endor. De ahí que no puede haber duda de que es correcta la identificación del canón. Tristram del cementerio sin valla que hay a unos diez minutos de camino al este de Naín, como el punto al que, una tarde de primavera, estaban llevando al hijo de la viuda («Land of Israel», pp. 129, 130). En la ruta que lleva al mismo, el Señor de la Vida, por primera vez, abrió de golpe las puertas de la muerte.

Todo esta desolado ahora. Unas pocas casas de barro y piedra con entradas muy bajas, esparcidas entre montones de piedra y restos de paredes, son todo lo que queda de lo que, incluso como ruinas, muestra que había sido una ciudad con muros y puertas.[4] Los feraces huertos ya no existen, los árboles frutales tampoco, «y hay un sentimiento penoso de desolación» flotando sobre el lugar, como si el aliento del juicio lo hubiera arrasado todo. Y, no obstante, incluso así podemos entender su antiguo nombre de Naín, «la placentera», que los rabinos consideraban como cumplimiento de parte de la promesa de Isacar: «Vio el país que era agradable.»[5] Desde la loma sobre la que se hallaba asentada la ciudad miramos hacia el Norte, a través de la ancha llanura, al boscoso Tabor, y a mayor distancia el Hermón, coronado de nieve. A la izquierda (al Oeste) se

1. Esto depende de si adoptamos la versión ἐν τῇ o ἐν τῷ ἑξῆς

2. No entiendo por qué el decano Stanley dice (Sinai and Palest., p. 352): «Sólo podían haber entrado por un punto.» He contado no menos de seis carreteras que llevaban a Naín.

3. Así, el decano Stanley, y aun el capitán Conder. El canónigo Farrar considera que éste es uno de los sitios más probables. Pero, incluso según su propia descripción de la ruta tomada desde Capernaum, es difícil entender cómo podría Jesús haber llegado a estas tumbas en la roca.

4. El capitán Conder (Tent-Work in Pal. i., pp. 121, 122) ha fallado en su intento de descubrir rastros de una muralla. Pero ver la descripción del canón. Tristram (Land of Isr., p. 129) que he seguido en mi relato.

5. Ber. R. 98, ed. Varsov., p. 175 *b*: ואת הארץ כי נעמה· זו נעים.

levantan las colinas que abrigan a Nazaret; a la derecha se halla Endor; al Sur, Sunem, y más allá, el llano de Jezreel. Por este camino, viniendo de Endor, llega Jesús con sus discípulos y una multitud que le sigue. Aquí, cerca de la puerta de la ciudad, en la carretera que lleva hacia el Este, al antiguo cementerio, este gentío que seguía al Príncipe de la Vida encuentra otra «gran muchedumbre» que acompañaba al muerto a su sepultura. ¿Cuál de las dos debe ceder paso a la otra? Sabemos lo que la antigua costumbre judía habría exigido. Porque, de todos los deberes ordenados, ninguno se hace cumplir de modo más estricto, por consideraciones de humanidad y piedad, incluso con el ejemplo de Dios mismo, que el de consolar a los que están de duelo y mostrar respeto a los muertos acompañándoles a su sepultura (Ber. 18 *a*).[6] La idea popular de que el espíritu del muerto se cierne sobre los restos enterrados, tiene que haber dado intensidad a estos sentimientos.

Poniendo de lado supersticiones posteriores, ha cambiado tan poco en los ritos y observancias judaicos sobre los muertos,[7] que en el Talmud, y aun en fuentes anteriores,[8] podemos formarnos un concepto vívido de lo que tuvo lugar en Naín. La ansiedad vigilante; el uso en vano de los medios entonces conocidos o al alcance de la viuda; el cuidado intenso, el apasionado anhelo de la madre por retener su tesoro, su única esperanza y apoyo; luego, el gradual apagarse de la luz, el adiós, el terrible estallido de pena: todos éstos son rasgos comunes de un cuadro así. Pero aquí tenemos, además, las ideas judaicas sobre la muerte y después de la muerte, o sea, un conocimiento sólo suficiente para asustar, pero no para dar consuelo firme, que haría, incluso al rabino más piadoso, incierto de su futuro (Ber. 28 *b*); y luego los pensamientos desoladores relacionados en la mente judía con la falta de hijos. Por ello podemos comprender muchas cosas: la forma en que se recurriría a remedios reales o mágicos, proporcionados por el ingenio o la ciencia judías; cómo acudirían los vecinos con paso reverente, sintiendo como si la misma *Shekhinah* estuviera invisible a la cabeza de la cama del enfermo en aquella casa humilde (Nedar. 40 *a*, líneas 6 y 7 desde la base); cómo susurrarían dichos sobre la sumisión, que, cuando falta la comprensión del amor de Dios, sólo parece incitar al corazón a rebelarse contra un poder absoluto e implacable; y cómo se solicitarían las oraciones de aquellos que eran considerados piadosos en Naín (Ber. v. 5).

Pero todo había sido en vano. Y, ahora, el bien conocido trom-

6. Por amor a la brevedad debo referirme aquí a «Sketches of Jewish Social Life», cap. X, y al artículo en «The Bible Educator», vol. iv., pp. 330-333.
7. Haneberg (Relig. Alterth., pp. 502, 503) da razones adecuadas para explicarlo.
8. El Tratado *Ebhel Rabbathi* («Gran Luto»), eufemísticamente llamado *Massekheth Semachoth*, «Tratado de Gozos». Ya se cita en el Talmud: comp. Zunz, Gottesd. Vortr., p. 90, nota *d*. Está insertado en el vol. ix. del Bab. Talmud., pp. 28 *a* a 31 *b*.

petazo del cuerno había dado las nuevas de que una vez más el Ángel de la Muerte había cumplido su triste tarea (Moed K. 27 *b*). En angustia apasionada, la madre había rasgado la parte superior de su vestido (Jer. Moed K. 83 *d*). Se habían rendido los tristes servicios finales al muerto. El cuerpo había sido colocado sobre el suelo; se le habían cortado el cabello y las uñas (Moed K. 8 *b*), y el cuerpo había sido lavado, ungido y envuelto con lo mejor que podía procurar la viuda; porque la ordenanza que disponía que el muerto debía ser enterrado en «envolturas» (sudario, *Takhrikhin*), o, como ellos llamaban de modo significativo, la «provisión para el viaje» *(Zevadatha)* (Rosh haSh 17 *a* y otros puntos), del lino menos costoso, si se hubiera tratado de una fecha posterior al período que consideramos. Es imposible decir si ya prevalecía la práctica posterior de cubrir el cuerpo con metal, vidrio o sal, y despositarlo fuera sobre tierra o sal (Shabb. 151 *b*; Semach. I).

Y ahora la madre se quedaba *Oneneth* (gimiendo, lamentándose); un término que distingue el duelo hecho antes de la sepultura[9] del de después. Se quedaría sentada en el suelo, sin comer carne ni beber vino. El poco alimento que tomaba, debía ser sin oración, en la casa de un vecino, o en otra habitación, o por lo menos con la espalda hacia el muerto (Jer. Ber. 5 *d*). Los amigos compasivos le prestarían servicios propios de vecinos, o se ocupaban ellos mismos del próximo entierro. Si se consideraba un deber para el judío más pobre, a la muerte de su esposa, el proveer por lo menos dos flautas y una plañidera (Kethub. iv. 4), podemos estar seguros que la madre o enviudada no había descuidado lo que, por difícil u oneroso que fuera procurarlo, se consideraba como una de las últimas muestras de afecto. Con toda probabilidad, la costumbre ya existía entonces, aunque en forma modificada, de pronunciar oraciones o pláticas ante la tumba. Porque aun cuando la caridad proveía, incluso para un desconocido, el entierro más simple, en general se llamaba a plañideras asalariadas, para que entonaran sus lamentos quejumbrosos: «¡Ay, el león! ¡Ay, el héroe!» o palabras similares (Mass. Semach. i. 9), mientras que los grandes rabinos tenían la costumbre de encargar de antemano una cálida alocución funeraria (*Hesped* o *Hespeda*).[10] Porque se podía barruntar el destino del hombre en el otro mundo por la oración funeraria (Shabb. 153 *a*); y, realmente, «el honor de un sabio consistía en su oración funeraria» (Moed K. 25 *a*). Y en este sentido el Talmud contesta la pregunta de si la oración funeraria

9. El duelo hasta el momento de la sepultura o durante el primer día era llamado *Aninah* (duelo de viudo, gemido, plañido). Jer. Horay. 48 *a*. Los tres, siete o treinta días siguientes (según fuera el caso) eran los de *Ebhel*, «luto». No hay que mencionar otras formas de la misma palabra.

10. Hay numerosos ejemplos de ellas en el Talmud, aunque probablemente sólo su prólogo, o epílogo, o los pensamientos más destacados.

tiene por objeto honrar a los sobrevivientes o al muerto (Sanh. 46 *b*).

Pero en toda esta penosa exhibición no había nada para el corazón de la viuda, desolada y privada de su único hijo. Podemos seguir en espíritu la triste comitiva, que empezaba en la casa mortuoria. Al salir, se volvían al revés las sillas y divanes, o se ponían en el suelo. Fuera, el orador del entierro, si se empleaba alguno, precedía al féretro, proclamando las buenas obras del muerto (Shabb. 153 *a*). Inmediatamente delante del muerto iban las mujeres, siendo esto peculiar de Galilea (Shabb. 153 *a*); la Midrash daba la razón de ello: que la mujer había introducido la muerte en el mundo (Ber. R., al final). El cuerpo era llevado en un ataúd ordinario de madera *(Aron)*, de preferencia madera de cedro; pero esta costumbre se inició en un período posterior, y en él, a veces, se hacían agujeros en el fondo (Ber. 19 *a*). El cuerpo, pues, era puesto sobre un féretro o en un ataúd abierto *(Mittah)*. En tiempos anteriores se había hecho una distinción entre los féretros de los ricos y de los pobres. Los primeros eran llevados en la llamada *Dargash* —equivalente a nuestro «de cuerpo presente»—, mientras que los pobres eran llevados en un receptáculo hecho de mimbre (*Kelibha* o *Kelikhah*), que tenía a veces en su base lo que se llamaba «cuerno», al cual se ataba el cuerpo (Par. xii. 9). Pero la distinción entre ricos y pobres fue abolida por ordenanza rabínica, por lo que, después, unos y otros, si se llevaban en un féretro, eran puestos en uno de mimbre (Moed K. 27 *a* y *b*). Comúnmente, aunque esto se suprimió en tiempos posteriores, la cara del difunto estaba descubierta (Semach. c. 8). El cuerpo yacía con el rostro hacia arriba, y las manos dobladas sobre el pecho. Podemos añadir que cuando una persona había muerto soltera o sin hijos, era costumbre poner en el ataúd algo distintivo, como una pluma y tinta, o una llave. Sobre los ataúdes de un novio o una novia se ponía un baldaquino o palio. Algunas veces el ataúd era adornado con guirnaldas de mirto (Bez. 6 *a*; Nidd. 37 *a*). En casos excepcionales leemos que se usaba incienso (Moed K. 27 *b*; Ber. 13 *a*), y aun se hacía una especie de libación (Jer. Sheq. ii. 7).

No podemos, pues, equivocarnos al suponer que el cuerpo del hijo de la viuda yacía en una «camilla» *(Mittah)* o en un cesto de mimbre del tipo ya descrito (*Kelibha*, de *Kelubh*).[11] Ni tampoco podemos dudar que los extremos de las asas eran llevados por amigos o vecinos, diferentes clases de portadores, todos ellos descalzos, cambiándose los portadores a intervalos frecuentes, de modo que pudieran participar en la buena obra (Ber. iii. 1) tanto como fuera posible. Durante estas pausas había ruidosas lamentaciones; pero esta costumbre no era observada en el entierro de las mujeres. De-

11. Es evidente que el joven no podía haber sido puesto en un «ataúd», o habría sido imposible que se sentara, a la orden de Cristo. Tengo que diferir del erudito Delitzsch, que usa la palabra ארון en su traducción de *σορός*.

trás del féretro marchaban los parientes, amigos, y luego la multitud simpatizante. Porque se consideraba como una burla al propio Creador el no seguir a un muerto a su último lugar de reposo, y esta falta de reverencia (Proverbios 17:5) se aplicaba a todos (Ber. 18 *a*). Si a uno le era totalmente imposible unirse a la comitiva, aunque por amor a ella todo trabajo, incluso el estudio, debía interrumpirse, uno debía mostrar por lo menos reverencia poniéndose de pie delante del muerto (Jer. Sot. 17 *b*, final). Y así proseguían hasta lo que los hebreos, con hermosa figura, designaban como la «casa de la asamblea» o «de la reunión», el «mesón», el «lugar de reposo» o «de libertad», el «campo de los que lloran», la «casa de la eternidad» o «de la vida».

Podemos trasladarnos ahora a esta escena. Procediendo de la ciudad cercana venía esta «gran multitud» que seguía al muerto, con lamentaciones y gemidos de las plañideras,[12] acompañadas por flautas y el melancólico reteñir de los címbalos, quizás trompetas también (Keth. 17 *a*; Moed K. 27 *b*), entre expresiones de simpatía general. A lo largo de la carretera de Endor venía una multitud que seguía al «Príncipe de la Vida». Se encontraron aquí: la Vida y la Muerte. El eslabón de unión entre ellas era la profunda aflicción de la madre viuda. Él la reconoció por ir ella delante del féretro, precediéndole a Él, camino de la sepultura, la que le había traído a la vida. Ella estaba todavía llorando; incluso después de que Él, habiendo apresurado el paso, se puso delante de sus propios seguidores, ya muy cerca de ella, ésta no le prestaba atención y seguía llorando. Pero, «contemplándola», el Señor[13] «tuvo compasión de ella». Aquellas amargas y silenciosas lágrimas que le cegaban los ojos eran la expresión más fuerte de desespero y extrema necesidad, que nunca apela en vano al corazón de Aquel que ha llevado nuestros dolores. Recordemos, a modo de contraste, la fórmula común en los entierros en Palestina: «¡Llorad con ellos, todos vosotros, los que estáis amargados en el corazón! (Moed K. 8 *a*, líneas 7 y 8 desde la base). No fue así que Jesús habló a aquellos que la rodeaban, ni a ella, sino que dijo, de modo característico: «No llores.»[14] Y lo que Él dijo, lo hizo. Tocó el féretro, quizá el mismo cesto de mimbre en que yacía el cuerpo del joven. No temió la peor de todas las contaminaciones: el contacto con un muerto (Kel. 1), que el Rabinismo, en su elaboración de la letra de la Ley, había rodeado de interminables terrores. Su idea de separación era otra que la de los fari-

12. A veces el lamento era entonado simplemente en coro; otras, una mujer empezaba y luego las demás se unían en coro. Esto último se llamaba la Qinah (Moed K. iii. 9).

13. El término κύριος por «el Señor» es peculiar de Lucas y Juan, una coincidencia significativa. Ocurre sólo una vez en Marcos (16:19).

14. Así, literalmente. Recordemos aquí las amenazas crueles del rab. Huna a una madre desolada que lloraba sin tregua, y su cumplimiento (Moed. K. 27 *b*).

seos: no la de sumisión a ordenanzas, sino el vencer lo que las hacía necesarias.

Y cuando tocó el féretro, los que lo llevaban se detuvieron. No podían tener idea de lo que iba a suceder. Pero el temor y el asombro por lo que iba a ocurrir —podríamos decir, la sombra de las puertas de la vida que se abrían— habían caído sobre ellos. Una palabra de orden soberana: «y el que estaba muerto se sentó, y empezó a hablar». No de aquel mundo del cual había tenido una breve visión. Porque así como uno que pasa súbitamente de un sueño o trance al estado de vigilia, en lo abrupto de la transición pierde lo que ha visto, igual el que después del resplandor deslumbrante había sido devuelto a la luz incierta, a la cual su visión había estado acostumbrada, tiene que haberle parecido como si hubiera despertado de un largo sueño. ¿Dónde se hallaba ahora? ¿Quiénes estaban a su alrededor? ¡Qué extraña asamblea! Y ¿quién éste, cuya luz y vida parece que caen sobre él?

Y todavía era Jesús el enlace entre la mujer y el hijo, que se habían encontrado de nuevo. Y así, en el sentido más verdadero, «Él lo devolvió a su madre». ¿Puede alguien dudar que la madre y el hijo, a partir de entonces, confesaron, amaron y confiaron en Él como el verdadero Mesías? Si no había motivo moral para este milagro, aparte de la simpatía de Cristo con el sufrimiento y el desconsuelo intenso de la muerte, ¿no había resultado moral procedente del mismo? Si la madre y el hijo no habían clamado a Él antes del milagro, ¿no lo harían a partir del mismo y para siempre? Y si había, por así decirlo, necesidad interna de que la Vida encarnada venciera a la muerte —necesidad simbólica y de tipo también—, ¿no era todo aquí congruente con el hecho central de esta historia? La simplicidad y la ausencia de todo detalle extravagante; la calma y majestad divinas por parte de Cristo, tan diferentes de la manera con que la leyenda habría coloreado la escena, incluso de la intensa agitación que había caracterizado la conducta de un Elías, Eliseo o Pedro en circunstancias algo similares; y, finalmente, la armonía hermosa donde todo está en conformidad, desde el primer toque de compasión hasta el momento en que, olvidándose de los presentes, sin buscar producir efecto alguno: «Él devuelve el hijo a su madre», ¿no son todos éstos rasgos dignos del suceso, y evidenciales de la verdad del relato?

Pero, después de todo, ¿podemos considerar esta historia como real?; y, si es así, ¿cuáles son sus lecciones?[15] En un punto, por lo menos todos los críticos serios están de acuerdo ahora. Es imposi-

15. Las dificultades menores se pueden descartar rápidamente. Tales como la pregunta de que por qué este milagro no ha sido relatado por Mateo. Posiblemente Mateo había permanecido un día más en Capernaum. En todo caso, la omisión no puede ser de importancia real por lo que se refiere a la credibilidad de un milagro así, puesto que milagros similares son relatados en todos los Evangelios.

ble adscribirlo a la exageración, o explicarlo a base de fuerzas naturales. La única alternativa es considerarlo como verdadero o falso adrede. Recuérdese, además, que no sólo un evangelio, sino todos, refieren alguna historia de resurrección de muertos, o sea la de este joven, la hija de Jairo o la de Lázaro. Relatan también la Resurrección de Cristo, que realmente está en la base de estos otros milagros. Pero si esta historia de la resurrección del joven es falsa, ¿qué motivo puede sugerirse para explicar su invención?; ¿por qué tiene que haber habido alguno? Con toda seguridad, no era parte de la expectativa judía, con respecto al Mesías, que Él ejecutara un milagro así. Y el criticismo negativo ha admitido[16] que las diferencias entre esta historia y la de la resurrección de los muertos por Elías o Eliseo son tan numerosas e importantes, que estos relatos no pueden ser considerados como sugerencias para la resurrección del joven de Naín. Preguntamos de nuevo: ¿De dónde, pues, viene esta historia, si no es verdadera? Es una sugerencia histórica ingeniosa —más bien una admisión por el criticismo negativo (Keim)— que una aldea tan insignificante y, por otra parte, desconocida como Naín no habría quedado marcada como el lugar de este milagro, de no haber ocurrido allí algún gran suceso que hiciera una impresión permanente en la mente de la Iglesia. ¿Cuál fue este suceso? Y ¿no produce la lectura de este relato convicción de su verdad? Las leyendas no se escriben así. Una vez más, el milagro se nos dice que tuvo lugar, no en el secreto de una cámara, ni delante de testigos interesados, sino a la vista de una gran multitud que había seguido a Jesús y otra que había salido de Caná. En esta muchedumbre no habría ninguno de quien los enemigos del Cristianismo pudieran haber conseguido que lo desmintiera, si el relato era falso. Mas aún, se nos cuenta la historia con tal precisión de detalles, que no es compatible con la teoría de una invención posterior. Finalmente, nadie va a desmentir que la creencia en la realidad de esta «resurrección de los muertos» era un artículo de fe primario en la Iglesia primitiva, por el cual —como un hecho, no una posibilidad— todos estaban dispuestos a dar la vida. Y no debemos olvidar que en una de las apologías más primitivas, dirigida al emperador romano, Quadratus apela al hecho de que, de aquellos que habían sido curados o resucitados de los muertos por Cristo, algunos vivían todavía, y todos eran bien conocidos (Euseb., Hist. Ecles., iv. 3). Por otra parte, la única base real para rechazar este relato es la incredulidad en lo milagroso, incluyendo, naturalmente, el rechazo del Cristo como el Milagro de los Milagros. Pero ¿no es un razonamiento en círculo vicioso el rechazar lo milagroso porque no tenemos confianza en ello?; y

16. Así, Keim, que finalmente llega a la conclusión de que el suceso es ficticio. Su discusión me parece injusta y al mismo tiempo insatisfactoria.

¿no implica este rechazo mucho más de increíble que la misma fe?

Y, así, con toda la Cristiandad, lo aceptamos con gozo, en la simplicidad de la fe, como un testimonio verdadero de hombres verídicos; y es más, que los que lo contaron sabían que era tan increíble, que no sólo provocaba desprecio (Hechos 17:32; 26:8; 1.ª Corintios 15:12-19), sino que les exponía a ser acusados de inventar fábulas (2.ª Pedro 1:16). Pero los que creen, ven en esta historia en qué forma el Vencedor divino, en su encuentro accidental con la muerte, con brazo poderoso hizo retroceder la marea, y cómo a través de los portales del cielo, que Él abrió de par en par, salió el primer rayo de un nuevo día que se proyectó sobre nuestro mundo. Y aún podemos aprender otra lección, en algún sentido inferior, en otro prácticamente más elevado. Porque si bien este encuentro de dos comitivas fuera de la puerta de Naín fue accidental, sin embargo no lo fue en el sentido convencional. Ni la llegada de Jesús a aquel lugar y en aquel momento, ni lo de la comitiva del entierro procedente de Naín fue preparado, ni tampoco fue milagroso. Ambos resultaron en el curso natural de los sucesos, pero el que concurrieran estos sucesos (συγκυρία),[17] fue por designio y directamente causado por Dios. En esta concurrencia causada y planeada por Dios de los sucesos, en sí corrientes y naturales, se halla el misterio de los actos providenciales especiales, los cuales, a quienquiera que le sucedan, puede y debe considerarlos como milagros y respuesta a la oración. Y este principio se extiende mucho más allá: a la oración pidiendo el pan cotidiano y su provisión, es más, a la mayoría de las cosas, de modo que, a los que tienen oídos para oír, todas las cosas alrededor les hablan en parábolas del Reino de los Cielos.

Pero, en cuanto a los que vieron este milagro de Naín, «el temor se apoderó de todos», temor de la presencia divina, y sus almas fueron inundadas por el himno de la alabanza divina: temor, porque un gran Profeta se había levantado entre ellos; alabanza, porque Dios había visitado a su pueblo.[18] Y la ola se extendió más y más: sobre Judea, y más allá, hasta que se deshizo en un breve murmullo contra los muros de la cárcel en que se hallaba el Bautista esperando su martirio. «¿Era Él, pues, el que había de venir?»; y si era así, ¿por qué, o cómo era posible que aquellas paredes retuvieran al mensajero bajo las garras del tirano?[19]

17. El término συγκυρία traducido en algunas versiones por «sucedió» o «he aquí» (sin expresar el hecho del encuentro), significa literalmente esto: encontrarse, concurrencia de sucesos.

18. Es significativo que se use la misma expresión que en Lucas 1:68.

19. La embajada del Bautista será descrita en relación con el relato de su martirio.

XXI

La mujer que era pecadora

Lucas 7:36-50

La fecha y lugar precisos del próximo suceso que hallamos en este viaje de Cristo por Galilea quedan indeterminados. Es difícil que aconteciera en la quieta aldea de Naín; en realidad, apenas es compatible con la escena que había ocurrido allí. Y, con todo, tiene que haber seguido casi inmediatamente a la misma. Llegamos a esta conclusión, no sólo por el silencio de Mateo, que en este caso podía ser debido, no a una detención temporal del Evangelio en Capernaum, mientras que los otros habían seguido a Cristo a Naín, sino a lo que se puede llamar la escasez de detalle en los relatos de los Evangelios, cada uno de los cuales presenta, más bien, sólo uno en un grupo de sucesos afines.[1] Pero hay otros datos que nos impulsan a pensar así. La embajada de los discípulos del Bautista (que será descrita más adelante) sin duda siguió la resurrección del joven de Naín. Esta embajada es difícil que hubiera ido a ver a Jesús en Naín. Probablemente llegó a Cristo más adelante en su viaje misionero, de lo cual parece que hay algún indicio en un pasaje del primer Evangelio (Mateo 11:20-30) que sigue al relato de esta embajada. Las palabras exactas registradas allí, verdaderamente es difícil que hubieran sido pronunciadas en aquel tiempo. Pertenecen a otro período de aquel viaje misionero, y marcan una oposición más desarrollada y un rechazo más pleno de Cristo que el de aquellos primeros días. Cronológicamente, hallan su lugar propio en el Evangelio de Lucas (Lucas 10:13-22), donde están en relación con la misión de los setenta, que, en parte por lo menos, fue estimulada

1. Esto es especialmente característico del Evangelio de Lucas.

por la enemistad creciente contra la persona de Jesús. Por otra parte, esta misión de los setenta no es consignada por Mateo. En consecuencia, inserta estas denuncias proféticas, que, según el plan de su Evangelio, no podían haber sido omitidas, al comienzo de su viaje misionero, porque marcan el inicio de aquella oposición sistemática (Mateo 11:16-19), cuyo pleno desarrollo, como ya dijimos, dio ocasión a la Misión de los Setenta.

Sin embargo, incluso así, nos queda la impresión en Mateo 11:20-30 (que sigue al relato de la embajada del Bautista) de que Jesús estaba de viaje y puede muy bien haber sido que aquellas preciosas palabras de ánimo e invitación, pronunciadas a los cargados y cansados (Mateo 11:28-30), formaran parte, quizá la sustancia, de su predicación en aquel viaje. Verdaderamente, éstas eran buenas nuevas, y no sólo para los que se hallaban abrumados por el peso de pecado consciente o pena profunda, que, cansados, bregaban hacia la luz de una paz lejana, o los que soñaban en las alturas en que puede ser alcanzada una visión comprensiva de la vida con sus labores y aflicciones. «Buenas nuevas», también, para aquellos que de buena gana habrían «aprendido» según su capacidad, pero cuyos maestros habían transformado «el yugo del Reino»[2] en una carga pesada y hecho de la voluntad de Dios para ellos trabajo cansado e imposible de realizar. Pero, tanto si lo dijo o no en esta ocasión especial, no podemos por menos que reconocer que era especialmente apropiado a «la pecadora perdonada» en la casa del fariseo (Lucas 7:36), y tiene relación íntima, no externa, con la historia de ella.

Hay otro punto que requiere ser notado. Es el hecho de que, en el desarrollo de su misión hacia el hombre, Cristo se había colocado a sí mismo progresivamente en antagonismo con el pensamiento religioso judaico de su tiempo, del cual Él brotaba históricamente. En esta parte de su curso terrenal apareció el antagonismo, realmente, por así decirlo, en una forma positiva más bien que negativa, esto es, más bien en lo que Él afirmaba que en lo que combatía, porque la oposición a Él no se había desarrollado aún plenamente; en tanto que en la segunda parte de su curso era, por una razón similar, más bien negativa que positiva. Desde el principio, este antagonismo estaba en lo que Él enseñaba y hacía; y apareció con claridad creciente en proporción a lo que enseñaba. Hallamos esto en el espíritu e importe de todo lo que Él hizo y dijo en la casa de Capernaum, en la Sinagoga, con el centurión gentil, a la puerta de Naín, y especialmente aquí, en la historia de la mujer que había sido perdonada de mucho porque había pecado mucho. Un rabino judío no podía haber obrado y hablado de esta manera; no habría ni aun entendido

2. Hecho «el yugo del Reino de los Cielos» (עול מלכות שמים) igual al «yugo de la Ley» (עול תורה) o al (עול מצוה) de «los mandamientos».

a Jesús; es más, un rabino, por compasivo y bondadoso que hubiera sido en palabras y en hechos, habría tomado una dirección precisamente opuesta a la de Cristo.

Como expresa san Gregorio, ésta es quizá una historia más apta para que se llore sobre ella que para comentarla. Porque los comentarios parecen con frecuencia interponerse entre la simple fuerza del relato y nuestros corazones, y pocos sucesos en la historia del Evangelio han sido embotados y desfigurados como esta historia, por medio de controversias verbales y contiendas dogmáticas.

La primera impresión causada en la mente es que la historia en sí es sólo un fragmento. Hemos de procurar averiguar por su estructura dónde y cómo fue interrumpida. Entendemos la delicadeza del hecho de que no se mencione el nombre de aquella cuyo gran amor tiene que ser unido al mucho pecado. Y señalamos como contraste la torpeza con que, sin ninguna razón para afirmarlo, para satisfacer el prurito de la curiosidad mórbida o para adorar santos, han asociado a esta historia el nombre de María Magdalena.[3] Otra equivocación, y quizá más penosa, es el intento de ciertos críticos de identificar esta historia con el relato mucho más tardío de la unción de Jesucristo en Betania (Mateo 26:6 y ss.), y de determinar cuál de los dos es el más simple y cuál es el más adornado, cuál el más veraz o de dónde, o por qué, cada uno de los evangelistas ha pergeñado su relato específico. Sin embargo, los dos relatos no tienen realmente nada en común, excepto que en cada caso había un «Simón», quizá el más común de los nombres judíos; una mujer que ungía; y que Cristo, y los que estaban presentes, habló y obró en conformidad con otros pasajes en la historia del Evangelio, esto es, en forma verdadera y fiel a sus historias respectivas. Pero esta doble unción —de los pies la primera, al principio de sus obras de misericordia, por una mujer perdonada, llena de amor, para quien acababa de salir el Sol; y la segunda unción, de su cabeza, por otra mujer, discípula suya, cuando la órbita de este Sol ya declinaba hacia su ocaso y se ponía en sangre, al término de su ministerio— es, como la doble purificación del Tempo y el comienzo y término de su obra, como el completarse el círculo de su vida.

La invitación de Simón el fariseo a su mesa no indica por necesidad que estaba impresionado por la enseñanza de Jesús, como tampoco la aplicación a él de lo que se llama la «parábola» del deudor que debe mucho y el que debe poco implica que el fariseo había recibido del Salvador beneficio espiritual, grande o pequeño. Si Jesús había enseñado en la «ciudad» y, como siempre, atraído a sí a la multitud de modo irresistible, habría estado en conformidad con las costumbres de la cortesía del tiempo que el fariseo principal in-

3. Lo insostenible de esta extraña hipótesis se ha mostrado en casi todos los comentarios. No hay una pizca de evidencia en favor suyo.

vitara al distinguido «Maestro» a su mesa. Como tal indudablemente le trataba (Lucas 7:40). La pregunta que había en la mente de Simón de si era más que «Maestro», incluso «Profeta», y el que esta pregunta se le ocurriera, indica no sólo que Cristo abiertamente pretendía ocupar una posición diferente de la de rabino, y que sus seguidores le consideraban por lo menos como profeta, sino también que dentro del pecho de Simón había una lucha en que el fuerte prejuicio judaico aplastaba la poderosa impresión producida por la presencia de Cristo.

Estaban todos sentados, o mejor dicho, «reclinados». La Mishnah algunas veces lo llama «sentarse y reclinarse» alrededor de la mesa: el cuerpo apoyado sobre el diván, los pies vueltos y en dirección opuesta a la mesa, hacia la pared, mientras que el codo izquierdo descansaba sobre la mesa. Y ahora, desde el patio abierto, en el escalón de la galería, quizá atravesando una antecámara, y por la puerta abierta, pasó la figura de una mujer que entró en la sala de recepción y comedor, el *Teraqlin (triclinium)* de los rabinos. ¿Cómo consiguió entrar? ¿Se había mezclado con los criados, o había acceso libre para todos, o quizá conocía la casa y a su dueño?[4] No importa mucho tampoco averiguar si «había sido» o era hasta aquel día «una pecadora» en la terrible acepción de la palabra. Pero hemos de tener en cuenta el prejuicio judaico ante cualquier conversación con una mujer, por elevado que fuera su carácter, para comprender plenamente lo incongruente que es, por parte de una mujer así, que se procurara acceso a la casa de un Rabino a quien muchos consideraban como un profeta enviado por Dios.

Pero esto, también, es evidencial de que estamos mucho más allá del punto de vista judaico. Para esta mujer no era incongruente, porque para ella Jesús, verdaderamente, había sido el Profeta enviado de Dios. Hemos dicho antes que esta historia es un fragmento; y aquí, también, como en la invitación de Simón a Jesús, tenemos evidencia de ello. Ella, sin duda, habría oído sus palabras aquel día. Lo que Él había dicho en sustancia, si no en palabras específicas, habría sido: «Venid a Mí, todos los que estáis fatigados y cargados, y yo os haré descansar... Aprended de Mí, que soy manso y humilde de corazón... y hallaréis descanso para vuestras almas...» Éste era para ella el profeta enviado de Dios con las buenas nuevas que abrían incluso para ella el Reino de los Cielos y ponían su yugo sobre ella, no hundiéndola en el mismo infierno, sino un yugo fácil y una carga ligera. Ella sabía que todo era tal como Él había dicho, con respecto a la carga pesada de su pasado; y cuando escuchaba aquellas palabras y contemplaba su presencia, aprendió a creer que

4. Lo extraño de la circunstancia sugiere esto, que, ¡ay!, en modo alguno es incompatible con lo que sabemos de la moralidad de alguno de estos rabinos, por más que no vamos a manchar esta página dando referencias detalladas.

era todo lo que Él había prometido a los que estaban cargados pesadamente. Y había observado y le había seguido de lejos hasta la casa del fariseo. O, quizá, si se quiere pensar que aquel día ella no había escuchado por sí misma, con todo, el sonido de aquel mensaje le había llegado y despertado ecos en su corazón. Y todavía seguía diciendo: Venid a Mí: aprended de Mí; os daré descanso. ¿Qué le importaba a ella todo lo demás en el hambre de su alma, que ya había saboreado aquel pan celestial?

La sombra de su figura tiene que haber caído sobre todos los que estaban sentados a la mesa. Pero ninguno habló; ni ella hizo caso de nadie, sino de Uno. Como la misma música del cielo, como cánticos de ángeles que guían al peregrino al hogar, todavía sonaban las palabras de Él en sus oídos. Hay ocasiones en que nos olvidamos de todo y nos concentramos en un pensamiento absorbente; cuando las opiniones de los hombres, es más, nuestros propios sentimientos de vergüenza, son borrados por aquella presencia; cuando el «Venid a Mí; aprended de Mí; os daré descanso» lo es todo en todos para nosotros. Es entonces que las fuentes del gran abismo de dentro son abiertas por la vara que obra portentos, con que el Mensajero de Dios —el que es mejor que Moisés— ha golpeado nuestro corazón. Ella había venido aquel día a «aprender» y a «hallar descanso». ¿Qué le importaba quién se hallaba allí o lo que pensaran? Había sólo una cuya presencia ella no se atrevía a hacer frente, no por temor de Él, sino por el conocimiento que tenía de sí misma. Era a Él a quien había acudido. Y, así, «se colocó detrás, junto a sus pies». Había traído consigo un *alabastron* lleno de perfume.[5] Es una idea pobre pensar que este perfume hubiera sido comprado originalmente para un propósito distinto. Sabemos que estos perfumes eran muy buscados y muy usados. Algunos, como el verdadero bálsamo, valían el doble de su peso en plata; otros, como el nardo (fuera en líquido o ungüento, junto con otros ingredientes), aunque no valía tanto, era también precioso. Tenemos evidencia de que los aceites perfumados, especialmente el aceite de rosas (Shebh. vii. 6) o el de la flor de lis, pero principalmente una mezcla conocida en la antigüedad como *foliatum*, eran fabricados y usados mucho en Palestina (Jer. Demai 22 *b*). Las mujeres solían llevar un frasco de este perfume pendiente del cuello, y colgado bajo el pecho (el *Tselochith shel Palyeton*) (Ab. S. 35 *b*). Tan común era su uso que era permitido incluso en sábado (Shabb. vi. 3). Estos frascos (posi-

5. He traducido la palabra *μύρον* por perfume. Esta palabra es evidentemente el hebreo y rabínico מֹור, que, sin embargo, no siempre es equivalente a mirra, sino que parece significar almizcle. Era tan común el uso de perfumes, que Ber. vi. 6 menciona un *mugmar*, o una especie de incienso, que era quemado comúnmente después de una fiesta. Con respecto a la palabra *alabastron*, el nombre se daba a frascos de perfume en general, aunque el material no fuera alabastro, porque estos frascos se solían hacer con este material.

blemente la *Chumarta* de Filón de Gitt. 69 *b)* no siempre eran de cristal, sino de plata u oro, posiblemente también de alabastro, y contenían «palyeton» (evidentemente, el *foliatum* de Plinio), y eran usados tanto para endulzar el aliento como para perfumar la persona. Por ello, no es improbable que el «alabastron» que llevaba aquella que amaba mucho fuera el «frasco de foliatum», tan común entre las mujeres judías.[6]

Mientras se hallaba detrás de Él a sus pies, inclinada con reverencia, una lluvia de lágrimas, como caen las gotas en verano refrescando aire y tierra, «regaron» sus pies. Sorprendida, o quizás asustada de llamar su atención o de ensuciarle con sus lágrimas, rápidamente se los secó con las largas trenzas de su cabello que, habiéndose ella inclinado, ahora caía y tocaba los pies de Jesús. No, no había venido para lavárselos con estas aguas impuras, sino para mostrar la reverencia y amoroso agradecimiento que ella, en su pobreza y en su humildad, podía ofrecerle. Y ahora que su fe se había hecho más osada en su presencia, siguió besando aquellos pies que le habían traído a ella las «buenas nuevas de paz», y los ungió con el perfume del *alabastron* que llevaba en el cuello. Y en todo esto ella no dijo una palabra, ni tampoco Él. Porque, tal como por su parte el silencio parecía la expresión más adecuada, el que Él lo permitiera en silencio era la respuesta más apropiada que podía darle a ella.

Había también otro presente cuyos pensamientos, muy distintos de los de ella y los de Cristo, tampoco eran expresados. Apenas podemos imaginar un contraste más penoso que el del fariseo en esta escena. No insistimos en que la designación «éste» o «este hombre» que da a Cristo en sus pensamientos no expresados, o la manera en que después replica a la pregunta del Salvador con un pretencioso «supongo», indican el estado de su espíritu. Una cosa, por lo menos, parece ahora clara a este fariseo: Si «éste», este ídolo popular, deambulante y raro, con sus maneras y palabras nuevas, a quien por cortesía él llama Maestro *(Rabbi)*, fuera profeta, se habría dado cuenta de quién es esta mujer, y si lo hubiera sabido, nunca le habría permitido hacer lo que hace. Asimismo, también, con frecuencia nosotros consideramos lo que Él haría si supiera algo. Pero Él lo sabe; y es precisamente porque Él lo sabe, que hace lo que hace, algo que nosotros, desde nuestro punto de vista más bajo, no podemos entender. Si Él hubiera sido un rabí, ciertamente habría

6. La derivación del término rabínico en Buxtorf —Lexicon (p. 1724)— es ciertamente incorrecta. No tengo duda de que el פלייטון era el *foliatum* de Plinio (Hist. Nat. xiii. 1. 2.). En Guerra, iv. 9, 10, Josefo parece implicar que las mujeres a veces derramaban ungüentos sobre su persona. Según Kethub. vi. 4, una mujer podía gastar una décima parte de su ajuar en cosas tales como ungüentos y perfumes. Porque en Kethub. 66 *b* tenemos un relato, exagerado, de una mujer que gastó más de 300 libras en perfumes. Esto, en todo caso, prueba que su uso era común y frecuente.

repelido el acto de la mujer, y si hubiera sido meramente un profeta, probablemente también. El primero, si no por su engreimiento, porque no quiere saber nada del pecado y del perdón; el último, porque un homenaje así no era propio para un hombre.[7] Pero Él era más que un profeta: el Salvador de pecadores; y así ella podía con calma llorar sobre sus pies, y luego enjugar rápidamente el «rocío» de la «mañana mejor»; y después seguir besándolos y ungiéndolos.

Y, con todo, era profeta, y en un sentido más pleno de lo que Simón podía imaginarse. Porque había leído los pensamientos de Simón. Y en seguida se lo muestra; pero no como habríamos hecho nosotros, con una reprensión directa que le habría avergonzado delante de sus invitados, sino con gran delicadeza hacia su huésped, si bien en forma que era inconfundible. Lo que sigue no es, como se supone generalmente, una parábola, sino una ilustración. En consecuencia, no se debe insistir en ella demasiado. Con esta explicación desaparecen todas las dificultades pretendidas sobre el que los fariseos, habiendo «perdonado poco», por ello «aman poco». Para convencer a Simón del error de su conclusión, que si hubiera conocido la vida de aquella mujer el profeta le habría prohibido el contacto de amor, Jesús entró en el modo de razonar del fariseo. De dos deudores, uno de los cuales debía diez veces más que el otro, ¿cuál amaría más al acreedor que les había perdonado gratuitamente?[8] Aunque ni uno ni otro habrían podido pagar la deuda, y ambos podían amarle igual, con todo, un rabino, en conformidad con las ideas judaicas, contestaría que el que amaría más sería aquel al cual se había perdonado más. Si ésta era, sin duda, la conclusión de la teología judaica —el tanto por otro tanto—, entonces que el fariseo lo aplique al presente caso. Si hubiera mucho beneficio, habría mucho amor; si poco beneficio, poco amor. Y al revés: en un caso con mucho amor se esperaría mucho beneficio; poco amor, poco beneficio. Que aplique, pues, el razonamiento notando esta mujer y contrastando su conducta con la suya propia. El lavar los pies de un invitado, darle el beso de bienvenida y, especialmente, el ungirle (comp. Juan 13:4) no eran, en realidad, atenciones consideradas necesarias en una fiesta. Por lo cual, de existir, indicaban cuidado especial, afecto y respeto.[9] Ninguna de estas muestras de consideración y respeto habían aparecido en la recepción meramente

7. El Talmud, con su exageración usual, lleva esta historia, al comentar sobre la reverencia debida por los hijos a sus padres: que la madre del rabino Ismael se había quejado de que su hijo no le permitía ir a la Academia, para lavarle los pies, y luego beber el agua, y que los sabios se lo hicieron consentir al rabino (Jer. Peah 15 *c*). Además, alguien fue a besar los pies del rabino Jonatán porque había inducido reverencia filial en su hijo (u.s. col. *d*).

8. Los puntos de semejanza y diferencia con Mateo 18:23 se echan de ver rápidamente al comparar.

9. Lavar: Génesis 18:4; 19:2; 24:32; Jueces 19:21; 1.º Samuel 25:41; besar: Éxodo 18:7; 2.º Samuel 15:5; 19:39; ungir: Eclesiastés 9:8; Amós 6:6, así como Salmo 23:5.

cortés que el fariseo le había hecho a Él. Pero en una culminación doble, de la cual apenas se puede indicar la intensidad,[10] el Salvador a continuación le muestra lo diferente que había sido la conducta de ella, hacia la cual Él se vuelve ahora por primera vez. Por el propio razonamiento de Simón, pues, él, Simón, debe haber recibido poco beneficio; ella mucho. O para aplicar la ilustración anterior, y ahora a la realidad, anuncia a Simón que «quedan perdonados sus pcados, que son muchos», no por ignorarlo, sino sabiendo que son «muchos». Esto, por lo que antes había admitido Simón, explicaría su mucho amor como el efecto del mucho perdón. Por otra parte —aunque con delicadeza el Señor no lo expresa realmente—, esta otra inferencia también sería cierta: que el poco amor de Simón mostraba que «se le había perdonado poco».

Lo que se ha explicado pone a un lado también otra controversia que, con poco juicio y menos tacto, ha sido azuzada a partir de esta maravillosa historia. No hay que hacer de ello una cuestión como entre Romanistas y Protestantes, ni entre dogmáticos rivales, si el amor tiene una parte meritoria en su perdón, o si, como se afirma después, su «fe» le había «salvado». Indudablemente, era su fe que le había salvado. Lo que ella había oído de sus labios, lo que ella conocía de Él, ella lo había creído. Ella había creído en «las buenas nuevas de paz» que Él le había traído, en el amor de Dios y su Paternidad de compasión a los más hundidos y necesitados; en Cristo, como el mensajero de reconciliación y paz con Dios; en el Reino del Cielo que Él había de modo tan súbito e inesperado abierto para ella, desde cuyas puertas de oro abiertas había caído luz celestial y voces celestes habían llegado a ella. Ella lo había creído todo; el Padre, el Hijo —Revelador— y el Espíritu Santo —revelando—. Y esto la había salvado. Cuando vino (o había venido) a aquella fiesta y permanecido detrás con el agradecimiento y reverencia humilde y amante del servicio del corazón, ya estaba salvada. No necesitaba ser perdonada; ya había sido perdonada. Y fue porque había sido perdonada que roció sus pies con la lluvia de verano de su corazón y rápidamente enjugó la riada con sus trenzas, y siguió besándolos y ungiéndolos. Todo esto fue el impulso de su corazón, ya que ella, habiendo ido a Él de corazón, aprendió de Él y halló descanso para su alma. Y en aquella primavera de su vida nacida de nuevo parecía que, como en la vara de Aarón, hoja, capullo y flor estaban todas juntas en una mezcla confusa de rico frutecer. Ella no había alcanzado orden y claridad todavía; quizá en la plenitud de sus sentimientos no sabía lo grandes que eran sus bendiciones, y no sentía

10. «No me diste agua para los pies; pero ésta ha regado mis pies con sus lágrimas, y los ha enjugado con sus cabellos. No me diste beso, pero ella no ha dejado de besarme los pies. No ungiste mi cabeza, etc.» Y, con todo, enfáticamente: «Cuando entré en tu casa...»

todavía el reposo consciente que se desarrolla de la fe en el perdón que ha obtenido.

Y esto era ahora el don final de Jesús para ella. Tal como antes por primera vez se había vuelto, ahora por primera vez le habló, y una vez más con delicadeza y ternura: «Tus pecados han sido perdonados»[11] —no, *son* perdonados, y no ahora—, «que son muchos». Él ni hace caso de los murmullos a su alrededor, de los que no pueden entender que «éste» pueda perdonar pecados también. Pero a ella, y en verdad, aunque no literalmente, también a ellos, y a nosotros, Él dice como explicación y aplicación de todo ello: «Tu fe te ha salvado: vete en paz.» Y así, ella, la primera que había acudido a Él en busca de curación espiritual, la primera de una hueste innumerable, salió a una luz mejor, con paz en el corazón, paz de fe, paz de reposo, y la paz eterna del Reino del Cielo, y del Cielo del reino venidero y para siempre.

11. Traducido así propiamente, el Romanismo, arrogando al hombre más de lo que Cristo ha dicho nunca, dice: «*Absolvo te*»; no «tus pecados han sido perdonados», sino «¡yo te absuelvo!»

XXII

El ministerio de amor, la blasfemia del odio y la equivocación del afecto terrenal. El retorno a Capernaum. La cura del mudo demonizado. Acusación farisaica contra Cristo. La visita de la madre y hermanos de Cristo

Lucas 8:1-3; Mateo 9:32-35; 12:46-50 y paralelos; Marcos 3:22 y ss.

Por más que sea importante y de interés seguir los pasos de nuestro Señor en su viaje por Galilea, y agrupar en orden las noticias que del mismo dan los Evangelios, la tarea parece casi condenada al fracaso. En realidad, como ninguno de los evangelistas tenía el propósito de escribir una «Vida» de Cristo, el orden estricto histórico de los datos que ofrecían no era esencial a su propósito. Su punto de vista era el desarrollo interno de la historia, más que el externo. Y, así, los acontecimientos afines a su propósito, los discursos referentes al mismo tema, las parábolas que apuntaban al mismo tramo de la verdad, fueron agrupados; o, como en el caso

presente, el desarrollo de la enseñanza de Cristo y la oposición creciente de sus enemigos, mostrados uniendo noticias que, quizá, pertenecen a períodos diferentes. Y la lección que debemos sacar de ello es que, tal como el Antiguo Testamento no da ni la historia nacional de Israel ni la biografía de sus héroes, sino una historia del Reino de Dios en su desarrollo progresivo, tampoco los Evangelios presentan una «vida de Cristo», sino la historia del Reino de Dios en su manifestación progresiva.

No obstante, aunque hay dificultades relacionadas con los detalles, podemos trazar en perfil el curso sucesivo de los acontecimientos. Llegamos antes a la conclusión de que Cristo ahora regresaba a Capernaum después del viaje misionero (Lucas 8:1-3; Mateo 9:35) en el que Naín fue el punto más hacia el Sur a que llegó. En su viaje fue asistido no sólo por los Doce, sino por mujeres agradecidas y llenas de amor, que les servían de sus propios bienes. Entre ellas se mencionan tres de modo especial. María, llamada «Magdalena», había recibido de Él el beneficio especial de la salud del cuerpo y alma.[1] Su designación como Magdalena era probablemente derivada de su ciudad natal, Magdala, tal como de varios rabinos se dice en el Talmud que son «magdalenos» (*Magdelaah* o *Magdelaya*). Magdala, que estaba a un camino de sábado desde Tiberias (Jer. Erub. 22 *d*, final), era conocida por sus industrias de teñir y de telas de lana fina, de las que se mencionan ochenta (Jer. Taan. 69 *c*, línea 15 desde la base). En realidad, todo este distrito parece haberse dedicado a esta industria (Midr. sobre Lamentaciones 2:2). Tenía fama también por su comercio de tórtolas y palomos para las purificaciones —la tradición, con su exageración usual en los números, menciona trescientas tiendas de este tipo—. En consecuencia, su riqueza era cuantiosa, y se la nombraba entre las tres ciudades cuyas contribuciones eran tan grandes que tenían que ser enviadas a Jerusalén en una carreta o carromato (Jer. Taan. 69 *a*). Pero su corrupción moral era también grande, y a ella atribuyeron los rabinos su destrucción final (Jer. Taan., u.s.; Midr. sobre Lamentaciones 2:2, ed. Varsov., p. 67 *b* hacia la mitad). Magdala tenía una Sinagoga (Midr. sobre Eclesiastés 10:8, ed. Varsov. p. 102 *b*). Su nombre se derivaba probablemente de una torre fuerte que defendía sus cercanías o servía como vigía. Esta sugerencia viene apoyada por la circunstancia de que un barrio que parece haber formado parte de Magdala como suburbio, llevaba los nombres de «Torre del Pescado» y «Torre de los Tintoreros». Por lo menos, una de estas torres,

1. «De la cual habían salido siete demonios.» Los que tengan la curiosidad por ver un intento de hallar una base «racional» de algunas de las leyendas talmúdicas referentes a María Magdalena y otros relacionados con la historia de Cristo, pueden consultar el ensayo de Rösch, en Studien and Kritiken for 1873, pp. 77-115 (Die Jesus-Mythen d. Judenth.).

si no las dos, se hallaría cerca del desembarcadero, junto al lago de Galilea. La necesidad de estos lugares de vigía y defensa, que hacían parte de la ciudad una *Magdala*, sería incrementada por la proximidad de la magnífica llanura de Genezaret, de la cual Josefo habla en términos de gran encomio (Guerra, iii. 10). Además, a sólo veinte minutos al norte de Magdala cursaba el llamado «Valle o Torrente de las tórtolas» (Wady Hamâm), por el que pasaba la ruta de caravanas antigua que llevaba por Nazaret a Damasco. El nombre de «Valle de las Tórtolas» ilustra la exactitud sustancial de las descripciones rabínicas de la antigua Magdala. Los viajeros modernos (como el decano Stanley, prof. Robinson, Farrar y otros) han notado la extraña designación «Valle de las Tórtolas» sin haber podido sugerir más explicación de ella que el hecho de su tráfico en tórtolas para propósito de purificación, algo que a uno se le ocurre de modo natural. De las muchas ciudades y pueblos que se hallan en las orillas del lago de Galilea, todas han desaparecido, excepto Magdala, que todavía está representada por una serie de chozas de barro que llevan el nombre de Mejdel. La antigua torre vigía que daba nombre al lugar está allí todavía, en el mismo sitio probablemente desde el que miraba a Jesús y a la Magdalena. Hasta el día de hoy Magdala es conocida por sus fuentes y arroyuelos, lo que la hace muy adecuada para los trabajos de tintorería; mientras que algunos de los mariscos que abundan en aquellas aguas (Baedeker, *Palästina*, pp. 268, 269) proporcionaría algunos de los tintes.[2]

Estos detalles pueden ayudarnos a comprender más claramente el origen, y con ello la crianza y circunstancias de aquella que no sólo ministraba a Jesús en su vida, sino que con angustia observaba «desde lejos» sus últimos momentos (Mateo 27:56) y luego se sentó frente a la tumba nueva de José en la que habían puesto su cuerpo (v. 61). Y las horas terribles que siguieron, ella las pasó con sus amigos, que en Galilea habían servido a Cristo (Lucas 28:55) preparando las «especias y ungüentos» (v. 56) que el Salvador resucitado no requeriría nunca. Porque en aquella mañana de Pascua la tumba de Jesús estaba vacía y sólo era guardada por ángeles mensajeros, que anunciaron a la Magdalena y a Juana, así como a las otras mujeres (Lucas 24:10), las alegres nuevas de que la anunciada Resurrección había pasado a ser una realidad. Pero, por difíciles que hubieran sido las circunstancias en que la Magdalena había llegado a profesar su fe en Jesús, las de Juana (hebreo *Yochani*) (Seb. 62 *b*) tienen que haber sido más atribuladas. Era la esposa de Cuzá, el mayordomo de Herodes, que es posible, aunque no probable, que fuera el

2. Es notable que el Talmud (Megill. 6 *a*) localiza en el territorio de Zabulón el *Chilzon* (חלזון), tan usado para los tintes de púrpura y escarlata, y tan precioso. Se producían tintes del mismo color artificialmente (comp. Lewysohn, Zool. d. Talm., pp. 281-283).

oficial de la corte cuyo hijo había sanado Jesús en Caná (Juan 4:46-54), a distancia, con su palabra. La ausencia de toda referencia al suceso parece más bien oponerse a esta suposición. En realidad, es incluso dudoso si Cuzá era un nombre judío. En los escritos judaicos la designación (כּוּזָא) (Yebam. 70 *a*) parece ser usada como apodo (cántaro pequeño) para personas pequeñas o insignificantes, más que como nombre propio. Sólo otra de las mujeres que servían a Jesús es mencionada por su nombre. Es Susana, el «lirio». Los nombres de las demás no se hallan escritos en las páginas de las historias de la tierra, sino en las del libro de la vida del Cordero. Y éstas «asistían a Jesús de sus bienes». Tan pronto las riquezas eternas aparecen en el atavío de la pobreza; tan pronto el amor a Cristo halló su tesoro consagrándolo a su servicio. Y desde entonces ha sido ésta la Ley de su Reino, para nuestra gran humillación y la mayor exaltación de la comunión con Él.

Fue en este viaje de retorno a Capernaum, probablemente no lejos de este lugar, que fue restaurada la vista a dos ciegos (Mateo 9:27-31). Fue entonces también que ocurrió la curación de un mudo demonizado, que se registra en Mateo 9:32-35, y a la que se alude en Marcos 3:22-30. Este relato, naturalmente, no debe ser confundido con otro similar del que habla Mateo 12:22-32 y Lucas 11:14-26. Este último ocurrió en un período muy posterior de la vida de nuestro Señor, cuando, según muestra todo el contexto, la oposición del partido farisaico había asumido proporciones mucho más grandes y el lenguaje de Jesús denunciaba el carácter y culpa de sus enemigos con mucha más intensidad. Esta acusación de los fariseos, pues, de que Jesús echaba demonios por medio del Príncipe de los demonios (Mateo 9:34), así como su respuesta a ello, será mejor considerarla cuando aparezca en su pleno desarrollo. Y más aún porque creemos, por lo menos, que la mayor parte de la respuesta de nuestro Señor a su acusación blasfema, tal como la da el Evangelio de Marcos (3:23-30), tiene que haber sido dada en un período ulterior.[3]

Fue en su viaje de regreso a Capernaum desde las fronteras más distantes de Galilea cuando por primera vez no fue seguido por los doce apóstoles, sino asistido por el servicio asiduo de los que se lo debían todo a su ministerio, que fue restaurado el mudo demonizado, al ser expulsado el demonio de él. Incluso estas circunstancias muestran que ha empezado un nuevo estadio en el curso mesiánico. Se caracteriza por un despliegue más pleno de la enseñanza y obra de Cristo y, *pari passu*, por una oposición más plenamente desarrollada del partido farisaico. Porque los dos iban juntos, y no pueden ser distinguidos como causa o efecto. Este nuevo estadio, como he-

3. Considero que Marcos 3:23-30 combina el suceso de Mateo 9 (ver Marcos 3:23) con lo que está registrado en Mateo 12 y Lucas 11, y explico esta combinación por la circunstancia de que el último no es relatado en Marcos.

mos hecho notar ya, se inauguró a su retorno de la «Fiesta desconocida» en Jerusalén, cuando parece que fue seguido por el partido farisaico. Lo hemos notado ya en una época tan temprana como la de la llamada de los cuatro discípulos en el lago de Galilea. Pero se activó con ocasión de la curación del paralítico en Capernaum, cuando por primera vez notamos la presencia y murmuración de los escribas y, por primera vez también, la declaración específica sobre el perdón de los pecados por parte de Jesús. El mismo elemento doble aparece en la llamada al publicano Mateo, y las objeciones de los fariseos a que Cristo comiera y bebiera con «pecadores», algo posterior. Fue durante el desarrollo posterior de esta separación entre el elemento viejo y nuevo hostil que fueron nombrados los doce apóstoles, y la enseñanza distintiva de Jesús dirigida al pueblo en el Sermón del Monte, que era a la vez una vindicación y un llamamiento. En el viaje por Galilea, que siguió luego, el partido hostil no parece haber seguido a Jesús; pero su oposición, incrementada y ahora más franca, se oye en el discurso de Cristo sobre Juan el Bautista, después de haber despedido a los mensajeros de Juan (Mateo 9:16-19), mientras que su influencia aparece en los pensamientos no expresados de Simón el fariseo.

Pero incluso antes de estos dos acontecimientos ya había ocurrido lo que induciría al partido farisaico a tomar nuevas medidas contra Jesús. Ya se ha sugerido que el partido, como tal, no siguió a Jesús en su viaje por Galilea. Pero se nos dice de modo enfático que habían llegado a Judea (Lucas 7:17) noticias de la resurrección del muerto en Naín. Sin duda habían llegado a Jerusalén. Parece que hay tiempo suficiente entre este suceso y la curación del mudo demonizado en su retorno a Capernaum, para explicar la presencia allí de estos fariseos (Mateo 9:34), que son descritos de modo expreso por Marcos (Marcos 3:32) como «escribas que habían descendido de Jerusalén».

Se explican con ello también otras circunstancias. Cualquiera que fuera la actitud que adoptaran los líderes de Jerusalén sobre la resurrección de Naín, ya no podía negarse que Jesús obraba milagros. Por lo menos, lo que a nosotros parecen milagros, pero no para ellos, puesto que, como hemos visto, las «curas milagrosas» y la expulsión de demonios se hallaban dentro de la esfera de su «ordinario extraordinario»: no eran milagros en nuestro sentido, puesto que eran hechos, o decían ser hechos, por sus «propios hijos». Por tanto, el mero hecho de estas curas presentaba una dificultad para ellos. Para nosotros un sólo milagro bien probado daría una evidencia irrefragable de las pretensiones de Cristo; para ellos no. Podían creer en los «milagros» y no en Cristo. Para ellos la cuestión no consistía en si eran milagros o no —éste sería nuestro punto de vista—, sino ¿por medio de qué poder, en cuál nombre Él hacía estos hechos? Desde nuestro punto de vista, su oposición a Cristo, en vista

de sus milagros, nos parece no sólo malévola, sino racionalmente inexplicable. Pero nuestro punto de vista no es el suyo. Y aquí, además, percibimos que era su enemistad a la persona y enseñanza de Jesús lo que llevaba a la negación de sus pretensiones. La cuestión: ¿Por medio de qué poder hacía Jesús estas obras? Ellos la contestaban con la afirmación de que era por el de Satanás o Príncipe de los demonios. Consideraban a Jesús, no sólo poseído por un demonio, y no ya temporalmente, sino de modo permanente, esto es, que era un vehículo constante de la influencia satánica. Y este demonio era, según ellos, no otro que Beelzebú, el Príncipe de los demonios (Marcos 3:22). Así, a su modo de ver, era realmente Satanás el que obraba en Él y por medio de Él; y Jesús, en vez de ser reconocido como el Hijo de Dios, era considerado como una encarnación de Satán; en vez de ser admitido como el Mesías, era denunciado y tratado como el representante del Reino de las tinieblas. Todo esto porque el Reino que Él había venido a abrir, y que predicaba, era precisamente el opuesto a lo que ellos tenían como el Reino de Dios. Así que era la posición esencialmente contraria del Rabinismo respecto a Cristo lo que constituía el fundamento de su conducta hacia la persona de Cristo. Podemos atrevernos a afirmar que esto explica toda la historia posterior hasta la Cruz.

Mirado de esta manera, la historia de la oposición farisaica se ve no sólo como consecuente, sino, por así decirlo, explicada moralmente. Su culpa consistía en tratar como un agente satánico lo que era del Espíritu Santo; y como ellos eran de su padre el Diablo, y no conocían ni entendían ni amaban la Luz, sus hechos eran malos. No eran hijos de la luz, sino de aquellas tinieblas que no comprenden a Aquel que es la Luz. Y ahora podemos también entender el crecimiento de la oposición activa a Cristo. Una vez llegados a esta conclusión, que los milagros que hacía Cristo eran debidos al poder de Satán, y que Él era el representante del Maligno, su curso había sido decidido racional y moralmente. El ver cada nueva manifestación del poder de Cristo sólo como un desarrollo más pleno del poder de Satán, y oponerse a ella con tesón y hostilidad crecientes, incluso hasta la Cruz: esto fue a partir de aquí el progreso natural de esta historia. Por otra parte, una vez establecido un curso así, no había ni podía haber ningún nuevo razonamiento que pudiera presentar Jesús o que Él pudiera oponer al mismo. A partir de ahora sus discursos y actitud hacia este Judaísmo tienen que ser de clara denuncia, mientras está procurando todavía —tal como debe por una necesidad interna de su naturaleza y la necesidad externa de su misión— salvar al resto de los elegidos de esta «generación rebelde» y echar un amplio fundamento para la Iglesia futura. Pero el viejo Judaísmo hostil, a partir de ahora tiene que ser dejado al juicio de la condenación, excepto en aquellas lágrimas de compasión divina que el Rey de los Judíos y el Mesías judío derramó

sobre Jerusalén, que no había conocido el día de su visitación.

Pero todo esto lo veremos cuando el movimiento que ahora empezaba alcanzará sus proporciones plenas (Mateo 12:22 y ss.; Lucas 11:14 y ss.). De momento, señalamos sólo su aparición. La acusación de ser un agente de Satanás no era, ciertamente, nueva del todo. Se había sugerido que Juan el Bautista estaba bajo influencia demónica, y este pretexto astuto para resistir su mensaje había tenido mucho éxito entre el pueblo (Mateo 11:17, 18; Lucas 7:31, 32). La misma acusación, sólo que en forma mucho más plena, era presentada ahora contra Jesús. Cuando la «multitud maravillada decía que nunca se había visto algo así en Israel», los fariseos, sin negar los hechos, tenían esta explicación de ellos, que luego se desarrollaría en todas sus terribles consecuencias: que tanto por lo que se refería a echar el demonio de un mudo, como a otras obras similares, Jesús las obraba a través del Príncipe de los demonios (Mateo 9:33, 34).[4]

Así que el filo de esta manifestación de poder de Cristo fue embotado y quebrado. Pero no por ello cesó el acoso a Cristo. Es a esto que atribuimos la visita de «la madre y hermanos» de Jesús, que se registra en los tres Evangelios Sinópticos (Mateo 12:46 y ss.; Marcos 3:31 y ss.; Lucas 8:19 y ss.). Incluso esta circunstancia muestra su importancia decisiva. Forma un paralelo a los intentos anteriores de los fariseos de influenciar a los discípulos de Jesús (Mateo 9:11), y luego de crear la hostilidad de los discípulos de Juan (u.s. v. 14), siendo estos dos casos registrados por los tres evangelistas algo digno de notar. También trae esto luz sobre otro rasgo distintivo de la Misión de Jesús. Colocamos esta visita de la «madre y hermanos» de Jesús inmediatamente después de su retorno a Capernaum, y la atribuimos a la oposición farisaica, que o bien llenaba a estos familiares suyos de ansiedad y temor por su seguridad, o hacía que se preocuparan sinceramente de lo que pasaba. Sólo en el caso que significaba alguna clase de interferencia en su misión, fuera causada por el temor o el afecto, Jesús habría repudiado la relación con ellos.

Pero significaba más que esto. Como siempre, el lado positivo iba junto con el negativo. Sin ir tan lejos como algunos de los Padres, que ven orgullo u ostentación en que la Virgen-Madre llamara a Jesús para que saliera fuera de la casa, ya que es posible que ella hubiera querido lo opuesto, no podemos por menos que ver estas palabras de Cristo como la más solemne reprobación de toda Mariolatría, la oración a la Virgen pidiendo intercesión, y, aún más,

4. Al mismo tiempo, con otras autoridades, tengo fuertes dudas de si Mateo 9:34 debe ser considerado como una interpolación (ver Westcott y Hart). De modo sustancial, la acusación estaba allí; pero parece dudoso si en estas palabras no fue hecha hasta un período ulterior.

las doctrinas extrañas afirmando que era libre de pecado presente u original, hasta su consecuencia audaz: el dogma de la «Concepción Inmaculada».

Por otra parte, recordamos también la profunda reverencia entre los judíos hacia los padres, que hallaba una expresión incluso exagerada en el Talmud (Jer. Peah. 1. 1).[5] Y creemos que, entre todo Israel, Él, que era su Rey, no podía haber hablado ni hecho nada que pudiera asemejarse a una falta de respeto a una madre. Tiene que haber habido un sentido más elevado en sus palabras. Este significado podría entenderse mejor después de su Resurrección. Pero aun antes de esto era necesario, en presencia de la interferencia o estorbo de las relaciones terrenales, incluso la más cercana y tierna, y quizá todavía más por ello, el señalar a las relaciones espirituales más altas y fuertes. Y más allá de esto, a una verdad aún más elevada. Porque ¿no había entrado Él en parentesco terreno sólo por amor a la relación espiritual más alta que Él estaba a punto de fundar? ¿Y no era verdad, pues, en el sentido más literal, que «los que se hallaban en una relación más íntima con Él» no eran sus parientes en lo terreno, sino los que «estaban sentados en corro a su alrededor», es más, «cualquiera que hace la voluntad de Dios»? Así que no es que Cristo no tuviera mucho aprecio a su madre, sino que no confundía los medios con el fin, ni tampoco sacrificaba al espíritu por la letra de la Ley del amor, cuando, rehusando ser detenido o desviado de su misión ni aun un momento,[6] Él eligió hacer la voluntad de su Padre, antes que descuidarla por hacer caso de los deseos de la Virgen-Madre. Como dice Bengel de modo apropiado: «Él no despreciaba a la Madre, sino que coloca primero al Padre.»[7] ¡Y ésta es siempre la relación en el Reino del Cielo!

5. Un ejemplo se ha dado ya en el capítulo anterior, nota. Se mencionan otros ejemplos de reverencia filial, algunos realmente ridículos, otros conmovedores, y acompañados de dichos que algunas veces se elevan a lo sublime.

6. Bengel hace notar sobre Mateo 12:46: «Non plane hic congruebat sensus Mariae cum sensu Filii.»

7. «Non spernit Matrem, sed anteponit Patrem.»

XXIII

Nueva enseñanza en «parábolas». Las parábolas al pueblo junto al lago de Galilea y a los discípulos de Capernaum

Mateo 13:1-52; Marcos 4:1-34; Lucas 8:4-18

Estamos una vez más con Jesús y sus discípulos junto al lago de Galilea. Nos gusta pensar que era al comienzo de la mañana, cuando la luz depositaba sus sombras de oro sobre las aguas tranquilas, y el aire vivo, no tocado por el hombre, era fragante del sacrificio matutino de la tierra, cuando ninguna voz discordante humana echaba a perder el reposo del sagrado silencio ni interrumpía la alabanza del Salmo de la Naturaleza. Era una mañana de primavera, también, y de una primavera que sólo es así, no ya en el Oriente, sino principalmente junto al lago de Galilea: no con la mezcla de sol y lluvia, calor y tormenta, nubes y resplandor con que la vida se esfuerza por retornar lenta y débilmente a los miembros paralizados de nuestros climas nórdicos, sino con el contacto que la misma pulsa y encabrita las venas de vigor de juventud. Las imágenes del Sermón del Monte indican que la lluvia y tormentas del invierno ya habían pasado (Mateo 7:25). Bajo este cielo, la Naturaleza parecía recibir alborozada la venida de la primavera ataviándose con vestidos más gloriosos que la pompa real de Salomón. Casi de repente las anémonas encarnadas, los alegres tulipanes, los narcisos

impecables y los ranúnculos[1] de oro cubren con su abigarrado ropaje la hierba de los campos que, ¡ay!, pronto va a marchitarse (u.s. 6:28-30), mientras que los árboles exhiben su fragante promesa de fruto (7:16-20). Así como las imágenes empleadas en el Sermón del Monte confirman la conclusión, que se saca también de otros puntos, de que fue pronunciado durante el breve período que sigue a las lluvias invernales, cuando los «lirios» adornan la hierba reciente, la escena descrita en las parábolas pronunciadas junto al lago de Galilea indica una temporada más avanzada, cuando en los campos ya asoma la cosecha que será recogida a su debido tiempo. Y como sabemos que la cosecha de cebada comienza con la Pascua, no podemos equivocarnos al suponer que la escena tiene lugar unas pocas semanas antes de esta Fiesta.

No faltan otros datos fehacientes de esto. Por los versículos iniciales (Mateo 13:1, 2) colegimos que Jesús había salido de «la casa» con sus discípulos solo, y que cuando estaba sentado junto a la orilla, la multitud que se congregó le obligó a entrar en una barca, desde donde Él les hablaba de muchas cosas en parábolas. Que esta enseñanza en parábolas no sigue, y, menos aún, tampoco fue causada por la plena enemistad de los fariseos (Mateo 12:24 y ss.),[2] se verá claramente más adelante. Entretanto, debe notarse que la serie primera de parábolas (las pronunciadas junto al lago de Galilea) no llevan referencia clara a la misma. En este aspecto, señalamos una escala ascendente en las tres series de parábolas pronunciadas respectivamente en tres períodos diferentes de la Historia de Cristo, y con referencia a tres estadios diferentes de oposición farisaica y sentimiento popular. La primera serie es aquella presentada cuando la oposición farisaica había acabado de ofrecer la explicación de que sus obras eran de un agente demónico, y cuando un afecto mal dirigido podría haber convertido los lazos de la relación terrena en cadenas para aherrojar a Cristo. A esto hubo sólo una respuesta, cuando Cristo extendió su mano hacia aquellos que habían aprendido, al seguirle, a hacer la voluntad de su Padre, y declaró que éstos eran sus parientes más próximos. Ésta fue la respuesta real al intento de su madre y hermanos; aquélla, la respuesta a la acusación farisaica de ser un agente satánico. Y fue en relación con esto que, primero a la multitud, luego a los discípulos, pronunció la pri-

1. Añade interés a estos lirios semejantes a Salomón que la Mishnah designa una clase de ellos, que crece en campos y viñas, con el nombre de «lirio real» (Kil. v. 8, Bab. Talmud, p. 29 *a*). Al mismo tiempo, el término usado por nuestro Señor no debe confinarse a «lirios» en el sentido estricto. Puede representar toda una variedad de flora en la primavera, principalmente anémonas (comp. Tristram, Nat. Hist. of the Bible, pp. 462-465). Una palabra con las mismas letras κρίνος (aunque diferente significado) es el rabínico *Narkes*, el narciso; naturalmente, el דדברא (de los campos), no דגנוניתא (de los jardines).

2. Éste parece ser el punto de vista de Goebel en su «Parabeln Jesu», un libro al cual, en general, reconozco estar en deuda.

mera serie de parábolas, que exhibe las verdades elementales referentes a la plantación del Reino de Dios, su desarrollo, realidad, valor y vindicación final.

En la segunda serie de parábolas nos hallamos en un estadio diferente. Las quince parábolas de que consta (Lucas, caps. 10 al 16 y 18, *passim*) fueron pronunciadas después de la Transfiguración, durante el descenso al valle de la humillación. Se refieren también al Reino de Dios, pero aunque la característica prevaleciente es todavía parenética,[3] o, más bien, evangélica, tienen un aspecto controversial también, como contrario a alguna oposición activa, vital al Reino, principalmente por parte de los fariseos. En consecuencia, aparecen entre los «discursos» de Cristo (Lucas, caps. 11 a 14), y están relacionadas con la culminación de la oposición farisaica presentada en la acusación, en su forma más desarrollada, de que Jesús era, por así decirlo, la Encarnación de Satán, el medio constante y el vehículo de su actividad (Lucas 11:14-36; Mateo 12:22-45; Marcos 3:22-30). Esto era la blasfemia contra el Espíritu Santo. Todas las parábolas pronunciadas durante este período hacen referencia más o menos directa a ello, aunque, como ya se ha dicho, todavía en una forma más bien positiva que negativa, y el elemento evangelio en ellas es primario, y el judicial sólo secundario.

El orden se invierte en la tercera serie, que consiste en ocho parábolas (Mateo, caps. 18 a 20; cap. 21, cap. 22, cap. 24, cap. 25; Lucas, cap. 19). Aquí el aspecto controversial no sólo tiene ascendencia sobre el elemento evangélico, sino que el tono se vuelve enjuiciatorio, y el elemento evangélico aparece simplemente en la forma de ciertas predicciones relacionadas con el fin venidero. El Reino de Dios es presentado en su estado final de recogida, separación, recompensa y pérdida, como realmente podemos esperar en la enseñanza del Señor inmediatamente antes de su rechazo final por Israel y su entrega en manos de los gentiles.

Esta conexión interna entre las parábolas y la historia de Cristo explica mejor su significado. Su agrupación artificial (hecha principalmente por críticos modernos)[4] es demasiado ingeniosa para ser correcta. Hay una cosa común a todas las parábolas, sin embargo, y forma un punto de conexión entre ellas. Todas son ocasionadas por algún desinterés o repulsa por parte de sus oyentes, y esto, incluso tratándose de oyentes que profesaban ser discípulos. Esto parece indicado en la razón asignada por Cristo a los discípulos para su uso de la enseñanza en parábolas: que a ellos les era dado conocer el misterio del Reino de Dios, «pero a los que están fuera, todas

3. Admonitoria, hortatoria: un término usado en teología, del cual no es fácil dar el equivalente exacto.

4. Incluso Goebel, aunque sigue correctamente el método puramente histórico, ha intentado una agrupación artificial así, en interés del llamado alto criticismo.

estas cosas se les presentan en parábolas» (Marcos 4:11). Y esto puede llevarnos a los comentarios generales sobre las parábolas que son necesarios para su comprensión.

No se saca mucha información de discutir la etimología de la palabra «parábola».[5] El verbo del cual deriva, significa «proyectar»; y el término mismo, «colocar una cosa al lado de la otra». Quizá no hay modo de enseñanza más común entre los judíos que las parábolas.[6] Sólo que en su caso eran casi enteramente ilustraciones de lo que se había dicho o enseñado,[7] mientras que en el caso de Cristo servían como el fundamento de su enseñanza. En un caso, la luz de la tierra era proyectada hacia el cielo; en el otro, la del cielo hacia la tierra; en un caso, el intento era hacer que la enseñanza espiritual se viera judaica y nacional; en el otro, era transmitir enseñanza espiritual en forma adaptada al punto de vista de los oyentes. Esta distinción se hallará que es cierta incluso en casos en que parece que hay el paralelismo más estrecho entre una parábola rabínica y una evangélica. Al examinar con más detalle la diferencia entre ellas se verá que no es meramente de grado, sino de clase, o mejor de punto de vista. Esto puede ser ilustrado por la parábola de la mujer que buscaba ansiosamente una moneda que había perdido (Lucas 15:8-10), a la cual hay un paralelo judío casi literal (en la Midrash sobre Cantares 1:1). Pero mientras que en la parábola judía la moraleja es que un hombre debería esforzarse en estudiar la Torah más que en la búsqueda de la moneda, puesto que la primera procura una recompensa eterna, mientras que la moneda, si la hallara, le proporcionaría a lo más un goce temporal, la parábola de Cristo tiene por objeto mostrar, no el mérito del estudio o de las obras, sino la compasión del Salvador al buscar al perdido y el gozo del cielo ante su recuperación. No se necesita decir mucho para ver que la comparación entre las dos parábolas, por lo que se refiere al espíritu, es prácticamente imposible excepto como contraste.[8]

Pero vayamos atrás. En los escritos judíos una parábola *(Mimshal, Mashal, Mathla)* es introducida por una fórmula de este tipo: «Voy a decirte una parábola» (אמשול לך משל). «¿A qué se parece la cosa? A una», etc. Con frecuencia empieza de modo más breve, así: «Una parábola. ¿A qué se parece la cosa?»; o bien, simplemente: «¿A qué se parece la cosa?» Algunas veces incluso se omite esto, y la pará-

5. *παραβάλλω, projicio, admoveo rem rei comparationis causa* (Grimm). Poco se saca de definiciones clásicas de la παραβολή. Ver arzobispo Trench sobre las parábolas.

6. F. L. Steinmeyer es curioso que haya intentado negarlo. Con todo, cada obra rabínica antigua está literalmente llena de parábolas. En Sanh. 38 *b* leemos que los discursos del rabino Meir consistían una tercera parte de determinaciones legales, un tercio de Haggadah y un tercio de parábolas.

7. Me refiero sólo a la forma, no a la sustancia de estas parábolas judías.

8. Es, en realidad, posible que el esquema de algunas de las parábolas de Cristo fuera adoptado o adaptado por los rabinos posteriores. Nadie que conozca el intercambio primitivo entre los judíos y los cristianos judíos podría negar esto *a priori*.

bola es indicada por la preposición «a» al comienzo de la historia ilustrativa. Los escritores judíos exaltan las parábolas, pues ponen el significado de la Ley dentro de la comprensión de todos los hombres. El «rey sabio» había introducido este método, cuya utilidad queda ilustrada por la parábola de un gran palacio que tiene muchas puertas, de modo que la gente se perdía en él, hasta que uno ató un ovillo de hilo a la entrada principal, por medio del cual pudieran hallar fácilmente la entrada y la salida (Midr. sobre Cantares 1:1). Incluso esto ilustrará lo que se ha dicho de la diferencia entre las parábolas rabínicas y las empleadas por nuestro Señor.

La distinción general entre una parábola y un proverbio, una fábula y una alegoría no se puede discutir aquí en detalle.[9] Será suficiente verlo por el carácter y características de las parábolas de nuestro Señor. Esta designación, algunas veces, en realidad se aplica a lo que no son parábolas en el sentido estricto, mientras que falta cuando uno podría esperarla. Así, en los Evangelios Sinópticos hay ilustraciones (Mateo 24:32; Marcos 3:23; Lucas 5:36), y aun dichos de tipo de proverbios, como «Médico, cúrate a ti mismo» (Lucas 4:23), o el que se refiere al ciego guiando a otro ciego (Mateo 15:15), que son designados como parábolas. Además, el término «parábola», aunque se usa en algunas versiones, no ocurre en el Evangelio de Juan; y esto, a pesar de que no pocas ilustraciones usadas en este Evangelio podrían, bajo un examen superficial, considerarse que son parábolas. El término, por tanto, tiene que ser restringido a condiciones especiales. La primera de ellas es que todas las parábolas hacen referencia a escenas bien conocidas, tales como las de la vida diaria; o a sucesos, sean reales o tales que podría esperarse tuvieran lugar en circunstancias dadas o estarían en conformidad con nociones prevalecientes. Todo lector de los Evangelios podrá distinguir estas diferentes clases.

Estos cuadros, familiares a la mente popular, están en la parábola relacionados con las realidades espirituales correspondientes. Con todo, aquí también hay lo que distingue la parábola de la mera ilustración. Esta última no transmite más —quizá no tanto, incluso— que lo que se ha ilustrado; mientras que la parábola transmite esto y mucho más aún, a aquellos que pueden seguir sus sombras hasta la luz por medio de la cual ha sido proyectada. En realidad, las parábolas son sombras perfiladas —algo difusas, quizá, y con luz débil, o a media luz—, como la luz de las cosas celestiales cae sobre escenas bien conocidas, que corresponde a realidades espirituales y tiene su contrapartida más elevada en ellas. Porque la tierra y el cielo son partes gemelas de sus obras. Y prevalece en ellas

9. Puedo remitir a los varios diccionarios bíblicos existentes, al profesor Westcott: Introduction to the Study of the Gospels (pp. 28, 286), y a las obras del arzobispo Trench y el doctor Goebel.

la misma ley, como también el mismo orden; y forman una gran unidad en su relación con el Dios viviente que reina. Y del mismo modo que sólo hay, en último término, una ley, una fuerza, una vida, que de modo vario obra, produce efectos y afecta a todo lo que es fenoménico en el universo material, por diverso que parezca, así también sólo hay una Ley y Vida con respecto a lo intelectual, moral, y también lo espiritual. Una Ley, una Fuerza y una Vida, atando lo terreno y lo celestial en una gran Unidad: el resultado de la Unidad divina, de lo cual es la manifestación. Así, las cosas en la tierra y en el cielo son afines, parejas, por lo que pueden pasar a ser para nosotros parábolas la una de la otra. Y, así, si el lugar en que descansamos es Betel, pasan a ser la escalera de Jacob, por la cual lo del cielo desciende a la tierra, y lo de la tierra asciende al cielo.

Y otra característica de las parábolas, en el sentido más estricto, es que en ellas se usa todo el cuadro o relato como ilustración de alguna enseñanza celestial, y no meramente un aspecto o fase de ella,[10] como en algunas de las ilustraciones y en parábolas y proverbios de los Sinópticos, o los relatos en parábolas del cuarto Evangelio. Así lo vemos en las ilustraciones en parábolas sobre el remiendo de tela nueva sobre un vestido viejo (Lucas 5:36); o el ciego guía del ciego (Lucas 6:39); sobre hojas que brotan de la higuera (Mateo 24:32); o en el proverbio como parábola «Médico, cúrate a ti mismo» (Lucas 4:23); o en algunos relatos en parábola de Juan, como el Buen Pastor (Juan, cap. 10); o de la vid (Juan, cap. 15); en cada caso, sólo una parte es seleccionada como parábola. Por otra parte, incluso en las parábolas más cortas, tales como la de la semilla que crece secretamente (Marcos 4:26-29); la levadura en la harina (Mateo 13:33), y la perla de gran precio (vv. 45, 46), el cuadro es completo y tiene, no sólo en un aspecto, sino en todo su importe, una contrapartida en las realidades espirituales. Pero, como se muestra en la parábola de la semilla que crece secretamente (Marcos 4:26-29), no es necesario que la parábola contenga siempre algún relato, con tal que tenga una aplicación espiritual, no sólo un rasgo, sino toda la cosa relatada.

En vista de lo que se ha explicado, el arreglo de las parábolas en simbólicas y de tipo (Goebel) sólo puede aplicarse a su forma, no a su sustancia. En la primera de estas clases hay una escena de la naturaleza o de la vida que sirve como base para exhibir la realidad espiritual correspondiente. En la última, lo que se relata sirve como tipo (τύπος), no en el sentido ordinario del término, sino el que no es infrecuente en la Escritura, sea para imitación (Filipenses 3:17; 1.ª Timoteo 4:12) o como advertencia (1.ª Corintios 10:6, 11). En las

10. Cremer (Lex. of N. T. Greek, p. 124) pone énfasis en la idea de una comparación que de modo manifiesto es incorrecta; Goebel, también sin acierto, en la forma narrativa.

parábolas de tipo la ilustración se halla, por así decirlo, al exterior; en las simbólicas, en el relato o escena. Las primeras han de ser aplicadas; las últimas han de ser explicadas.

Es aquí que se halla la diferencia característica entre las diversas clases de oyentes. Todas las parábolas en realidad implican algún fondo de oposición, o bien de falta de receptividad. En el caso de esta primera serie de ellas (Mateo, cap. 13), el hecho de que Jesús hablaba en parábolas al pueblo (Mateo 13:3 y paralelos), y *sólo* en parábolas, se hace notar de modo claro. Al parecer, pues, era la primera vez que Él adoptó este modo de enseñanza popular.[11] En consecuencia, los discípulos no sólo expresaron su asombro, sino que inquirieron la razón de este método nuevo (Mateo 13:10 y paralelos). La respuesta del Señor marca una distinción entre aquellos a quienes «es dado a conocer los misterios del Reino», y aquellos para quienes «todas las cosas se hacían en parábolas». Pero, evidentemente, este método de enseñanza no podía haber sido adoptado para el pueblo, en el sentido de contraposición a los discípulos, y como una medida judicial, puesto que incluso en la primera serie de parábolas, tres fueron dirigidas a los discípulos después de haber despedido al pueblo (Mateo 13:36, 44-52). Por otra parte, como respuesta a sus discípulos, el Señor marca especialmente esto como la diferencia entre la enseñanza concedida a ellos y las parábolas habladas al pueblo, que el efecto propuesto de estas últimas era judicial o punitivo: completar el endurecimiento que, en su comienzo, había sido causado por su rechazo voluntario de lo que habían oído (Mateo 11:13-17). Pero como no sólo el pueblo, sino también los discípulos, eran enseñados en parábolas, el efecto de endurecimiento no tiene que ser adscrito al modo de enseñar en parábolas, ahora adoptado por primera vez por Cristo. Ni es una respuesta suficiente a la pregunta de qué era lo que causaba este efecto endurecedor, y, por tanto, influencia endurecedora de la parábola sobre el pueblo, el decir que la primera serie, dirigida a la multitud (Mateo 13:1-9, 24-33), consistía en un cúmulo de parábolas sin ninguna indicación de su significado o interpretación. Porque, al margen de otras consideraciones, estas parábolas eran por lo menos tan fáciles de entender como las que fueron relatadas inmediatamente después a los discípulos, sobre las cuales, de modo similar, Jesús no da ningún comentario. Por otra parte, a nosotros por lo menos nos parece claro que la base del efecto diferente de las parábolas sobre la multitud incrédula y sobre los discípulos creyentes no era objetiva, o causada por la sustancia o forma de estas parábolas, sino subjetiva,

11. En el Antiguo Testamento hay descripciones y expresiones en forma de parábola, especialmente en Ezequiel (caps. 15, 16, 17, 19), y una fábula (Jueces 9:7-15), pero sólo dos parábolas: una en forma de *tipo* (2.º Samuel 12:1-6), la otra *simbólica* (Isaías 5:1-6).

causada por el punto de vista diferente de las dos clases de oyentes hacia el Reino de Dios.

Esta explicación quita lo que de otro modo sería una dificultad seria. Porque parece imposible creer que Jesús había adoptado un modo especial de enseñanza con el propósito de esconder la verdad, que de otro modo podría haber salvado a aquellos que la escucharan. Sus palabras, realmente, indican que éste era el efecto de las parábolas. Pero también indican, con igual claridad por lo menos, que la causa de este endurecimiento se hallaba, no en el método de enseñar por parábolas, sino en el estado de insensibilidad espiritual al que habían llegado previamente, por su propia culpa. A causa de esto, lo que podría haber transmitido instrucción espiritual, y en otras circunstancias lo habría hecho, por necesidad pasaba a ser lo que todavía endurecía más y fatalmente, y embotaba sus mentes y corazones. Así, su propio endurecimiento convergía en el juicio de endurecimiento (Mateo 13:13-15).

Ya podemos, hasta cierto punto, entender por qué Cristo ahora por primera vez adopta la enseñanza por parábolas. La razón se halla en las circunstancias alteradas del caso. Toda su enseñanza anterior había sido sencilla, aunque inicial. En ella, Él había presentado por medio de palabras, y exhibido de hecho (en los milagros), este Reino de Dios que Él había venido a abrir a todos los creyentes. Los oyentes ahora se separaban en dos grandes grupos. Los que, fuera temporal o permanentemente (según mostraría el resultado), habían admitido estas premisas, hasta el punto en que las habían entendido, eran sus discípulos profesos. Por otra parte, el partido farisaico ahora había elaborado una teoría firme y sólida, según la cual los actos, y por tanto también la enseñanza de Jesús, eran de origen satánico. Cristo tenía que predicar todavía el Reino; para este propósito había venido al mundo. Sólo que la presentación de este Reino ahora tenía que ser con miras a la decisión. Tiene que separar las dos clases, llevando la una hacia una comprensión más clara de los misterios del Reino, el cual no sólo parece misterioso, sino que para nuestro pensamiento limitado es realmente misterioso; mientras que la otra clase de oyentes consideraría ahora estos misterios como totalmente ininteligibles, increíbles, y que debían ser rechazados. Y la base o causa de esto se hallaba en las posiciones respectivas de estas dos clases hacia el Reino. «A todo el que tenga, le será dado, y tendrá más; pero al que no tiene, aun de lo que tiene le será quitado.» Y la manera misteriosa en que eran presentadas en parábolas era igualmente apropiada al carácter de estos «misterios del Reino», mostrados ahora, no para instrucción inicial, sino para decisión final. Cuando la luz del cielo cae sobre los objetos terrenos se proyectan sombras. Pero nuestra percepción de ellas, y su manera, depende de la posición que nosotros ocupamos con relación a la luz.

Y así no sólo era bueno, sino misericordioso, que estos misterios de sustancia ahora fueran también presentados como misterios de forma, en parábolas. Aquí cada uno vería según su punto de vista hacia el Reino. Y esto era a su vez determinado por la aceptación o rechazo previo de esta verdad, que antiguamente había sido presentada en una forma sencilla en la enseñanza y obras de Cristo. Así que, aunque a los que tenían ojos abiertos y oídos que oían les sería revelado aquello que los Profetas y justos de antaño habían deseado pero no alcanzaron, a los que voluntariamente habían puesto a un lado lo que tenían, les llegaría solo, en su ver y oír, el juicio final de endurecimiento. Así sería para cada uno en conformidad con su punto de vista. A uno hubiera venido la gracia de la revelación final, a otro el juicio final, que, después de todo, había sido elegido por ellos mismos, pero que, cuando de modo voluntario ocupaban su posición con relación a Cristo, había llegado a formar el cumplimiento de la terrible predicción de Isaías referente al endurecimiento final de Israel (Isaías 6:9, 10).

Hasta aquí una explicación general. La primera serie de parábolas contiene tres relatos separados (Mateo, cap. 13): el de las parábolas dichas al pueblo; el de la razón para explicar el uso de la enseñanza por parábolas, y la explicación de las primeras parábolas (esto dirigido sólo a los discípulos); y, finalmente, otra serie de parábolas dichas a los discípulos. A cada una de ellas nos referiremos brevemente.

En aquella brillante mañana de primavera en que Jesús habló desde la barca a la multitud que se apiñaba en la orilla, Él les explicó estas cuatro parábolas: respecto a aquel que siembra o sembrador; referente al trigo y la cizaña; respecto a la simiente de mostaza, y respecto a la levadura. La primera, o quizá las dos primeras, tiene que ser suplementada por lo que podríamos llamar una quinta parábola, la de la semilla que crece sin ser observada. Ésta es la única parábola que sólo Marcos ha preservado (Marcos 4:26-29). Todas estas parábolas se refieren, como se dice de modo expreso, al Reino de Dios; esto es, no a ninguna fase o característica especial, sino al Reino mismo, o, en otras palabras, a su historia. En su forma se adaptan y son apropiadas para alocuciones al aire libre, en esta estación del año, en aquella localidad y para aquellos oyentes. Y, con todo, hay tal gradación y desarrollo en ellos, que podrían muy bien señalar hacia arriba y hacia adelante.

La primera parábola es la del que siembra. Casi podemos imaginarnos al Salvador sentado en la proa del bote, cuando señala a sus oyentes el fecundo llano que se ve desde la barca, en que el trigo verdea en su primera fase de crecimiento y da promesa para la siega. Como este trigo es el Reino de los Cielos que Él ha venido a proclamar. ¿Como qué? No era todavía como la cosecha, que está aún en el futuro, sino como el campo, allí cerca. El sembrador (no un

sembrador) salió a sembrar la buena simiente. Si recordamos un modo de sembrar particular (si no estoy equivocado) de aquellos tiempos, la parábola gana mucho en viveza. Según las autoridades judaicas se podía sembrar por dos métodos, ya que la semilla podía ser echada por la mano (מפולת יד) o haciendo uso de animales (buey, asno) (מפולת שוורים) (Arach. 25 *a*, línea 18 desde la base). En este último caso se llenaba de trigo un saco con agujeros y se ponía sobre el lomo del animal, de modo que al ir éste avanzando, la semilla iba saltando a sacudidas y repartiéndose. Así, podría muy bien resultar que cayera de modo indiscriminado sobre el terreno duro del camino, o en lugares pedregosos pero cubiertos con una capa leve de suelo, o donde los espinos no hubieran sido arrancados, o bien en buena tierra.[12] El resultado en cada caso no tiene por qué ser repetido. Pero ¿qué significado transmitiría todo esto a los oyentes judíos de Jesús? ¿En qué forma este sembrar y crecer era semejante al Reino de Dios? Sin la menor duda, no en el sentido que ellos esperaban. Para ellos sólo había una rica cosecha, cuando Israel daría abundante fruto. Además, ¿qué era la semilla, y quién el sembrador?, o ¿qué podía significar el que hubiera varias clases de terreno y las diferencias en la productividad?

A nosotros, tal como el Señor la explica, todo esto nos parece sencillo y llano. Pero a ellos tenía que serles ininteligible y ocasión para malentendidos, a menos que, realmente, estuvieran en la relación debida con el Reino de Dios. La condición inicial requerida era creer que Jesús era el Sembrador divino, que su Palabra era la semilla del Reino; que no había otro sembrador sino Él, y no había semilla alguna distinta del Reino que no fuera su Palabra. Si se admitía esto, por lo menos había puestas las premisas correctas para entender «este misterio del Reino». Según el modo de ver judío, el Mesías tenía que aparecer en pompa exterior y con ostentación de poder para establecer el Reino. Pero ésta era la misma idea del Reino con que Satán había tentado a Jesús al comienzo de su ministerio. En oposición a ella había ahora este «misterio del Reino», según el cual este Reino consistía en la recepción de la semilla de la Palabra. Esta recepción dependía de la naturaleza del terreno, esto es, de la mente y el corazón de los oyentes. El Reino de Dios estaba dentro: no venía con ostentación de poder, y, peor aún, el campo sobre el cual era sembrada la semilla no era ya Israel o los oyentes del Evangelio. Él había traído el Reino: el Sembrador había salido a sembrar. Esto era la gracia gratuita, el Evangelio. Pero la semilla podía caer junto al camino y perecer sin llegar a brotar. O podía caer en pedregales y allí brotar rápidamente, pero marchitarse antes de dar fruto. O podía caer entre espinos, que crecían más rápidamente que ella; y así, aunque mostraba promesa de fruto, apa-

12. Compárense las ligeras variaciones en los tres Evangelios.

recía grano en la espiga, el fruto no llegaba a madurar (se vuelve infructuosa) porque los espinos crecieron más rápidamente y ahogaron el trigo. Finalmente, a estas tres formas deficientes de terreno, en el cual la semilla no había brotado, o sólo brotado, o dando promesa de fruto, o no darlo a perfección, correspondía un triple grado de frutecer en el suelo, según el cual producía a treinta, a sesenta o a ciento por uno, en la medida variable de su capacidad.

Por el hecho de que incluso los discípulos fallaron en la comprensión de todo el importe de este «misterio del Reino», podemos hacernos cargo de lo extraña y no judía que esta parábola del Reino mesiánico tiene que haberles parecido a aquellos a quienes los fariseos ya habían influenciado con su interpretación de la persona y la enseñanza de Cristo. ¡Y, con todo, estos mismos oyentes estaban cumpliendo, aunque fuera de modo inconsciente, lo que Jesús estaba diciéndoles en la parábola!

Aunque no sabemos si la parábola, que sólo recoge Marcos (4:26-29), del crecimiento de la semilla sin ser observada, fue presentada en particular a los discípulos, o, según parece más probable, a ellos y a la gente en la orilla, éste es el lugar más apropiado para insertarla. Si la primera parábola, referente al Sembrador y al campo de siembra, resultaba para todos los que estaban fuera del gremio del discipulado un «misterio», mientras que a los que estaban dentro les daba conocimiento de los mismos misterios del Reino, esto podría decirse aún más plenamente de esta parábola segunda o suplementaria. En ella estamos viendo la porción del campo que en la primera parábola se describe como tierra buena. «El Reino de Dios es como un hombre que echa semilla en la tierra; y, ya duerma, ya se levante, de noche y de día, la semilla brota y crece de un modo que él mismo no sabe. La tierra da el fruto por sí misma, primero el tallo, luego la espiga, después grano abundante en la espiga; y cuando el fruto lo admite, en seguida mete la hoz, porque ha llegado la siega.» El significado de todo esto parece claro. Tal como el sembrador, después de haber echado la semilla a la tierra, ya no puede hacer más —se va a dormir por la noche, se levanta al hacerse de día, y la semilla entretanto sigue creciendo, aunque el sembrador no sepa cómo, y cesa en sus actividades hasta que llega el momento en que el fruto está maduro, en que inmediatamente mete la hoz—, así es el Reino de Dios. La semilla está sembrada; pero su crecimiento continúa dependiendo de la ley inherente a la semilla y al terreno; dependiendo también de la bendición del cielo, en cuanto a sol y lluvia, hasta el momento de la madurez, cuando llega el tiempo de la siega. Sólo podemos ir ocupándonos de nuestra labor cotidiana, o echarnos a descansar, en tanto que día y noche se van alternando; vemos que crece la semilla, pero no sabemos cómo. No obstante, con toda seguridad va a madurar, y cuando ha llegado este momento, inmediatamente se mete la hoz, porque ha llegado la

hora de la cosecha. Y lo mismo respecto al Sembrador. Su actividad exterior sobre la tierra tuvo lugar al tiempo de la siembra, y otra vez, al de la cosecha. Lo que yace entre uno y otro pertenece a otra dispensación, la del Espíritu, hasta que otra vez Él envía a sus segadores al campo. Pero todo esto tiene que haber sido para los de fuera un gran misterio, en modo alguno compatible con las nociones judaicas, mientras que para los de dentro resultó ser una gran ampliación de sus conocimientos y un despliegue muy necesario de los misterios del Reino, con muy amplia aplicación a ellos.

El «misterio» se vuelve aún más misterioso, o, al contrario, es todavía aclarado más, en la parábola siguiente referente a la cizaña sembrada entre el trigo. Según el modo de ver común, esta cizaña representa el *Lolium temulentum*, una forma de cañizo o ballico muy venenoso, común en el Oriente, «que se asemeja muchísimo al trigo hasta que aparece la espiga», o bien (según algunos) otra forma de hierba *(Triticum repens)* cuyas raíces, arrastrándose por el suelo, van entrelazándose con las del trigo y las ahogan. Pero la parábola adquiere más sentido si recordamos que, según las ideas antiguas judías (y en realidad aún modernas en el Oriente), la cizaña no es una semilla diferente (Kil. 1. 1), sino sólo una forma degenerada de trigo (Jer. Kil. 26 *d*). Tanto si es leyenda como si es símbolo, el Rabinismo insiste en que la tierra había sido culpable de fornicación antes del juicio del Diluvio, de modo que cuando se sembraba trigo, salía cizaña (Ber. R. 28, ed. Varsov., p. 53 *a*, hacia la mitad). Los oyentes judíos de Jesús, por tanto, pensarían que esta cizaña era el trigo degenerado, originado al tiempo del Diluvio, debido a la corrupción del suelo, y que ahora, ¡por desgracia!, estaba brotando en sus campos; totalmente indistinguible del trigo hasta que aparecía el grano: perjudicial, ponzoñosa y que requería ser separada del trigo, si este último no había de quedar inutilizado.

Recordando estas ideas, procuremos comprender la escena descrita. Una vez más vemos el campo en el cual está creciendo el trigo, no sabemos cómo. El tiempo de la siembra ha pasado. «El Reino de los Cielos es semejante a un hombre que sembró buena semilla en su campo; pero mientras dormían los hombres, vino su enemigo y sembró cizaña[13] entre ambos.»[14] Hasta aquí el cuadro es lo que vemos en la vida y en la naturaleza, puesto que estos hechos hostiles eran y son aún comunes en Oriente. Así que nadie se habría dado cuenta de ello; sea lo que sea la cizaña en cuanto a su significado, no había modo de distinguirla del trigo. «Y cuando brotó la hierba y dio fruto, entonces apareció también la cizaña.» Lo que sigue es también fiel a los hechos, puesto que, según el testimonio de

13. El griego ζιζάνιον es representado por el hebreo זונין o זונא.
14. La expresión es de gran importancia. No simplemente sembrado: sino ἐπίσπειρεν *(insuper sero)*, sembrar entre o sobre el trigo.

algunos viajeros, se hacen enormes esfuerzos en el Oriente para arrancar la cizaña. De modo similar, en la parábola, los siervos del dueño de la casa preguntan cuál es el origen de la cizaña; y cuando se les contesta: «Un enemigo ha hecho esto», los siervos preguntan: «¿Quieres, pues, que vayamos inmediatamente, la juntemos y la arranquemos?» (en el original, distinto en algunas versiones). La ausencia de referencia alguna a desarraigar y quemar la cizaña tiene por objeto indicar que el único propósito de los siervos es mantener el trigo puro y sin mezcla para la siega. Pero este su objetivo final quedaría frustrado por el procedimiento, que su celo exagerado sugiere. En realidad, sería por completo imposible distinguir la cizaña del trigo, y la parábola sigue bajo esta suposición, que por el fruto se darán a conocer. Pero en el momento presente la separación sería por completo imposible, a menos que también arrancaran el trigo con la cizaña. Porque la cizaña había sido sembrada entre el trigo, no al lado, y sus raíces y hojas estaban entrelazadas. Y, así, tienen que crecer juntos hasta la cosecha. Entonces el peligro ya no existe, porque el período del crecimiento había pasado y el trigo tenía que ser recogido en el granero. Éste será el momento de mandar a los segadores que primero recojan la cizaña en manojos para quemarla, para que después el trigo, puro y sin mezcla, pueda ser almacenado en el granero.

Aunque el cuadro sea en conformidad a la vida real, con todo, la parábola era, de todas ellas, quizá disconforme a la mente judaica, y, por tanto, misteriosa e ininteligible. De ahí que los discípulos tuvieron que pedir especialmente que ésta, y sólo ésta, les fuera explicada, cuyo tema principal ha sido designado como la parábola de «la cizaña» (Mateo 13:36). No obstante, ésta era quizá la que ellos necesitaban entender con preferencia. Porque ya «el Reino de los Cielos ha pasado a ser» así, aunque la aparición del fruto no se ha hecho manifiesta, la cizaña ha sido sembrada entre el trigo. Pero ellos tenían que aprenderlo pronto con su propia amarga experiencia y como una penosa tentación (Juan 7:66-70), y no sólo con respecto a la multitud voluble e impresionable, ni aun al reducido círculo de seguidores profesos de Jesús, sino que, ¡ay!, en medio de ellos mismos había un traidor. Y tenían que aprenderlo más y más en el tiempo venidero, como nosotros tenemos que aprenderlo en todos los tiempos hasta que quede completada la Edad, o *Aeon*.[15] En extremo necesaria, aunque también misteriosa, es también otra lección, como ha mostrado la experiencia de la Iglesia, puesto que casi en cada período de su historia ha habido testimonio, no sólo de haberse repetido la propuesta de dejar el trigo puro cuando está creciendo, recogiendo y arrancando la cizaña, e incluso haciéndolo con denuedo. Todo esto se ha visto que es inútil, porque el campo es el

15. *Aeon*, o «edad», sin el artículo en el v. 40, y lo mismo en el 39.

ancho mundo, no una secta reducida; porque la cizaña ha sido sembrada en medio del trigo, y el que lo ha hecho es el enemigo; y porque si se quisiera arrancarla, se vería que las raíces y hojas de la cizaña y el trigo están entrelazadas y se causaría daño al trigo. Pero ¿por qué tratar de arrancar la cizaña, de no ser por un celo que no discierne? O ¿qué tenemos que ver nosotros, los siervos del dueño, con esta actividad que nos ha sido mandada por el dueño? El «fin de la edad» o del mundo será testigo de la cosecha, cuando no sólo será realizada sin peligro la separación de la cizaña y el trigo, sino que esto será una necesidad. Porque el trigo tiene que ser allegado al granero, y la cizaña atada en manojos y quemada. Entonces los segadores serán los ángeles de Cristo, la cizaña recogida, «todo lo que sirve de tropiezo, y los que hacen iniquidad», y la quema de los mismos será «echándolos en el horno del fuego».[16]

Más misteriosa todavía, si es posible, y aun más necesaria, era la instrucción de que el enemigo que había sembrado la cizaña era el Diablo. A los judíos, y, más aún, a nosotros mismos, puede parecernos un misterio que en «el reino mesiánico del cielo» haya de haber una mezcla de cizaña con el trigo, más misterioso aún porque el Bautista había predicado que el Mesías venidero limpiaría del todo su era. Pero a los que estaban capacitados para aceptarla, se les explicó que se debía al hecho de que el Diablo era el «enemigo» de Cristo y de su Reino, y que era él quien había sembrado la cizaña. Ésta sería, al mismo tiempo, la respuesta más efectiva a la acusación farisaica de que Jesús era la encarnación de Satán y el vehículo de su influencia. Y, una vez se les hubo enseñado sobre esto, tenían todavía que aprender las lecciones de la fe y la paciencia, relacionadas con el hecho de que la buena semilla del Reino crecía en el campo del mundo, por lo que, debido a las mismas condiciones de su existencia, la separación por la mano del hombre era imposible en tanto que el trigo estuviera creciendo. Sin embargo, la separación tendría sin duda lugar al término de la gran cosecha, que sería un desastre terrible para los hijos del Maligno,[17] y, al revés, como el sol resplandeciente para los justos en el Reino preparado por su Padre.

Las primeras parábolas tenían por objeto presentar los misterios del Reino, ilustrados por la siembra, el crecimiento y la mezcla de la semilla. Las dos parábolas finales presentan otra característi-

16. Con los dos artículos: el bien conocido horno del bien conocido fuego: Gehena.

17. Sin tratar de presentar de antemano aquí lo que pueda haber sido la enseñanza de Cristo sobre el destino final de los malos, no puede dudarse que en este período la doctrina del castigo interminable era la creencia común de los judíos. Me doy cuenta de que los dogmas no se pueden fundar sobre enseñanza en parábolas, pero en el presente ejemplo la parábola habría sido presentada con un lenguaje diferente si esta enseñanza dogmática no hubiera estado presente en la mente del que hablaba y de sus oyentes.

ca igualmente misteriosa del Reino: la de su desarrollo y poder, contrastando con la pequeñez y debilidad de sus comienzos. En la parábola de la semilla de mostaza esto se muestra en relación con el reino del mundo exterior; en la de la levadura, con referencia al mundo dentro de nosotros. La una exhibe lo extensivo de su poder, la otra lo intensivo; en ambos casos, al principio escondido, casi imperceptible, y al parecer por completo inadecuado al resultado final. Una vez más decimos que estas parábolas tienen que haber sido del todo ininteligibles a todos los que no veían el Reino en el humilde y despreciado Nazareno y en su enseñanza. Pero para aquellos cuyos oídos, ojos y corazones estaban listos para captarlo, no sólo contenían la instrucción más necesaria, sino el aliento y seguridad preciosos. En consecuencia, no hallamos que los apóstoles pidieran o recibieran interpretación de estas parábolas.

Unos comentarios breves van a poner delante de nosotros claramente el significado especial de estas parábolas. Aquí también las ilustraciones usadas estaban a la mano. Cerca había los campos, cubiertos de trigo que crecía verde y lozano, al cual Jesús señalaba; puede que hubiera un huerto en el que crecían hierbas, arbustos y plantas, y la alquería o casa del dueño, cuya esposa en aquel momento estaba a la vista, ocupada en la preparación semanal del pan. En todo caso, es necesario tener en cuenta el carácter «casero» de estas ilustraciones. La misma idea de parábola implica, no una exactitud estricta y científica, sino un carácter pictórico popular. Es característico de las mismas el presentar trazos vívidos que apelan a la mente popular, y exhibir analogías de verdades más elevadas, que así pueden ser captadas fácilmente por todos. Aquellos a los que se dirigían no tenían por qué sopesar cada detalle —o bien lógica o científicamente—, pero sí al instante reconocer lo apto de la ilustración presentada a la mente popular. Así, con respecto a la primera de las dos parábolas, la semilla de la planta de mostaza era tenida en el habla popular como la menor de todas las semillas.[18] De hecho, la expresión «pequeño como una semilla de mostaza» había pasado a ser un proverbio, y era usada no sólo por nuestro Señor (Mateo 17:20), sino frecuentemente por los rabinos, para indicar una cantidad muy pequeña, como una sola gota de sangre (Ber. 31 *a*), una contaminación mínima (Nidd. v. 2) o el resto de un destello de sol en el firmamento (Vayyik. R. 31, ed. Varsov., vol. iii., p. 48 *a*). Pero cuando ha crecido es mayor que las hortalizas y se hace como un «árbol», o, como Lucas dice, un gran árbol (Lucas 13:18, 19); naturalmente, no en comparación con los otros árboles, sino con los arbustos en los huertos. Este crecimiento de la semilla de mostaza era también un hecho bien conocido en aquel tiempo, en realidad observado todavía en el Oriente.

18. Se trata, naturalmente, de la *Sinapis nigra*, no de la *Salvadora persica*.

Éste es el primero y el más importante de los puntos de la parábola. El otro, respecto a los pájaros que son atraídos por sus ramas y se alojan (hacen tiendas)[19] en ellas, o bien bajo su sombra. Este rasgo resultaría muy gráfico, y podemos entender fácilmente que los pájaros fueran atraídos a las ramas o sombra de la planta de mostaza, cuando sabemos que la mostaza en Palestina era mezclada con el alimento para los pichones (Jer. Shabb. 16 *c*), y es de suponer que buscado por otros pájaros. Y el sentido general sería captado muy fácilmente, porque un árbol cuyas ramas extendidas ofrecían alojamiento a los pájaros del cielo, era una figura familiar del Antiguo Testamento para un reinado poderoso que daba abrigo a las naciones (Ezequiel 31:6, 12; Daniel 4:12, 14, 21, 22). En realidad, era usado de modo específico como una ilustración del Reino mesiánico (Ezequiel 17:23). Así, la parábola señalaría esto, tan lleno de misterio para los judíos, pero que explicaba el misterio de modo tan claro a los discípulos: que el Reino de los Cielos, plantado en el campo del mundo como la menor de las semillas, en una forma muy humilde y poco esperanzadora, crecería hasta pasar a todas las plantas similares y daría cobijo a todas las naciones bajo el cielo.

A este poder extensivo del Reino correspondía su carácter intensivo, fuera en el mundo en general o en el individuo. Éste fue el tema de la última de las parábolas, dirigida en esta ocasión al pueblo: la de la levadura. No tenemos por qué recurrir a métodos ingeniosos para explicar «las tres medidas», o *seahs*, de harina en las cuales debía ser escondido. Tres seahs eran un efa (Men. vii), cuya exacta capacidad difería en los diferentes distritos. Según la medida antigua original bíblica o del desierto, sería el espacio en que cabrían 432 huevos (Erub. viii. 2, 83 *a*), mientras que el efa de Jerusalén era un quinto de éste, y el de Séforis (o Galilea), dos quintos o, según otros, una mitad mayor.[20] El mezclar tres medidas de harina[21] era común en tiempos bíblicos y también posteriores. No se implica, pues, aquí, nada más que un proceso común en la vida diaria, ordinaria. Y en esto, verdaderamente, se halla el punto preciso de esta parábola: que el Reino de Dios, cuando se recibe por dentro, es como la levadura escondida, pero que gradualmente satura, asimila y transforma el conjunto de una vida común.

Con esta caracterización tan misteriosa y poco judía, para la multitud incrédula, del Reino del Cielo, el Salvador despidió a la gente. Ya les había dicho bastante, si tenían oídos para oír. Y ahora

19. El canón. Tristram traduce el verbo (u.s. p. 473) como meramente posarse o descansar sobre las ramas, lo que no da el verdadero significado. Él mismo ha notado muy bien que los pájaros tienen afición a la semilla de mostaza.

20. Comp. Herzfeld, Handelsgesch. d. Juden, pp. 183-185.

21. Comp. Génesis 18:6; Jueces 6:19; 1.º Samuel 1:24; Jos. Ant. ix. 4, 5; Babha B. 9 *a*, etc.

estaba otra vez a solas con los discípulos «en la casa» en Capernaum, a la cual habían regresado (Mateo 13:36; comp. v. 10 y Marcos 4:10). A los discípulos les habían llegado muchos pensamientos nuevos y profundos sobre el Reino. Pero ¿por qué había hablado Jesús a la multitud de una manera tan diferente con respecto no sólo a la forma, sino también a la sustancia de su enseñanza? ¿Y habían entendido del todo su solemne significado ellos mismos? De modo más especial, ¿quién era el enemigo cuya actividad iba a poner en riesgo la seguridad de la cosecha? De esta cosecha ellos habían oído hablar en el camino hacia Samaria (Juan 4:35). ¿Y qué era aquella «cizaña» que había de continuar en medio de ellos hasta la separación por el juez en el fin del mundo? A estas preguntas dio respuesta Jesús ahora. Su explicación de la razón para adoptar la forma presente de enseñar por parábolas les daría también una mejor comprensión en estos mismos misterios del Reino, cuya presentación había sido el objeto de estas parábolas.[22] Su explicación no solicitada, de los detalles de la primera parábola llamaría la atención sobre puntos que podrían de otro modo haber pasado desapercibidos, pero que, como advertencia e instrucción, les convenía tener a la vista.

La comprensión de esta primera parábola parece que les mostró cuánto había escondido en su enseñanza, y estimuló su deseo de entender lo que la presencia y maquinaciones de los fariseos podía, en parte, haberles llevado a percibir de un modo vago. Sin embargo, no era a los fariseos que el Señor se refería. El enemigo era el Diablo; el campo, el mundo; la buena semilla, los hijos del Reino; la cizaña, los hijos del Maligno. Y de modo especial, el Señor, en este caso, no explicó la parábola en sus detalles como en el primer caso, *sino sólo para indicar, por así decirlo, los pasos que debían dar*

22. Leemos en la Pesiqta, ed. Bub., p. 149 *a* y *b*, sobre Isaías 61:10, la ilustración hermosa siguiente, que puede aplicarse tanto a las palabras de nuestro Señor en Mateo 13:16 como a la exclamación de la mujer en Lucas 11:27: «Hay siete vestidos con los que el Santo, bendito sea su nombre, se viste, desde el momento en que el mundo fue creado a la hora en que Él ejecutará castigo sobre Edom la malvada (Roma). Cuando creó el mundo, *Él se vistió de gloria y esplendor* (Salmo 104:1); cuando se manifestó en el mar Rojo, se vistió de majestad (Salmo 93:1); cuando dio la Ley, se vistió de fuerza (*ib.*); cuando perdona la iniquidad de Israel, se viste de blanco (Daniel 7:9); cuando ejecuta castigo sobre las naciones del mundo, se viste de venganza (Isaías 59:17). El sexto vestido se lo pone en la hora en que será revelado el Mesías. Entonces se vestirá de justicia (*ib.*). El séptimo vestido se lo pone cuando toma venganza de Edom, entonces se vestirá de rojo (Isaías 63:2). Y el vestido con que en el futuro Él vestirá al Mesías, resplandecerá de un cabo del mundo al otro, según Isaías 61:10. E Israel gozará su luz, y dirá: "Bendita la hora en que nació el Mesías; bendito el vientre que le llevó; bendita la generación que ve; bendito el ojo que fue tenido por digno de contemplarle, porque la apertura de sus labios es bendición y paz, su habla, reposo para el alma, y seguridad y reposo hay en su Palabra. Y en su lengua perdón; su oración, el incienso de sacrificio aceptado; su solicitud, santidad y pureza. Bendito eres, Israel: ¡cuánto tienes reservado para ti! Tal como está escrito"» (Salmo 31:20, v. 19 en nuestras versiones).

para su comprensión. Esto, no sólo para entrenar a los discípulos, sino porque —al revés de la primera parábola— la de la cizaña sólo progresivamente desplegaría su significado en el futuro.

Pero ni aun esto era todo. Los discípulos ahora tenían conocimiento respecto a los misterios del Reino. Pero este Reino no era cuestión de comprensión solamente, sino de aprehensión personal. Esto implicaba el descubrimiento de su valor, adquisición individual del mismo y entrega de todo para su posesión. Y este misterio del Reino fue transmitido a continuación a los discípulos en las parábolas dirigidas especialmente a ellos y adecuadas sólo para ellos.

Por más que sean afines, o, mejor, se hallen íntimamente unidas, las dos parábolas del tesoro escondido en el campo, y la de la perla de gran precio —que explicó ahora a sus discípulos—, las diferencias entre ellas son bastante marcadas. En la primera, alguien que probablemente podemos considerar que intentaba comprar un campo —si no este mismo campo— descubre un tesoro escondido allí y, gozoso, se desprende de todo lo que tiene para adquirirlo,[23] y con ello el tesoro escondido que había encontrado inesperadamente. Se ha expresado alguna dificultad respecto a la moralidad de una transacción así. Como respuesta puede observarse que era, por lo menos, en conformidad total con la ley judía (B. Met. 25 *a*, *b*). Si un hombre encontraba un tesoro en monedas sueltas entre el trigo, era ciertamente suyo, si había comprado el trigo. Si lo había hallado en el suelo, igualmente le pertenecía, si podía alegar posesión del suelo, y aun si el campo no fuera suyo, a menos que otro pudiera probar que tenía derecho al mismo. La ley llegaba a adjudicar al comprador de frutos todo lo que se encontraba entre estos frutos. Esto bastará para vindicar una cuestión de detalle, que, en todo caso, no es bueno subrayar demasiado en una historia en forma de parábola.

Pero volvamos a nuestro análisis. En la segunda parábola tenemos un comerciante prudente que viaja en busca de perlas, y cuando halla una que excede en valor a todo el resto, va y vende todo lo que tiene a fin de adquirir aquella joya única. El valor supremo del Reino, el deseo consiguiente de apropiárselo y la necesidad de desprenderse de todo lo demás para este propósito, son los puntos comunes a esta parábola y la precedente. Pero, en su caso, se hace notar que este tesoro está escondido de la vista común en el campo, y el que lo halla hace un descubrimiento inesperado del mismo, lo que le llena de gozo. En el otro caso, el mercader está ya en busca de perlas, pero tiene el acumen suficiente para darse cuenta del valor excepcional de esta gema, y la gran sabiduría mayor de renun-

23. El ἔμπορος —en oposición al κάπηλος, o vendedor ambulante— es el comerciante al por mayor que viaja de un lugar a otro y ultramar (πόρος) para hacer sus compras.

ciar a toda búsqueda ulterior y adquirirla renunciando a todo lo demás. Así que se ponen delante de los discípulos dos aspectos diferentes del Reino, y dos condiciones distintas por parte de los que, por amor a él, se desprenden igualmente de todo.

Y también la parábola final de la red es en gran manera necesaria. Sin duda, debían darse cuenta, y esto ocurrió así más y más, que el mero discipulado —la mera inclusión en la red del Evangelio— no era suficiente. Al echar la red en el mar de este mundo quedaría incluido mucho que, cuando se sacaba la red en la orilla, se vería que era inútil y aun perjudicial. El ser un discípulo, pues, no era bastante. Incluso aquí habría separación. No sólo la cizaña, que el enemigo había sembrado adrede en medio del trigo, sino que aun en la red del Evangelio, echada en el mar, una vez llevada a la playa, incluía lo que sólo servía para ser «echado al horno del fuego, donde será el llanto y el crujir de dientes».

Así termina este día de primavera, de enseñanza por primera vez en parábolas, al pueblo junto al lago, y en la casa de Capernaum a los discípulos. Los perfiles eran borrosos, en sombras, que se hacían más débiles en sus rasgos para el pueblo; eran perfiles borrosos que se hacían más brillantes y claros a los que eran discípulos. Enseñanza la más maravillosa de todas, y en todos los aspectos de la misma; que incluso los críticos negativos admiten que realmente formó parte de la instrucción original dada por Cristo. Pero si éste es el caso, tenemos dos preguntas de carácter decisivo que hacer. Sin duda estas parábolas no eran de carácter judío. Esto se ve, no sólo por la comparación con los modos de ver el Reino por los judíos, sino por el hecho de que su significado resultó ininteligible a los oyentes de Jesús, y que, por rica que sea la enseñanza judaica en parábolas, no se puede aducir ningún paralelo previo a ellas en absoluto.[24] Nuestra primera pregunta es, por tanto: ¿De

24. Las llamadas ilustraciones rabínicas son inadecuadas, excepto *per contra*. Así, en Mateo 13:17 se hace notar que en la opinión rabínica la revelación de los misterios de Dios sólo podía ser concedida a los que eran justos o entendidos. La Midr. sobre Eclesiastés 1:7 contiene la siguiente parábola como ilustración (comp. Daniel 2:21): Se le pregunta a una matrona a cuál de dos personas que piden dinero se lo prestaría ella, a un rico o a un pobre. A lo que ella responde: A un rico, puesto que incluso si lo pierde, podría devolverlo. Se le contesta que de modo similar Dios no da sabiduría a los necios, que la emplearían en los teatros, baños, etc., sino a los sabios, que hacen uso de ella en las Academias. Una explicación aún más extraña, pero similar, sobre Éxodo 15:26, ocurre en Ber. 40 *a*, donde se muestra que Dios sostiene la vasija llena, no la vacía, como hace el hombre. De ahí que, si empezamos a aprender, o repetimos lo que hemos aprendido, aprenderemos más, y al revés. Además, en el v. 12 notamos que «a uno se le quite lo que tiene» es una expresión provervial judaica: «lo que está en su mano le será quitado» (Ber. R. 20., ed. Varsov., p. 38 *b*, dos últimas líneas). Expresiones similares al v. 16 son usadas por los rabinos, por ejemplo, Chag. 14 *b*. Con respecto al v. 17, el rab. Eliezer llegó a la conclusión, por Éxodo 15:2, de que las sirvientas vieron en el mar Rojo lo que ni Ezequiel ni los profetas habían visto, lo que corrobora con Ezequiel 1:1 y Oseas 12:10 (Mechilta,

dónde le viene esta enseñanza no judía, y aun antijudía, respecto al Reino a Jesús de Nazaret?

Una segunda pregunta va aún más allá. Porque si Jesús no era un profeta —y si era un profeta, entonces no era Hijo de Dios—, ¿cómo puede comprenderse que pudiera ser concebida una profecía tan extraña e inesperada, minuciosamente exacta en todos sus detalles, referente a su Reino, tal como es la descripción que en parábolas Él da de este Reino? ¿No ha demostrado la Historia, con el extraño e inesperado cumplimiento de aquello que ningún ingenio humano en aquel tiempo habría podido predecir y ninguna pluma escribir con tal cantidad de detalle preciso, que Él es más que un mero hombre, que es Aquel que ha sido enviado de Dios, el Rey divino del Reino divino, en todas las vicisitudes que este Reino divino ha de experimentar una vez establecido sobre la tierra?

---

ed. Weiss., p. 44 *a*). Otro paralelismo, y mucho más hermoso, se ha dado anteriormente. En el v. 19 hay que notar que el Maligno no era representado por los rabinos tanto como Enemigos del Reino de Dios, sino de los individuos; verdaderamente, era con frecuencia descrito como idéntico a los malos impulsos. (Yetser, haRa, comp. Chag. 16 *a*; B. Bathr. 16 *a*; Succ. 52 *a*). En el v. 22 notamos que los rabinos no consideraban que eran las riquezas, sino la pobreza, lo que ahogaba la buena semilla. En el v. 39 podemos hacer notar una expresión similar en B. Mez. 83 *b*: «Que el Señor de la viña venga y quite los espinos.» En el v. 42 la expresión «horno de fuego», por Gehena, es popular entre los judíos (תנכר). De modo similar, la expresión «crujir de dientes» que caracteriza principalmente a la ira y envidia de los que están en Gehinnom, ocurre en la Midrash sobre Eclesiastés 1:15. En el v. 44 remitimos a las notas y comentarios que hemos hecho sobre la parábola. En relación con el v. 46 recordamos que en Shabb. 119 *a* se cuenta una historia referente a una perla por la cual un hombre había dado toda su fortuna, esperando que con ello impediría que le fuera quitada (comp. Ber. R. 11). Finalmente, en relación con el v. 47, notamos que la comparación de los hombres con los peces es común entre los judíos (Abod Zar 3 *b*; 4 *a*).

XXIV

Cristo calma la tempestad en el lago de Galilea

Mateo 8:18, 23-27; Marcos 4:35-41; Lucas 8:22-25

Era el atardecer de aquel día de enseñanza nueva y una vez más se agolpaban a su alrededor grandes multitudes. ¿Qué más, o, realmente, qué otra cosa podría decirles a aquellos a quienes Él había hablado por la mañana en parábolas que ellos, escuchándolas, no habían oído o entendido? Fue esto, más que el cansancio después de un largo día de trabajo, lo que le llevó a la decisión de pasar al otro lado. Jesús nunca subordinaba su obra al mero cansancio físico. Por tanto, si éste hubiera sido el motivo, la propuesta de retirarse para descansar habría partido de los discípulos, mientras que ahora fue el mismo Señor el que dio la orden de pasar al otro lado. En realidad, después de la enseñanza de aquel día, era mejor, tanto para las multitudes como para los discípulos, que Él se retirara. Y, así, «se lo llevaron consigo, tal como estaba», lo cual probablemente significa sin refrigerio de comida, o incluso sin preparación para hacerlo durante el trayecto. Esto indica lo rápidamente, mejor aún, lo ávidamente que los discípulos siguieron su indicación.

No es posible determinar si, con la prisa, no hicieron caso de las señales que amenazaban una tempestad inminente; o si tenían el sentimiento secreto de que en la barca y en el mar, por llevar a quien llevaban, estaban seguros frente a una tempestad; o si era una de aquellas tempestades que se levantan súbitamente y barren con tal furia el mar de Galilea. Él estaba en «la barca»[1] —tanto si

1. El artículo definido (Marcos 4:36) indica que era «la» barca, una barca bien conocida que Él siempre usaba.

era de los hijos de Jonás o los de Zebedeo—; era una barca bien conocida, que estaba siempre dispuesta para su servicio, fuera como púlpito, lugar de descanso o medio de transporte. Pero la partida no fue tan rápida que pasara inadvertida; y las barcas de otros que de buena gana le habrían seguido estaban también por allí. En la popa de la barca, en el banco bajo el que descansa a veces el timonel, Jesús descansaba con la cabeza sobre una almohada o cabezal. El cansancio, la debilidad, el hambre, el agotamiento, hicieron sentir su fuerza sobre su verdadera humanidad. Él, de quien el testimonio apostólico más primitivo (Filipenses 2:6) proclamó que había sido «en la forma de Dios», se quedó dormindo. Incluso esto evidencia la verdad de todo el relato. Si la tradición apostólica había inventado el relato para exhibir su poder divino, ¿por qué presentarle como cansado y dormido en la barca?; y si quería mostrársele como profundamente dormido por el agotamiento, ¿cómo podía adscribírsele el poder de calmar la tempestad a su reprensión? Si fuera leyenda, se habría presentado una u otra de estas cosas, pero no las dos en combinación. Su coincidencia es debida a la incidencia de la verdad. En realidad, es una característica de la historia de Cristo, y tanto más evidencial por el hecho de que no ha sido planeada en la estructura del relato, que cada manifestación más profunda de su humanidad va seguida inmediatamente del despliegue más alto de su divinidad, y esta ostentación especial de su poder divino fue seguida de algunas marcas de su verdadera humanidad. Sin duda, ningún relato podría ser más congruente con la verdad asumida de que Él es el Hombre-Dios.

Visto de esta forma, el cuadro es sublime de modo inefable. Jesús está dormido, vencido por el cansancio y el hambre, en la popa de la barca, con la cabeza sobre el banco de madera, mientras el cielo se encapota, el viento ruge y levanta montañas de agua y espuma, ululando con rabia indomable sobre el mar agitado; las olas se levantan y lanzan la barca a sacudidas de acá para allá, y la espuma ya llega a sus pies. Su humanidad aparece aquí tan verdadera como cuando estaba tendido en el pesebre; su divinidad, como cuando los sabios de Oriente depositan las ofrendas a sus pies. Pero el peligro arrecia —«de modo que la barca ya se estaba llenando»— (Marcos 4:37). Ellos lo observaban, y se sentían tentados a considerar el sosiego de Jesús no como indicativo de su Majestad divina —o sea, de su sublime consciencia de seguridad absoluta—, porque ellos no se daban cuenta plena de quién era. En un caso así, por tanto, podía más bien significar debilidad absoluta, al no poder, dadas las circunstancias, vencer las exigencias de nuestra naturaleza inferior; indiferencia verdadera, también, ante su suerte —no por falta de simpatía, sino de poder—. En resumen, podía llevarles a sacar la conclusión de que el Cristo no era Cristo, y el Reino, del cual les había hablado en

parábolas, no era suyo, si debía ser identificado con su persona.

En todo esto advertimos ya, en parte, la conexión interna entre la enseñanza de aquel día y el milagro de aquella noche. Ambas eran algo nuevo: la enseñanza en parábolas, y luego la ayuda en una parábola. Ambas se fundaban en el Antiguo Testamento: la enseñanza en sus predicciones (Isaías 6:9, 10), el milagro en sus proclamaciones de las manifestaciones especiales divinas en el mar (Salmo 106:9; 107:25; Isaías 51:10; Nahum 1:4-7; Habacuc 3:8); y las dos mostraban que todo dependía del punto de vista tomado respecto a la persona de Cristo. Nos viene más enseñanza de los detalles del relato que sigue. Se ha preguntado con cuál de las palabras registradas en los Sinópticos los discípulos despertaron al Señor: con la súplica de que los salvara (Mateo y Lucas), o con las de impaciencia, pronunciadas quizá por Pedro (Marcos). Pero ¿por qué no pueden los dos relatos representar lo que pasó? De modo semejante, se ha preguntado: ¿Qué vino primero, la reprensión del Señor a los discípulos, y después la del viento y el mar (Mateo), o al revés? (Marcos y Lucas). Pero ¿no es posible que cada uno registrara lo que había quedado primero impreso en su mente? Mateo, que había estado en el barco aquella noche, la reprensión necesaria a los discípulos; Marcos y Lucas, que lo habían oído de otros (Marcos probablemente de Pedro), la ayuda primero, y luego la reprensión.

No obstante, no es fácil entender lo que los discípulos esperaban realmente cuando despertaron a Cristo con su «¡Señor, sálvanos, que perecemos!» Sin la menor duda, no esperaban lo que realmente ocurrió, puesto que cuando lo presenciaron, se quedaron llenos no sólo de asombro, sino de terror.[2] Probablemente su creencia en las posibilidades ilimitadas de Cristo era algo vago, indefinido. Una creencia así, nos parece casi natural cuando pensamos que la altura de su divinidad estaba sólo apareciendo como la cima de un monte de entre las nubes, y de ella, hasta entonces, sólo les eran visibles los perfiles inciertos. Una creencia así, también explica la coexistencia, no de incredulidad o fallo en creer, sino la incapacidad de aprehender que, como hemos visto, caracterizaba la conducta de la Virgen-Madre. Y caracterizaba igualmente la de los discípulos hasta la mañana de la resurrección, llevándoles a la tumba vacía y llenándoles de asombro y pavor cuando la hallaron vacía. Así, hemos llegado al estadio en la historia de Cristo en que, en oposición a la acusación ahora formulada por parte de sus enemigos contra su persona, ni su enseñanza ni su obra podían ser plenamente comprendidas, a menos que se entendiera su personalidad: que era Dios, el mismo Dios. Y, así, estábamos llegando gradualmente al

2. Por el tamaño de aquellas barcas parece improbable que hubiera cabido en ella nadie que no fuera uno de sus seguidores más íntimos. Además, el lenguaje de los que pedían ayuda y la respuesta de Cristo implican lo mismo.

momento en que sería conveniente y necesaria la venida del Espíritu Santo para revelar este misterio de su persona. De modo similar, los dos grandes estadios en la historia del aprendizaje de la Iglesia fueron: el primero, la llegada al conocimiento de lo que Él era, por la experiencia de lo que hizo; el segundo, llegar a la experiencia de lo que Él hizo y hace, por el conocimiento de lo que es. El primero, que corresponde, en el Antiguo Testamento, a la edad patriarcal, es el del período en que Jesús estaba en la tierra; el segundo, que responde a la historia de Israel, es el del período posterior a su ascensión al cielo y el descenso del Espíritu Santo.

Cuando «fue despertado» (Marcos 4:38) por las voces de sus discípulos, «increpó al viento y al mar», tal como había hecho Jehová antaño (Salmo 106:9; Nahum 1:4), tal como había Él «reprendido» la fiebre (Lucas 4:39) y a los paroxismos del endemoniado (Marcos 9:25). Porque todas son sus criaturas, incluso cuando azotan en el frenesí de un «poder hostil». Y al mar mandó, como si fuera un ser sensible: «¡Calla, enmudece!» E inmediatamente el viento amainó y sobrevino una gran calma sobre el lago. Porque cuando Cristo dormía había tempestad; cuando Él despertó, gran calma. Pero sobre estos hombres que antes le habían despertado con su clamor, ahora entró un asombro y un terror sin límites. Ya no dijeron, como en su primer milagro en Capernaum: «¿Qué es esto?», sino «¿Quién es éste?» Y, así, la gran pregunta que la enemistad de los fariseos había provocado, y que, en parte, había sido contestada en las parábolas de su enseñanza, fue contestada todavía más plenamente y de modo práctico en lo que, no sólo para los discípulos, sino para todos los tiempos, había de ser una parábola de ayuda. Y Jesús también se maravilló, pero sólo por aquello que podía dar lugar a su asombro: lo mezquino de su fe; ¿dónde estaba su fe?, y ¿cómo era posible que no la tuvieran?

Hasta aquí la historia es relatada por los tres evangelistas casi con las mismas palabras. Por todas partes se admite que el relato forma parte de la tradición primitiva evangélica. Pero si es así, entonces, incluso según la opinión de sus oponentes, tiene que haber habido algún fundamento en un suceso que sobrepasa los hechos ordinarios en la historia de Jesús. En consecuencia, de todos los críticos negativos, sólo dos se aventuran a descartarlo como sin base en los hechos. Pero una suposición así, más bien aumentaría que disminuiría la dificultad. Porque si es una leyenda, su invención e inserción en el testimonio primitivo tienen que ser justificadas por alguna razón histórica. Ésta no se halla en parte alguna, en absoluto. El Antiguo Testamento no contiene ninguna historia análoga que hubieran podido imitar; la expectativa mesiánica judaica no ofrecía base para ella; y no hay absolutamente ningún paralelo rabínico que pudiera ponerse a su lado. Objeciones similares se aplican a la sugerencia de exageración de algún suceso real (Keim).

Porque la esencia del relato se halla en los detalles, cuyo origen y universal aceptación en la primitiva creencia de la Iglesia tienen que ser explicados. Ni se hace más fácil la tarea de los críticos negativos, que admiten el fundamento en hecho de esta historia, pero sugieren varias teorías para explicar sus detalles milagrosos. La mayoría de estas explicaciones son tan antinaturales[3] que sólo señalan el contraste entre la imaginación del siglo diecinueve, y el lenguaje simple y sobrio del relato original. Porque me parece igualmente imposible considerarlo como basado, o en un malentendido de las palabras de Jesús durante una tempestad (Paulus), o en la fe tranquila de Jesús, aun cuando el timonel temiera por su vida (Schenkel), o presentarlo como sólo una especie de símbolo de fenómenos mentales análogos (Ammon, Schleiermacher, Hase, Weiszächer, y otros). La misma variedad muestra que ninguna de estas soluciones ha resultado satisfactoria a nadie más que a su inventor. Y de todas se puede decir que no tienen fundamento alguno en el relato en sí. Así que la única alternativa que queda es, o bien aceptar todo el relato, o rechazarlo del todo.

Si nuestro juicio ha de ser decidido por las reglas ordinarias del criticismo histórico, no podemos tener más dudas de cuál es la verdadera de estas proposiciones. Aquí hay un relato que recibe el *consenso* de la opinión de los tres evangelistas; que se admite que forma parte de la tradición evangélica original; no puede hallarse motivo específico para su invención; y que se cuenta con una simplicidad de lenguaje y viveza pictórica de detalle que lleva consigo su propia evidencia. Otros puntos corroborativos, tales como lo improbable de la invención de una situación así para Cristo, o del comportamiento de los discípulos, ya han sido indicados. La demostración histórica absoluta del suceso, por supuesto, en la naturaleza de las cosas, es imposible. Pero además de lo congruente de la enseñanza en parábolas que ha precedido al milagro, y la conformidad de la increpación del Salvador con su modo de acallar los elementos hostiles en otras ocasiones, se pueden ofrecer algunas consideraciones más sobre la evidencia al reflexivo lector.

Porque, ante todo, en el hecho de que el mar le obedecía, reconocemos, no sólo la refutación más completa a la falsedad farisaica sobre la persona de Cristo, sino la realización plena, en el Hombre ideal, del ideal del hombre como destinado al cielo (Salmo 8:4-8) y el cumplimiento inicial de la promesa que este destino implicaba. La «creación», sin duda, «había sido sometida a vanidad» (Romanos 8:20); pero este «mal», que implica no meramente corrupción, sino también rebelión, fue debido directamente a la caída del hom-

3. El comentario más extraño quizá es el de Volkmar (Marcus, pp. 307-312). Porque no puedo ver ningún paralelismo en la historia de Jonás, ni tampoco referencias a la historia del naufragio de Pablo.

bre y será quitado en la «manifestación final de los hijos de Dios». Y Pablo, en esto, hasta tal punto se basa en la teología judaica, que también enseña que «aunque todas las cosas fueron creadas perfectas, con todo, cuando pecó el primer Adán, fueron corrompidas» (Ber. R. 12). El dominio de Cristo sobre el mar, pues, era sólo el del Adán segundo y no caído sobre la creación, y la garantía de su restauración y la de nuestro dominio en el futuro. Y esto parece también arrojar nueva luz sobre la increpación de Cristo, fuera a la tempestad, enfermedad o posesión demónica. Así que el relato es en extremo consecuente por lo que se refiere a la presentación escritural del Cristo.

Además, el relato expresa de modo muy marcado que la interposición de Cristo, tanto en sí misma como en la manera en que fue hecha, fue totalmente inesperada y contraria a la expectativa de los discípulos. Esto también es verdad respecto a otras grandes manifestaciones de Cristo, hasta su resurrección de los muertos. Esto, naturalmente, prueba que el relato no se fundaba en ideas judaicas existentes entonces. Pero hay más que esto. La introducción espontánea de rasgos que, lejos de glorificarle, más bien detraen de un Cristo legendario, mientras que al mismo tiempo proyectan luz sobre los discípulos, que son los presuntos inventores de la leyenda, nos parece totalmente incompatible con la suposición de que el relato sea espurio.

Y no hay que pasar por alto otra circunstancia. Si bien consideramos el relato como el de un acontecimiento histórico —en realidad, y por el hecho que lo hacemos—, no podemos dejar de darnos cuenta del importe permanente simbólico y del tipo del mismo. Sería realmente imposible describir, tanto la historia de la Iglesia de Cristo como la experiencia personal de los discípulos, con más precisión, o con una capacidad de aplicación más amplia y más profunda, que en la parábola de este milagro. Y así es moralmente verdad para todas las épocas; precisamente porque fue históricamente verdad la primera.[4] Y cuando entramos en este campo de contemplación se nos abren muchas vistas ante los ojos. La verdadera humanidad del Salvador, al lado de su poder divino; Jesús durmiendo y la palabra todopoderosa de increpación y orden a los elementos, que se someten, obedientes, a sus pies: este contraste agudo resuelto en una unidad más elevada; ¡cuán cierto es esto de todo el pensamiento fundamental de la historia del Evangelio! Luego, este otro contraste del fallo de la fe, y la agitación de los discípulos; y la calma del durmiente, y luego la majestad del Cristo una vez desperta-

4. Un hecho puede ser la base de un símbolo; pero un símbolo no puede ser nunca la base de un hecho. El primero es el principio de la historia divina; el último, de la leyenda humana. Pero, aun así, la leyenda no podría nunca haber aparecido si no fuera por una creencia en la historia divina: es la moneda falsa de la revelación.

do. Y, finalmente, todavía este tercer contraste de la impotencia y la certidumbre divina de la omnipotencia consciente.

Cuando nosotros comparamos las tareas que tenemos delante con lo que tenemos a disposición conscientemente, nos damos cuenta sólo de dificultades y de la imposibilidad de hacerlas. Él también da una mirada: pero sólo para saber y dar prueba de que para Él no hay dificultad, puesto que todo es suyo —y todo puede ser nuestro, puesto que Él ha venido para ayudarnos y está en la barca—. Sólo se maravilla de una cosa: lo deficiente que es nuestra fe; y una cosa que hace imposible que Él nos ayude: nuestra incredulidad.

XXV

En Gadara. La curación de los endemoniados

Mateo 8:28-34; Marcos 5:1-20; Lucas 8:26-39

Aquel día de portentos no había terminado. Muchos escritores, realmente, sugieren que la curación de los endemoniados en el otro lado del lago tuvo lugar al amanecer del día siguiente al de la tormenta. Pero la distancia es tan corta que, incluso teniendo en cuenta la demora debida a la tempestad, el pasaje del lago no podía haber ocupado toda la noche.[1] Esta suposición quedaría aún más confirmada si el «atardecer» en que Jesús se embarcó era lo que los judíos acostumbraban a llamar «el primer atardecer», esto es, el tiempo en que el sol había empezado a declinar en el cielo (o sea, la tarde), pero antes de que se hubiera puesto realmente, tiempo que se llamaba «segundo atardecer» u ocaso.[2] Porque parece poco probable que las multitudes hubieran acudido a Jesús en Capernaum después del «segundo atardecer» (o sea, al anochecer), o que

1. En la historia relatada en Mateo 14:22 y ss., el embarque tuvo lugar mucho más tarde (ver la nota siguiente), y se afirma de modo expreso que «el viento era contrario». Pero, incluso así, cuando cesó, estaban «inmediatamente» en la orilla (Juan 6:21), aunque la distancia atravesada antes había sido de menos de las tres cuartas partes del camino (como veinticinco o treinta estadios, según Juan 6:19). En aquel punto toda la distancia para atravesar el lago habría sido de unas cinco o seis millas. Pero el pasaje desde Capernaum a Gadara no podía ser tan largo.

2. La distinción entre los dos atardeceres parece marcada en Mateo 14:15 cuando se compara con el v. 23. En ambos versículos se usa precisamente la misma expresión. Pero entre el primer atardecer y el segundo transcurría un intervalo considerable de tiempo.

los discípulos u otras barcas se hubieran echado al mar después del ocaso. Por otra parte, la escena gana en grandeza —tiene, por así decirlo, un fondo apropiado— si suponemos que el Salvador y sus discípulos habían desembarcado en el otro lado al anochecer, cuando la luna plateada derramaba su luz pálida sobre la extraña escena y proyectaba sus sombras sobre el mar junto al acantilado desde el que se precipitaron los cerdos. Esto también da tiempo, después, para que los pastores de ganado se escaparan corriendo, no sólo hacia la «ciudad», sino también por los campos. En este caso, naturalmente, habría sido a primeras horas de la madrugada que los gadarenos o gerasenos se presentaron ante Jesús y que Él regresó a Capernaum. Y, finalmente, esto habría dado suficiente tiempo para los milagros que tuvieron lugar aquel mismo día en Capernaum, después que Él hubo regresado allí. Así, todas las circunstancias nos inclinan a creer que la curación del endemoniado en Gadara fue una escena nocturna, que tuvo lugar inmediatamente después de la llegada de Cristo de Capernaum y después de haber calmado la tormenta en el lago.

No sólo da vida al relato, sino que lo ilustra en gran manera, el que podamos describir con confianza el lugar exacto en que nuestro Señor y sus discípulos tocaron la otra orilla. Las ruinas que sobre el llano de Genezaret llevan todavía el nombre de *Kersa* o *Gersa*, tienen que representar la antigua Gerasa o Gadara.[3] Ésta es la interpretación correcta de Marcos, y probablemente de Lucas, quizá también de Mateo.[4] La localidad entera cubre los requisitos del relato. Más o menos a un cuarto de hora al sur de Gersa hay un precipicio abrupto, que desciende escarpado en una estrecha estribación de la costa. Una piara aterrorizada, bajando corriendo esta cuesta, no podía haberse detenido ante el agua, e inevitablemente los animales serían lanzados abajo, al lago. Por otra parte, todo el terreno circundante está minado de cavernas o cuevas en la roca caliza y excavaciones para tumbas, tales como las que habitaban los endemoniados. En conjunto, la escena forma un fondo adecuado al relato.

Desde estas tumbas, el endemoniado (que es singular en Marcos y Lucas), así como su compañero, menos prominente (en Mateo 8:28), fueron al encuentro de Jesús. Se ha escrito mucho que es

3. Comp. Tristram, «Land of Israel», p. 465; Bädeker (Socin), Pälestina, p. 267. La objeción de Riehm, Handwörterb., p. 454, de que Gerasa no formaba parte de la Decápolis, en modo alguno no recibe apoyo de Marcos 5:20. Los dos hechos no son de ninguna manera incompatibles. Todas las otras localizaciones son imposibles, puesto que el texto requiere la proximidad del lago. El profesor Socin describe este acantilado o precipicio diciendo que es escarpado «como en ninguna otra parte del lago».

4. En esto, como en otros casos, sólo puedo indicar los resultados críticos a que he llegado. Para la base sobre la que fundo las conclusiones tengo que recurrir a las obras que se refieren a los temas respectivos.

erróneo y desorientador sobre la demonología judaica. Según la común superstición judía, los espíritus malos habitaban especialmente en lugares solos y desolados, y también entre las tumbas.[5] Hemos de recordar lo que se ha dicho previamente sobre la confusión en la consciencia del demonizado entre sus propias nociones y las ideas impuestas en ellos por los demonios. Está por completo de acuerdo con las nociones judaicas sobre los endemoniados el que, según el relato más detallado de Lucas, el demonizado se creyera empujado al desierto, y que se refugiaba en las tumbas, mientras que, según Marcos, se hallaba «noche y día en las tumbas y en las montañas», el mismo orden en las palabras que indicaba la noción (en la creencia judaica) de que era principalmente por la noche que los malos espíritus acostumbraban a rondar por los cementerios o sepulturas.

Al llamar la atención sobre este detalle y otros similares, repetimos, hay que tener en cuenta, como característica de los demonizados, el que les fuera imposible separar su propia consciencia de las ideas producidas por la influencia del demonio: su propia identidad se mezclaba y, hasta cierto punto, se perdía en la de sus atormentadores. En este sentido, el estado demonizado era en sí afín a la locura. El ser consciente de uno mismo, o, mejor, lo que puede ser llamado *individualización*, esto es, la consciencia de ser una individualidad independiente y distinta, y con ello la vivencia del poder de originación propia en materias de orden mental y oral (que algunos llaman un aspecto de los actos libres de la voluntad), distingue al alma humana del mero espíritu animal. Pero en la enfermedad maníaca este poder está ausente, o es perdido de modo temporal debido a causas físicas tales como enfermedades del cerebro, como medio de comunicación entre la mente y el mundo del sentido; algunas enfermedades del sistema nervioso, por medio del cual las impresiones son transmitidas ordinariamente al sistema sensorial y parten de él; o la enfermedad del cerebro y el sistema nervioso a la vez, en que impresiones existentes previamente en el cerebro (en la memoria y, por tanto, posiblemente en la imaginación) pueden ser estimuldas sin las correspondientes causas externas. Si en estos casos la mente pierde el poder absoluto de la autooriginación o de la autoacción (o sea, originación y acción propias), es posible que los hábitos de pecado y vicio (o enfermedad moral) puedan tener un efecto análogo con respecto a la libertad moral: el

5. Ver el Apéndice XIII, «Angelología y Demonología», y el Apéndice XVI, «Opiniones judaicas sobre demonios y demonizados». El archidiácono Farrar ha entendido mal la referencia de Otho (Lex. Rabb. 146). Las dolencias mencionadas en Jer. Terum. 40 *b* no son tratadas como «todas demónicas»; al contrario, en la mayoría de ellas —en realidad todas, con una excepción— se afirma expresamente que son indicaciones de enfermedad mental (comp. también Chag. 3 *b*). Las citas de Gfrörer son, como de costumbre, de muy poca confianza, especialmente cuando se examina el contexto.

poder de la originación y acción moral. En el estado demonizado los dos aparecen combinados, siendo la causa, no la enfermedad ni el vicio, sino la presencia de un poder del mal superior. Esta pérdida de la individualización y la sujeción de la propia identidad a la del demonio podría, en tanto duraba, ser llamada «posesión temporal», en el sentido de que la condición mental y moral de la persona carecía, durante aquel período, de libertad y originación, puesto que se hallaba bajo el control del demonio que poseía a la persona.

Se puede sacar una conclusión incluso ahora de esta discusión algo abstrusa. El lenguaje y conducta de los endemoniados, aunque pareciera suyo propio, o de los demonios que influían en él, tenía que ser siempre considerado una mezcla de lo humano-judaico (en Judea) con lo demoníaco. El demonizado hablaba y actuaba como un judío bajo el control del demonio. Así, si prefería lugares solitarios de día, y tumbas de noche, no es que los demonios prefieran realmente esta morada, sino que los judíos se lo imaginaban, y que los demonios, actuando sobre los estados de consciencia existentes, les llevaban, en conformidad con sus nociones preconcebidas, a seleccionar estos lugares. Aquí también la enfermedad mental ofrece puntos de analogía. Porque el demonizado hablaba y actuaba en conformidad con sus ideas previas (judaicas) demonológicas. No se volvía un hombre nuevo, sino que era el hombre antiguo, sólo que bajo la influencia del demonio, tal como en la manía una persona habla y actúa de modo verdadero y consecuente, aunque bajo impresiones falsas que un cerebro enfermo le transmite. El hecho de que en el estado demonizado la identidad de un hombre no era sobreseída, pero sí controlada, nos permite explicar muchos fenómenos sin confundir el demonio con la manía, ni tampoco imputar a nuestro Señor el que se acomodara a las nociones de los tiempos, cosa no sólo indefendible, sino que es desmentida por el lenguaje del presente relato.

La descripción del endemoniado que sale de las tumbas y va al encuentro de Jesús cuando éste toca la orilla en Gadara es vívida en extremo. Su violencia, la imposibilidad de ser controlado por otros (Marcos 5:3, 4), la ausencia de dominio propio, su frenesí homicida, y aun suicida (ver Lucas 8:27; Mateo 8:28; Marcos 5:5), son descritos de modo preciso. Evidentemente, era un caso que presentaba un grado extremo de estado demonizado. Cristo, a quien habían acusado los fariseos de ser la personificación y el mensajero de Satán, está aquí frente a frente con una manifestación extrema de poder e influencia demónicos. Una vez más, pues, se trata de un milagro en parábola que va a tener lugar. La pregunta que se han hecho algunos enemigos suyos va a ser contestada en una demostración práctica. No negamos que la contienda y la victoria, este milagro —es más, toda la serie de milagros del cual éste forma parte—, es ex-

traordinario, incluso dentro de los milagros de Cristo. Nuestra explicación se basa en que así era y debía ser. La enseñanza por parábolas, los milagros en parábolas que siguen, forman, por así decirlo, una culminación ascendente, en contraste con la terrible acusación que poco a poco asumiría las proporciones de una blasfemia contra el Espíritu Santo, y terminaría en la entrega y muerte judicial de Jesús. Hay épocas críticas en la historia del Reino de Dios en que el poder del mal, de pie, en contraste virulento, desafía la manifestación abrumadora de lo divino como tal, para derribar y aplastar lo que se le opone. Períodos de esta clase se caracterizan por la interposición milagrosa de poder, única en la historia bíblica. Un período así fue, en el Antiguo Testamento, el de Elías y de Eliseo, con su serie excepcional de milagros; y, bajo el Nuevo Testamento, el que sigue a la primera acusación formulada por los fariseos contra Cristo.

Con poder irresistible el endemoniado fue atraído a Jesús cuando éste desembarcó en la orilla de Gadara. Como siempre, el primer efecto del contacto fue un nuevo paroxismo,[6] pero en este caso peculiar no fue físico, sino moral. Como siempre también, los demonios conocieron a Jesús, y su presencia pareció constreñirles a confesarse como tales, y por tanto a confesarle a Él. Así como en la naturaleza la introducción de un elemento dominante algunas veces revela la presencia escondida de otros, que son o bien atraídos o revelados por aquél, así la presencia de Cristo obligó a la manifestación —y, en el caso de los espíritus malos, la autoconfesión— de los poderes del mal. Hasta cierto punto sigue siendo lo mismo. La introducción de la gracia trae a la luz y experiencia un pecado hasta entonces desconocido, y la nueva vida trae el ser consciente del mal, y provoca la lucha con el mismo mal que llevamos dentro, y cuya existencia hasta entonces nos había pasado inadvertida. En el caso presente el efecto inmediato fue un homenaje (Marcos 5:6; Lucas 8:28) que se manifestó en un lenguaje que nunca podríamos haber esperado.

Aquí también hay que recordar que tanto el acto de homenaje como la «adoración» y las palabras dichas, no fueron el resultado ni del endemoniado solo, ni tampoco de los demonios, sino una combinación de los dos; el control de los demonios era absoluto sobre el hombre en la condición en que estaba. El lenguaje de ellos llevó a la adoración del endemoniado; los sentimientos y temores de ellos aparecieron en el lenguaje de él. Fue la misma autoconfe-

6. En su esfuerzo por presentar el estado demonizado como una especie de manía que era afectada por la presencia de Cristo, el archidiácono Farrar hace la siguiente afirmación: «La presencia, la mirada, la voz de Cristo, incluso antes de que Él se dirigiera a estos pacientes, parece siempre que los calmaba y los dejaba sobrecogidos.» Pero, sin duda, los hechos demuestran precisamente lo contrario, y el primer efecto del contacto con Cristo no era la calma, sino un paroxismo.

sión de los demonios, cuando se vieron obligados a acudir a su presencia y rendir homenaje, lo que hizo que este hombre se postrara y, en la bien conocida fórmula judaica, registrada por los tres evangelistas, dijera: «¿Qué tengo yo que ver contigo?», o mejor: «¿Qué hay entre tú y yo?» —qué tenemos en común— *(Mah li valakh)*. De modo similar, aunque era la consciencia de sujeción y temor ante su presencia, por parte de los demonios, lo que hay bajo la conjuración a que no se les inflija tormento, con todo, el lenguaje mismo, como muestra el texto, era el del demonizado, y la forma en que se expresa el temor de ellos era la del modo de pensar de éste. Los demonios, que dominaban a su víctima, no podían por menos que confesar su inferioridad y darse cuenta de su derrota y sometimiento, especialmente en una ocasión así, y el judío, cuya consciencia estaba bajo el control de ellos —no unificada, pero sí identificada con ellos—, exclamó: «Te conjuro por Dios que no me atormentes.»

Esta extraña mezcla de lo demoníaco con lo humano, o, mejor, esta expresión de pensamiento demoníaco subyacente en las formas y modos de pensar de la víctima judía, explica el temor expresado del tormento presente, o como expresa Mateo, que por la brevedad de su relato no da la impresión de haber sido un testigo visual: «Tú has venido a atormentarnos antes de tiempo»; y posiblemente también explica el «conjurar por Dios».[7] Porque como inmediatamente después del homenaje y protesta del demonizado: «¿Qué tengo que ver contigo, Jesús Hijo del Altísimo?», Cristo había ordenado al espíritu inmundo que saliera del hombre, es posible que, al hacerlo, Él hubiera usado el nombre del Dios Altísimo; o bien la «conjuración» misma puede haber sido la forma en que el portavoz (o sea, el endemoniado) judío revistiera su vivencia (o estado de consciencia) de los demonios, con los cuales su propia consciencia se identificaba.

Se puede conjeturar que era, en parte, a fin de romper la identificación, o, mejor aún, para mostrar al endemoniado esta identificación, que no era real y que procedía del control que tenían sobre él los demonios, que el Señor le preguntó cuál era su nombre. A esto el hombre responde, todavía en la vivencia de su doble consciencia: «Mi nombre es Legión; porque somos muchos.»[8] Éste puede haber sido el motivo subjetivo de la pregunta de Cristo. La razón objetiva puede haber sido mostrar el origen del poder de la posesión demónica en el presente caso, marcándolo como un caso extremo. El recordar que la respuesta se halla en las formas del pensamiento judaico nos facilita el evitar la noción extraña (tanto si expresa la opinión de algunos o las dificultades de otros) de que la palabra «legión» transmite la idea de seis mil guerreros armados y fornidos del

7. Tanto en Marcos como en Lucas tenemos: «Jesús, Hijo del Altísimo.»
8. Así se expresa en lo sustancial en Lucas y Marcos.

mal.[9] Porque era una idea común judaica que, bajo ciertas circunstancias, «una legión de espíritus dañosos[10] (naturalmente, no en el sentido de una legión romana) estaban vigilando y espiando a los hombres, diciendo: "¿Cuándo va a caer en las manos de una de estas cosas y ser arrebatado?"» (Ber. 51 *a*).

Esta identificación del Demonio con los demonizados, como consecuencia de la cual él pensaba con la consciencia de ellos, y ellos hablaban no sólo por medio de él sino en sus formas de pensar, puede asimismo explicar la última parte de este relato y también la más difícil. El principal objeto y deseo de ellos no era ser expulsados del país y la gente, o, como dice Lucas, de nuevo «marcharse al abismo». Procuremos hacernos cargo de la escena. En una estrecha franja de la orilla, entre el precipicio que se levanta al fondo y el lago, se halla Jesús con sus discípulos y el endemoniado. El deseo de los demonios es no ser echados del país, no volver al abismo. Tenemos, por un lado, el precipicio encima (el país); por el otro, el lago debajo (el abismo); eso simbólicamente, y para el demonizado, de modo real. Arriba en aquel precipicio había un gran hato de cerdos paciendo; arriba del precipicio, por tanto, es «dentro de los cerdos»; y en esto están de acuerdo las ideas judaicas respecto a la inmundicia. El decir que el Señor les «dio permiso» (según algunas traducciones) no expresa la idea exacta del Evangelio. La palabra que debe traducirse, en los tres Evangelios, es «toleró», o sea, «no les impidió» que, tal como ellos deseaban, entraran en los puercos.[11] Simplemente les dijo: «Id.»

Lo que sigue pertenece al fenómeno de las influencias supersensoriales sobre los animales, de las cuales hay tantos ejemplos registrados, aunque su explicación teórica no existe hasta este momento. Cómo podían los espíritus inmundos entrar en los cerdos, es una cuestión que no se puede considerar hasta que se sepa más sobre el alma animal de lo que sabemos al presente. Sin embargo, podemos entender esto, que bajo tales circunstancias el pánico se apoderara de la piara y que se lanzara locamente cuesta abajo, en una carrera que no pudieron detener y que acabó en el agua, donde perecieron.

9. Ésta es una de las dificultades mencionadas por el decano Plumptre. El archidiácono Farrar parece pensar que el hombre se imaginaba que había «6.000 demonios que poseían su alma». La afirmación de que era «una creencia totalmente judaica» que los espíritus inmundos debían pasar a los cerdos, tengo que desmentirla. Algunas enfermedades, tal como la rabia, eran realmente atribuidas por algunos rabinos a la actividad de los espíritus malos, pero no hay base ni para la afirmación general o la específica declaración del doctor Farrar respecto a esta «creencia judaica».

10. La palabra rabínica común para Legión era, realmente, *Ligyon* o *Ligyona*, pero la expresión (Ber. 51 *a*) אִסְתַּלְגִּינִית (Istalginith) שׁל מלאכי חבלה no puede significar otra cosa que una legión de espíritus dañosos.

11. El verbo *ἐπιτρέπω* se usa tanto en el sentido activo de permitir como en el de no estorbar. En cuanto al uso posterior de la palabra, véase especialmente Mateo 19:8; Marcos 10:4.

Y en esto también podemos percibir cómo consiguieron los demonios su objetivo real; no dejaron el país, y que fue a Cristo a quien le rogaron que se marchara.

La extraña escena sobre la cual la luna derramaba su luz espectral había terminado. Los alaridos aterradores que lanzaba el endemoniado, el pánico que hizo presa de la piara arriba del precipicio, la carrera alocada cuesta abajo, el chapoteo en las aguas a la caída de los desgraciados animales, todo esto pinta un cuadro insuperable en su realismo terrible y vívido. Y después cayó un silencio súbito sobre ellos. Desde arriba los pastores que los apacentaban lo habían visto todo, tanto lo sucedido con el endemoniado, como el resultado en la desaparición de su piara. Desde el principio, cuando vieron al endemoniado —por temor del cual «nadie pasaba por allí»— que corría hacia Jesús, tienen que haberlo observado todo con gran interés. En la atmósfera límpida circundante no tenían por qué perderse una palabra de lo dicho. Y ahora ellos mismos, aterrorizados, huyeron a todo correr hacia Gadara, y por los alrededores, y contaron lo que había sucedido.

Y es de mañana, y están a punto de ser ofrecidos el sacrificio y el Salmo matutinos. El que antes había estado en la posesión de espíritus malos e inmundos —una legión de ellos— y privado de su individualización humana, está ahora «sentado a los pies de Jesús», aprendiendo de Él, «vestido y en su sano juicio». Ha sido llevado a Dios, restaurado a sí mismo, a la razón, a la sociedad humana, y todo esto por Jesús, a cuyos pies, agradecido, humilde, se sienta «como discípulo». ¿No es éste, pues, el mismo Hijo de Dios? Viendo este milagro como un hecho histórico, viéndolo como un milagro en parábolas, viéndolo también como simbólico de lo que ha pasado en todas las edades, ¿no es Él el Hijo del Altísimo? ¿Y no hay ahora en Él, bajo la luz matutina, la misma calma y majestad de poder todopoderoso, consciente, que había al atardecer anterior, cuando increpó a la tempestad y calmó el mar?

Hay otro punto referente a la curación de los endemoniados que merece consideración especial. En contra de lo que solía ocurrir, cuando los espíritus malignos salieron del endemoniado no hubo paroxismo de esfuerzo *físico*. ¿Se trataba, pues, de que cuanto más completa y duradera era la posesión demoníaca, menos eran los síntomas puramente físicos que la acompañaban?

Pero ahora, desde la ciudad y los alrededores, ya habían venido los que fueron sobresaltados por las noticias de los guardadores de los cerdos. Podemos contrastar la escena con la de aquellos pastores de Belén que apacentaban los rebaños, y, recibida la gran revelación, fueron a ver al Niño divino echado en el pesebre, y le adoraron. Muy distintas fueron las noticias que trajeron estos otros pastores, y su efecto. No es necesario suponer que la petición que hicieron a Jesús de que se apartara de sus territorios se debiera sólo

a la pérdia de la piara de cerdos.[12] No podía haber duda en su mente de que había en medio de ellos Uno que poseía poder supremo e ilimitado. En hombres supersticiosos y mal dispuestos a someterse de modo absoluto al Reino que Cristo había traído, sólo podía haber un efecto como resultado de lo que habían oído, y ahora contemplaban en la persona del endemoniado curado: ¡temor! El «¡Apártate de mí, que soy hombre pecador!» es la expresión natural de una mente consciente del pecado, cuando entra en contacto con el Ser divino y se da cuenta de que el poder supremo y absoluto del mismo le es hostil. Y este sentimiento sería grandemente incrementado en la medida en que la mente afectada estuviera bajo la influencia de temores supersticiosos.

En tales circunstancias y en un sitio así Jesús no podía haber continuado. Y, cuando entró en la barca, el endemoniado curado le pidió humilde y sinceramente que le dejara ir con Él. Le parecería que no podía permitirse perder su nueva felicidad; como si sólo hubiera calma, seguridad y felicidad en su presencia; pero no lejos de Él, no entre aquellas montañas agrestes y aquellos hombres rudos. ¿Por qué tenía que verse apartado de su compañía, él, que había sido tanto tiempo un desecho entre sus paisanos, y por qué tenía que quedarse otra vez solo? Así es posible que razonara y hablara; y así, con mucha frecuencia, razonamos y hablamos nosotros con referencia a nosotros mismos y a aquellos a quienes amamos. Pero no Él, que nos asigna la disciplina y la tarea. El volver, ahora curado, a los suyos y publicar allí, en la ciudad —es más, por lo ancho del distrito de las diez ciudades confederadas, la Decápolis—, las grandes cosas que Jesús había hecho por él, ésta había de ser a partir de entonces la tarea de su vida. En esto hallaría la seguridad y la felicidad.

«Y todos se admiraban.» Y más tarde Jesús mismo volvió a esta Decápolis, donde el endemoniado curado le había preparado el camino.[13]

12. Éste es el modo de ver del archidiácono Farrar. La Gadara de la cual procedieron los poetas Meleager y Filodemus no era, naturalmente, la escena de este milagro.

13. Como esta curación del endemoniado puede ser considerada como un caso de prueba sobre la cuestión de conjunto, he entrado con más detalle en la discusión. Los argumentos a favor del modo de ver general sacados de los endemoniados son presentados tan clara y eficazmente por el arzobispo Trench (sobre «The Miracles»), y en «The Speaker's Commentary» (N. T., vol. i., p. 44), que me ha parecido innecesario reiterarlos. A mí, por lo menos, me parece difícil entender en qué forma un lector del relato, que llega al mismo sin opiniones preconcebidas, puede sacar otra conclusión que la de que todo debe ser rechazado como mítico, o bien aceptado como implicando que había estado demonizado, diferente de la locura; que Jesús trató este caso como tal y mandó a los espíritus inmundos que se marcharan, y los expulsó con su palabra. La objeción referente a la moralidad de destruir la piara me parece que no tiene más peso que el sarcasmo de Strauss de que los demonios tienen que haber sido

muy estúpidos al destruir inmediatamente su nueva habitación. La cuestión de la moralidad no puede ser presentada, puesto que Jesús no mandó a los demonios que entraran en la piara —sólo no se lo estorbó—; y por lo que se refiere a la destrucción de su nueva morada, lejos de haber sido estúpida, ciertamente les aseguró la continuidad ininterrumpida en el país y la partida de Jesús. Todos los intentos de adaptar este milagro a nuestra experiencia moderna, y las ideas basadas en ella, dejando parte o racionalizando uno u otro de los rasgos del relato, son simplemente fracasos. Repetimos: la historia debe ser aceptada tal cual, o rechazada en bloque.

XXVI

La curación de la mujer. La apariencia personal de Cristo. La resurrección de la hija de Jairo

Mateo 9:18-26; Marcos 5:21-43; Lucas 8:40-56

Parece haber una correspondencia notable entre los dos milagros que Jesús había obrado al partir de Capernaum y los que hizo a su regreso. En un sentido son complementarios entre sí. El calmar la tormenta y la curación del endemoniado eran manifestaciones del poder absoluto inherente en Cristo; la recuperación de la mujer y la resurrección de la hija de Jairo, evidencia de la eficacia absoluta de la fe. Lo improbable del dominio sobre la tormenta, y la orden dada a una legión de demonios, corresponde a la de la recuperación obtenida de esta forma, y la restauración cuando la enfermedad ha pasado realmente a la muerte. Incluso las circunstancias parecen corresponderse, aunque en polos opuestos; en un caso, la Palabra hablada a los elementos inconscientes; en el otro, el toque del que Cristo no es consciente; en un caso, la orden absoluta de Cristo sobre un mundo de demonios que se resisten; en el otro, la certeza absoluta de la fe contra el elemento hostil, del hecho consumado. Así, el carácter divino del Salvador aparece en lo absoluto de su omnipotencia, y el carácter divino de su misión en la omnipotencia de la fe que origina.

A la orilla, en Capernaum, había muchos congregados aquella mañana, después de la tormenta. Puede haber sido que los botes

que le acompañaron habían regresado ya al abrigo amistoso, antes que la tempestad se abatiera sobre el lago con furor, y habían traído nuevas alarmantes de tormenta. Allí estaban ahora congregados en la calma de la mañana amigos que miraban ansiosos en espera del conocido bote que llevaba al Maestro y sus discípulos. Y cuando fue divisado en lontananza, rumbo a Capernaum, la multitud también se reuniría en espera del regreso de Aquel cuyas palabras y hechos eran realmente misterios, pero misterios del Reino. Y rápidamente, cuando Él puso el pie sobre la orilla, le dieron la bienvenida, le rodearon, pronto se agolparon a su alrededor, apretujándolo (ver Lucas 8:45; Marcos 5:31), una multitud curiosa, ávida, expectante. Era como si hubieran estado todos «esperándole» y que Él hubiera estado fuera demasiado tiempo para su impaciencia. Las noticias se esparcieron rápidamente, y llegaron a dos casas donde se necesitaba ayuda; donde, realmente, sólo Él podía ser de alguna utilidad. Los dos más directamente afectados salieron a buscar esta ayuda casi al mismo tiempo, impulsados por los mismos sentimientos de esperanza. Tanto Jairo, el principal de la Sinagoga, como la mujer que padecía de continuas hemorragias, tenían fe. Pero la debilidad de un caso procedía del exceso y amenazaba abocar en superstición, mientras que la debilidad del otro era debida a defecto y amenazaba terminar en desesperación. En ambos casos la fe tenía que ser estimulada, probada, purificada y perfeccionada; en ambos lo buscado era, humanamente hablando, inalcanzable, y los medios empleados, al parecer, impotentes; con todo, en ambos los resultados externos e internos requeridos fueron alcanzados por medio del poder de Cristo y por la disciplina peculiar a la que, en su ordenación omnisciente, fue sometida la fe.

Suena casi como una confesión de derrota absoluta, cuando los críticos negativos (como Keim) tienen que basar sus explicaciones míticas de esta historia en el supuesto significado simbólico de lo que ellos designan como el nombre ficticio del principal de la Sinagoga —*Jair*, «él dará luz» (Jesu v. Nazar. ii. 2, p. 472)—, y cuando (Strauss, Leben Jesu, ii., p. 135) además apela a la correspondencia entre la edad de la doncella y los años (doce) durante los cuales la mujer había sufrido estas hemorragias o flujo de sangre. Esta coincidencia es, realmente, tan trivial que no merece ser tomada en serio; puesto que no puede haber conexión concebible entre la edad de una niña y la duración de la enfermedad de una mujer, o, realmente, entre los dos casos, excepto esto, que los dos acudieron a Jesús. Por lo que se refiere al nombre *Jairo*, el supuesto simbolismo es inadecuado mientras haya razones internas que se opongan a la hipótesis de que sea ficticio. Porque parece muy poco probable que Marcos y Lucas hubieran hecho fácil el descubrimiento de «un mito» al romper sin necesidad el silencio de Mateo, dando el nombre de una persona tan conocida como un principal de la Sinagoga

de Capernaum. Y esto más aún por el hecho de que el nombre, aunque ocurre en el Antiguo Testamento y en las filas del partido nacionalista en la última guerra judía (Jos. Guerra, vi. 1. 8, final), aparentemente no era común.[1] Pero éstas son dificultades relativamente pequeñas en el camino de la interpretación mítica.

Jairo, uno de los principales de la Sinagoga de Capernaum, tenía una hija única,[2] la cual, en el tiempo de este relato, había pasado la infancia y llegado al período en que la Ley judaica declara a una mujer mayor de edad.[3] Aunque Mateo, contrayendo todo el relato a un breve sumario, habla de ella como si ya hubiera muerto cuando ocurrió la súplica de Jairo a Jesús, los otros dos evangelistas, dando detalles más plenos, describen su situación como si estuviera a punto de morir, literalmente «en su último aliento» *(in extremis)*. A menos que su enfermedad hubiera sido a la vez súbita y en extremo rápida, lo cual no es probable, es díficil entender por qué su padre no había apelado a Jesús el día previo, si su fe era tal como se supone generalmente. Pero si, como muestra todo el tenor de la historia, su fe había sido sólo general y apenas formada, podemos explicar más fácilmente la demora. Sólo en la hora de la necesidad suprema, cuando su única hija yacía moribunda, recurrió a Jesús. Había necesidad de perfeccionar esta fe, por un lado en la perseverancia de la seguridad, y por otro en la energía de la confianza. La una fue conseguida por medio de la dilación causada por la solicitud de la mujer, la otra por haber sobrevenido la muerte de la niña durante el intervalo.

No había nada no judaico ni que dejara de ser natural en la solicitud de este dirigente a Jesús. Tenía que haber conocido la curación del hijo del oficial de la corte, y del siervo del centurión, ocurridas allí o en la vecindad inmediata; ocurridas, como se decía, por las meras palabras de Cristo. Porque no había habido imposición de silencio respecto a ellas, ni habría sido posible. No obstante, en ambos casos la recuperación podía ser adscrita por algunos a coincidencia, por otros a la respuesta a la oración. Y quizá esto pueda ayudarnos a entender una de las razones de la prohibición de Jesús de decir lo que Él había hecho en algunos casos, mientras que en otros no ordenaba el silencio. Naturalmente, había ocasiones —tales como la resurrección del joven de Naín y de Lázaro— en que el milagro había sido realizado de modo tan público, que el resultado de una orden de este tipo habría sido nulo. Pero en otras es posible que la línea de demarcación fuera la siguiente: el silencio no era or-

1. El nombre, bien conocido en el Antiguo Testamento (Números 32:41; Jueces 10:3), no ocurre en la literatura rabínica hasta después de la Edad Media.
2. Los detalles de esta historia tienen que ser reunidos comparando los tres Evangelios.
3. Una chica llegaba a la mayoría de edad a los doce y un día; los chicos a los trece años y un día.

denado cuando el resultado obtenido, según las nociones del tiempo, podía ser atribuido a causas distintas del poder directo divino, mientras que en los otros casos[4] se prohibía la publicidad (siempre que era posible). Y esto por dos razones: que los milagros de Cristo servían para ayudar, no sobreseer la fe; para dirigir hacia la persona y enseñanza de Cristo, que era lo que hacía el beneficio real y divino; no para estimular las expectativas carnales del pueblo judío, sino para llevar en humildad al discipulado a los pies de Jesús. En resumen, si sólo se daban a conocer los que no implicaban por necesidad el poder divino (según las nociones judaicas), entonces no sólo se evitarían la distracción y tumulto del entusiasmo popular, sino que en cada caso la fe en la persona de Cristo sería requerida antes de que los milagros fueran recibidos como evidencia de sus pretensiones divinas.[5] Y esta necesidad de la fe era el punto principal.

El que, en vista de la muerte inminente de la niña, y que conociendo los «hechos poderosos» comúnmente atribuidos a Jesús, Jairo se hubiera dirigido a Él en solicitud de ayuda, no tiene por qué sorprendernos, cuando recordamos con qué frecuencia Jesús tiene que haber hablado en la Sinagoga con el consentimiento y la invitación de este hombre; y ¡qué irresistible impresión tuvieron que causarle sus palabras! No es necesario suponer que Jairo figurase entre los ancianos de los judíos que habían intercedido a Jesús en favor del centurión; la forma de esta petición presente, más bien se opone a ello. Pero, después de todo, no había nada en lo que dijo Jairo que un judío de aquellos días no hubiera dicho a un Rabí, como Jesús tenía que ser considerado en Capernaum por todos los que no creyeran la horrible acusación lanzada por los fariseos de Judea contra Él. Aunque no podemos indicar ningún caso en que la imposición de manos de un gran rabino fuera buscada para la curación, combinada con la oración, sin duda habría estado en completa conformidad con los modos de ver judaicos del tiempo. La confianza en el resultado, expresada por el padre en los relatos de Marcos y Mateo, no es mencionada por Lucas. Y quizás, siendo el lenguaje de un oriental, no debería ser tomado en su estricta literalidad como indicativo de una convicción real por parte de Jairo de que el hecho de que Jesús impusiera sus manos sobre ella restauraría a la muchacha.

Pero, sea como sea, cuando Jesús seguía al dirigente hacia su

4. Los siguientes casos son aquellos en que se mandó el silencio: Mateo 8:4 (Marcos 1:44; Lucas 5:14); Mateo 9:30; 12:16; Marcos 3:12; 5:43 (Lucas 8:56); Marcos 7:36; 8:26.

5. Quisiéramos formular una vez más nuestro modo de ver de forma general. En los días de Cristo los hombres aprendían primero a creer en su persona, y luego en su Palabra; en la dispensación del Espíritu Santo nosotros aprendemos primero a creer en su Palabra, y luego en su persona.

casa, y la multitud se «agolpaba alrededor de Él» en ansiosa curiosidad, otra persona se acercó a Él en aquella muchedumbre cuya historia interior era muy diferente de la de Jairo. La enfermedad que esta mujer padecía desde hacía doce años la convertía leviticamente en «inmunda». No tiene que haber sido rara en Palestina, y allí respondía muy mal al tratamiento, como en nuestros días, cuando es tratada por la ciencia moderna, a juzgar por el número y variedad de remedios prescritos y por su carácter. En una hoja del Talmud (Shabb. 110 *a* y *b*) se dan nada menos que once remedios diferentes, de los cuales sólo seis pueden ser considerados como tónicos astringentes, mientras que el resto son meramente producto de la superstición, a la cual se recurre en ausencia del conocimiento.[6] Pero lo que tiene de interés real para nosotros es que, en todos los casos en que se prescribían astringentes o tónicos, se ordenaba que, mientras la mujer tomaba el remedio, tenían que decirse estas palabras: «Levántate *(Qum)* de tu flujo.» No es sólo que los medios psíquicos tienen, al parecer, que acompañar a la terapia física de la enfermedad, sino la coincidencia en la orden: «Levántate» *(Qum)*, con las palabras usadas por Cristo al resucitar a la hija de Jairo, lo que es sorprendente. Pero aquí sólo vemos contraste con las curas mágicas de los rabinos. Porque Jesús ni usaba remedios, ni le dijo la palabra «*Qum*» a ella cuando la mujer «se acercó entre el gentío por detrás» para tocarle «el borde de su manto», en busca de curación.

Como ésta es casi la única ocasión en que podemos echar un vistazo a la apariencia y atavío externo de Cristo, haremos bien procurando formarnos una concepción precisa del mismo, en cuanto lo permiten los conocimientos que tenemos del vestido entre los antiguos hebreos. Los rabinos habían dispuesto como una regla, que entendidos u hombres de letras debían ser muy cuidadosos en su vestido. Era una vergüenza que un erudito anduviera por la calle con los zapatos rotos o remendados; «llevar vestidos sucios merecía la muerte» (Shabb. 114 *a*), porque «la gloria de Dios era el hombre, y la gloria del hombre su vestido» (Derekh Erets S. x., hacia el final). Esto se aplicaba especialmente a los rabinos, cuya apariencia externa podía dar una impresión pobre de su profesión teológica. La regla general era comer y beber por debajo de los medios de uno (a lo más según fueran estos medios), pero el vestir y el alojamiento tenían que ser superiores (Babha Mez. 52 *a*; Chull. 84 *b*).[7] Porque en estas cuatro cosas podía verse el carácter de un hombre: si se había ido de la mano en las copas tomadas, en cuestiones de dinero, cuan-

6. Tales como cenizas de un huevo de avestruz, llevadas en verano en una tela de lino; en invierno, de algodón; o restos de cebada y trigo hallados en el estiércol de una asna blanca, etc.

7. En consecuencia, cuando una persona solicitaba auxilio en alimento, se inquiría acerca de sus medios, pero no se hacía si solicitaba vestido (Babha B 9 *a*).

do estaba airado, y en su vestido de harapos (Erub. 65 *b*). Es más: «El vestido de la mujer de un *Chabher* (asociado erudito) es de mayor importancia que la vida de un ignorante (rústico), por amor a la dignidad de los sabios» (Jer. Horay. 48 *a*, 4 líneas antes del final). Como resultado, los rabinos acostumbraban a llevar vestidos por los que se les pudiera distinguir. En período ulterior parece que con ocasión de su ordenación se ataviaban a veces con un manto dorado (Babha Mez. 85 *a*). Quizá llevaban una prenda distintiva en la cabeza, e incluso los «dirigentes» (los ancianos, זקן) en su ordenación.[8] El *Nasi* palestino, o presidente del Sanedrín, también llevaba un vestido distintivo (Ber. 28 *a*), y el jefe de la comunidad judía de Babilonia, una faja distintiva (Horay. 13 *b*).[9]

Al referirse a las prendas de vestir que podían ser salvadas, en día de sábado, de una casa incendiada —no ciertamente llevándolas, sino poniéndoselas encima todas, una tras otra—, se mencionan no menos de dieciocho artículos (Shabb. 120 *a*; Jer. Shabb. 15 *d*). Si el significado de los términos pudiera ser precisado de modo correcto, sabríamos bastante bien lo que llevaban los judíos del siglo segundo, y probablemente antes, desde los zapatos y calcetines en los pies, a los guantes en las manos.[10] Por desgracia, muchas de estas designaciones son disputadas. Ni debe pensarse que, porque haya dieciocho nombres, el vestido de un israelita consistía en otras tantas prendas separadas. Varias de ellas se referían a formas o clases de la misma prenda, externa o interna, mientras que la lista indica su número extremo y su variedad, más bien que el vestido corriente que se llevaba. Este último consistía, a juzgar por las instrucciones que se dan para desnudarse y vestirse en el baño, en seis, aunque quizá más generalmente cinco artículos: los zapatos, lo que cubría la cabeza, el *Tallith* o manto por fuera, la faja, la *Chaluq* o ropa interior, y la *Aphqarsin*, la prenda más interna (Derekh Erets R. x., p. 33 *d*). Por lo que se refiere a los zapatos, un hombre debía vender lo que fuera de sus posesiones para adquirirlos;[11] y si bien es posible que tuviera que desprenderse de ellos para comprar comida, eso sólo cuando estuviera débil en extremo, como, por ejemplo, a causa de sangrías (Shabb. 129 *a*; comp. Pes. 112 *a*). Pero no era corriente

8. Aunque admito que el pasaje (Vayyik. R. 2) no es del todo claro. La *Maaphoreth* mencionada allí no tiene que haber sido un vestido oficial, sino uno que el hombre había usado y al que tenía mucho afecto, por el recuerdo de haberlo usado el día de su ordenación.

9. En general, tengo que reconocer mi deuda sobre el difícil tema del vestido a Sachs, Beiträge z. Sprach- u. Alterth.-Forsch.; a los artículos en el Diccionario de Levy; y especialmente a Brüll, Trachten d. Juden. El artículo de Hamburger, Real-Encykl., es prácticamente una repetición del de Brüll.

10. Es con este nombre que Landau traduce una de las palabras en Shabb. 120 *a*. Ni que decir tiene que la traducción es muy dudosa.

11. Brüll considera esto dudoso, y dicho como controversia a las prácticas de los primeros cristianos. Pero confunde las sectas con la Iglesia.

proveerse de más de un par de zapatos (Jer. Shabb. vi. 2); y a esto puede referirse la indicación de Cristo a los apóstoles (Mateo 10:10) de que no se procuraran zapatos para el viaje, o bien la conocida distinción entre zapatos *(Manalim)* y las sandalias *(Sandalim)*. Los primeros, que eran a veces hechos de material burdo, cubrían todo el pie, y tenían por objeto protegerlo en el invierno o tiempo lluvioso; mientras que las sandalias sólo tapaban la suela y lados del pie, y se usaban en verano (B. Bathra 58 *a*, líneas 2 y 3, desde arriba).

Por lo que se refiere a la cobertura de la cabeza, se consideraba como una falta de respeto andar fuera, o pasar una persona, con la cabeza descubierta.[12] Los esclavos se cubrían la cabeza en presencia de sus amos, y el Targum Onkelos indica la libertad de Israel parafraseando la expresión «salió con la vara alta» con «salió con la cabeza descubierta».[13] La cobertura corriente para la cabeza era la llamada *Sudar* (o Sudarium), un pañuelo enrollado en forma de turbante, que también podía llevarse alrededor del cuello. Había asimismo en uso una especie de sombrero, o bien de material ligero o de fieltro (*Aphilyon shel rosh*, o *Philyon*) (Kel. xxix. 1). El *Sudar* lo enrollaban los rabinos en una forma peculiar, para distinguirse de los demás (Pes. 111 *b*). Leemos, además, de una especie de gorro o capucha unido a algunas clases de prendas exteriores o interiores.

El vestido del cuerpo lo constituían tres o cuatro prendas comúnmente. Primero venía la ropa interior, la *Chaluq* (túnica) o la *Kittuna* —también *Kittanitha* y *Kittunitha*— (la *Kethoneth* bíblica), nombre este último del cual puede haberse derivado «algodón». La *Chaluq* podía ser de lino o de lana (Jer. Sanh. 20 *c*, final). Los hombres de letras la llevaban hasta los pies. Iba cubierta por una prenda exterior, el *Tallith* (manto), hasta un palmo de su borde inferior aproximadamente. La *Chaluq* estaba en contacto con el cuerpo y no tenía otra abertura que alrededor del cuello y los brazos. Su borde inferior tenía una especie de costura. El poseer sólo una de estas prendas era considerado una marca de pobreza (Moed K. 14 *a*). De ahí que cuando los apóstoles fueron enviados a su misión temporal se les indicó que no tomaran dos «túnicas» (Mateo 10:10). Muy parecido, aunque no idéntico a la *Chaluq*, era el antiguo vestido mencionado en el Antiguo Testamento como *Kethonet*, que corresponde al griego «chiton» (*χιτών*). Como el vestido que llevaba nuestro Señor (Juan 19:23)[14] y los que mencionó a sus apóstoles son designados por este mismo nombre, llegamos a la conclusión de que son la

12. Por otra parte, el deambular con los zapatos sueltos era considerado como una marca de orgullo.

13. Esta expresión ocurre en el Targum sobre Jueces 5:9.

14. En cuanto al modo de tejer estas prendas, ver la ilustración pictórica en Braunius: Vest. Sacerd. Hebraeor., que es reproducida, con muchos detalles de varias otras obras, en Hartmann: Hebr. am Putzt., vol. i., con notas explicativas añadidas al comienzo del vol. iii.

bien conocida *Kethoneth* o *Kittuna* rabínica. Ésta podía ser de casi cualquier material, incluso de piel, aunque generalmente era de lana o lino. Tenía mangas, se ajustaba bien y se ceñía alrededor de los lomos, o debajo del pecho (comp. Apocalipsis 1:13), por medio de una faja. Una variedad de esta última, la *Pundah* o *Aphundah*,[15] tenía bolsillos u otra clase de receptáculos, y por ello es posible que no fuera llevada por los que iban al Templo (Jer. Ber. 14 *c*, arriba), probablemente para indicar que el que iba a adorar no debía estar ocupado en otras cosas o dar indicación de ello.

De las otras dos prendas mencionadas para los hombres, la *Aphqarsin* o *Aphikarsus* parece que era un artículo de lujo más bien que de necesidad. Su propósito preciso es difícil de aclarar. Una comparación de los pasajes en que ocurre el término, produce la impresión de que era un gran pañuelo, usado, en parte, como tocado para la cabeza, y que colgaba de allí y era atado bajo el brazo derecho.[16] Probablemente se llevaba también sobre la parte superior del cuerpo. Pero la circunstancia de que, al revés de otras prendas, no había que rasgarla en caso de luto (Jer. Moed. K. 83 *d*) y que, cuando lo llevaban las mujeres, era considerada una marca de riqueza (Nidd. 48 *b*), muestra que no era una prenda de vestir necesaria, y, por tanto, con toda probabilidad no la llevaba Jesús. Otra cosa ocurre con las prendas exteriores. Hay varias formas y clases de ellas que todavía se usan, como el más ordinario *Boresin* y *Bardesin* —el moderno «albornoz»— hacia arriba. La *Gelima* era una capa cuyo «borde» o «costura» es mencionado de modo especial (שִׁיפּוּלֵי גְלִימָא) (Sanh. 102 *b* y otros). La *Gunda* era una prenda peculiar de los fariseos (Sot. 22 *b*). Pero la prenda exterior que llevaba Jesús sería, o bien la llamada *Goltha*, o más probablemente el *Tallith*. Ambas iban provistas de cuatro bordes, con los llamados *Tsitsith*, o flecos (orlas). Éstos estaban cosidos a los cuatro lados del vestido exterior, al parecer en cumplimiento de la orden de Números 15:38-41; Deuteronomio 22:12. Al principio, esta observancia parece que era relativamente simple. La cuestión del número de filamentos o hilos de estos flecos fue decidida en conformidad con la escuela de Shammai. Cuatro hilos (no tres, como proponían los hillelitas), cada uno de la longitud de cuatro dedos (éstos, según la tradición posterior, doblados) y cosidos a los cuatro lados de lo que debía ser una prenda cuadrada estrictamente; por lo menos éstas eran las reglas primitivas sobre ella (Siphré, ed. Friedmann, p. 117 *a*). La Mishnah deja abierta la cuestión de si los filamentos o hilos debían ser azu-

15. Era llevada al exterior (Jer. Ber. 14 *c*, arriba). Ésta es la faja que no debía llevarse en el Templo, probablemente porque era la que se llevaba cuando uno se ocupaba de negocio.

16. Kel. xxix. 1; Ber. 23 *b*; 24 *b*. Éste es un pasaje a la vez curioso y difícil. Parece implicar que la *Aphqarsin* era una prenda llevada en verano, atada al cuerpo y que tenía mangas.

les o blancos (Menach. iv. 1). Pero el Targum pone mucho énfasis en que tenía que haber un hilo de color jacinto entre los cuatro blancos (Targum Ps.-Jon. sobre Números 16:2). Parece, incluso, implicar el modo peculiar simbólico de anudarlos (u.s. sobre Números 15:38). Más detalles simbólicos fueron añadidos en el curso del tiempo.[17] Como estos flecos eran cosidos a los bordes de toda prenda cuadrada, la cuestión de si la prenda superior que llevaba Jesús era la *Goltha* o el *Tallith* es de importancia secundaria. Pero como todo lo que se refiere a su persona sagrada es de profundo interés, podemos inclinarnos, en nuestro estado de conocimientos, en favor del *Tallith*. Ambas prendas son mencionadas como vestidos distintivos de los maestros, pero la *Goltha* (en cuanto difiere del *Tallith*) parece ser más peculiarmente rabínica.

Podemos formarnos ahora una idea aproximada de la apariencia externa de Jesús aquella mañana de primavera entre la multitud en Capernaum. Podemos suponer, con garantías, que iba en el vestido ordinario, no en el más ostentoso, que llevaban los maestros judíos en Galilea. El tocado de la cabeza probablemente sería el *Sudar* (Sudarium) enrollado en forma de turbante, o quizá la *Maaphoreth*,[18] que parece haber servido de cobertura para la cabeza, y haber descendido sobre la nuca y los hombros, algo así como el «pugaree» indio. Llevaría los pies calzados con sandalias. La *Chaluq*, o, si se quiere, la *Kittuna*, que formaba su vestido interior, tiene que haberle ido muy justa, y le llegaba hasta los pies, puesto que no sólo la llevaban los maestros, sino que se consideraba como absolutamente necesaria para todo el que quisiera leer públicamente o «targumar» las Escrituras, o ejercer alguna función en la Sinagoga (Tos. Megill. iv., p. 45 *b*, líneas 17 y 16 desde la base). Como sabemos, era «una túnica sin costura, de un solo tejido, de arriba abajo» (Juan 19:23). Hacia la cintura iría ceñida por una faja. La faja no se llevaba al exterior, sobre el vestido suelto, como piensan algunos. Sobre esta túnica interior muy probablemente llevaría la prenda cuadrada externa, o *Tallith* (manto), con sus acostumbrados flecos de cuatro hilos blancos con uno de color jacinto anudados, en cada uno de los bordes. Hay razones para creer que había tres prendas cuadradas que llevaban estos flecos, que, a modo de ostentación, los fariseos hacían especialmente anchos para atraer la atención, tal como hacían anchas las filacterias (Mateo 23:5). Aunque Cristo sólo denunció esta última costumbre, no las filacterias en sí, es imposi-

17. El número de nudos e hilos que hay al presente, es debido, naturalmente, a adiciones posteriores. El tratadito *Tsitsith Kirchheim* (Septem Libri Talm. P, pp. 22-24), es meramente un sumario. Las varias autoridades sobre el tema consultadas —y no son pocas— dejan la cuestión confusa.

18. La diferencia entre ésta y la *Aphqarsin* parece ser: que la última era llevada y atada dentro del vestido. La *Maaphoreth*, hasta cierto punto, se combinaría los usos del *Sudar* y la *Aphqarsin*.

ble creer que Él mismo las llevara, fuera en la frente o el brazo.[19] Las Sagradas Escrituras no dan base de apoyo o justificación para su uso, y sólo el externalismo de los fariseos podía presentar su uso como cumplimiento de lo indicado en Éxodo 13:9, 16; Deuteronomio 6:8; 11:18. La admisión de que ni los sacerdotes que oficiaban ni los representantes del pueblo las llevaban en el Templo (Zebhach. 19 *a* y *b*) parece indicar que esta práctica no era seguida por todos. Por otra parte, nos negamos a creer que Jesús, cual hacían los fariseos, llevara filacterias cada día, y todo el día, o aun gran parte del día. Porque los antiguos las llevaban así, y no meramente, como en tiempos modernos, sólo durante la oración.[20]

Un comentario más antes de dejar el tema. Nuestras averiguaciones sobre esta materia también confirman la exactitud del cuarto Evangelio. Leemos (Juan 19:23) que los cuatro soldados que crucificaron a Cristo se repartieron los bienes que Él poseía en su pobreza, quedándose cada uno parte de su vestido, mientras que para la túnica, que si la dividían habría sido hecha retazos, echaron suertes. Esta observación incidental da evidencia de la paternidad judaica del Evangelio, por el conocimiento preciso que muestra. Las cuatro prendas de vestido repartidas serían el tocado de la cabeza, las sandalias, la larga faja y el burdo *Tallith*: las cuatro aproximadamente del mismo valor. Y la quinta, indivisa, y relativamente más costosa, «sin costura, de un solo tejido de arriba abajo», probablemente de lana, como correspondía a la temporada del año, era la *Kittuna*, o prenda interior. Puede parecer lamentable que lo que la Cristiandad habría considerado de tanto valor, fuera dividido como botín por la soldadesca. Y, con todo, fue mejor para nosotros, puesto que ni aun las advertencias más serias nos habrían impedido que la veneración debida a estas prendas hubiera pasado los lí-

19. Sobre este tema debo limitarme a hacer referencia a las Enciclopedias Bíblicas y a «Sketches of Jewish Social Life», pp. 220-224.

20. Como la cuestión es de considerable importancia práctica, puede ser interesante notar lo siguiente: De Jer. Ber. 4 colegimos: 1) Que hubo un tiempo en que era costumbre llevar las filacterias todo el día, a fin de pasar como piadoso. Esto es denunciado como una marca de hipocresía. 2) Que fue decidido que las filacterias se llevarían durante parte considerable del día, pero no todo el día. (En Ber. 23 *a* a 24 *a* tenemos reglas y discusiones sobre quitarlas durante parte del día, bajo ciertas circunstancias, y donde colocarlas durante la noche.) 3) Que se objetaba a llevarlas sólo durante la oración. 4) Que algunos rabinos famosos no consideraban necesario llevar las filacterias siempre en la cabeza y el brazo. Esto parece probar que la obligación no era considerada mandatoria. Así, el rab. Jochanan las llevaba en la cabeza sólo en invierno, pero no en verano, porque no llevaba tocado para la cabeza. Otra ilustración de que las filacterias no eran tenidas como un requisito absoluto es el siguiente pasaje citado de Sanh. xi. 3: «Es más culpable transgredir las palabras de los escribas que las de la Torah. El que dice: "No hay filacterias", infringe la palabra de la Torah, y no ha de ser considerado un rebelde (es decir, queda libre); pero el que dice: "Hay cinco compartimentos (en vez de cuatro) que añadir a las palabras de los escribas", éste es culpable.»

mites de la mera reverencia con que debía ser considerado lo que llevó Aquel que murió por nosotros en la Cruz.

¿Podemos, pues, maravillarnos de que esta mujer judía, «habiendo oído hablar de Jesús» con su conocimiento imperfecto, y en la debilidad de su fe fuerte, pensara que con sólo tocar su vestido quedaría sanada? No es sino lo que nosotros mismos podríamos pensar si Él estuviera andando todavía por la tierra entre los hombres: es el error que, en una forma u otra, todavía alimentamos cuando, en la debilidad de nuestra fe —la diástole de la misma—, nos parece que el no poder tocar esta ayuda percibida exteriormente, o sea su presencia, nos deja desgraciados y enfermos, mientras que el toque real, aunque sólo fuera de su vestido, nos traería perfecta curación. Y en algún sentido es realmente así. Porque, sin duda, el Señor no puede ser tocado por la enfermedad o la desgracia sin que salga curación de Él, porque es el Hombre-Dios. Y Él es también el Salvador amante y compasivo, que no desdeña ni se vuelve de nuestras debilidades en la manifestación de nuestra fe, como tampoco se volvió de aquella que tocó el borde de su vestido para ser curada.

Podemos figurarnos la escena mentalmente cuando, mezclada con los demás que se apretujaban alrededor y contra el Señor, ella extendió su mano y «tocó el borde de su manto», muy probablemente[21] la larga *Tsitsith* o uno de los bordes de la *Tallith*. Podemos comprender que la mujer, con una enfermedad que no sólo la hacía inmunda levíticamente y en una época en que una mujer no podía permitirse libertades públicamente, pensando en Aquel cuya palabra, dicha a distancia, había traído curación a otros, procurara, de esta forma, conseguir lo que deseaba. ¡Qué fe tan fuerte el esperar ayuda donde toda ayuda humana, buscada con ansia y durante mucho tiempo, había fallado del todo! Y ¡qué fe tan fuerte el esperar que incluso el mero contacto con Él, el toque de su manto, haría que pasara a ella tal poder divino que la dejaría curada! Con todo, en esta misma fuerza se halla su debilidad. Ella creía tanto en Él, que sentía que no tenía necesidad de apelarle personalmente; veía tales obstáculos para hacer su petición a Él, que, creyendo tan fuertemente en Él, consideró suficiente tocarle, y no ya a Él mismo, sino una prenda de ropa que en sí no tenía poder ni valor, aunque se lo daba el contacto con la persona divina. Es aquí donde su fe estaba rodeada de un peligro doble. Su exceso podía degenerar en superstición, como los árboles en su vigor echan brotes que deben ser cortados si se quiere obtener fruto de ellos, pues agotarían en su exuberancia sus propias vidas. No eran los vestidos con que Él apa-

21. De esto, sin embargo, no se desprende que en todo el lenguaje del Nuevo Testamento, **κρασπεδον** parezca tener este significado. Comp. la excelente obra de Braunius (Vest. Sac. Heb., pp. 72, 73; nota de p. 55, así como las notas de Schleusner).

recía entre los hombres, y que tocaban su cuerpo sagrado, ni aun este cuerpo, sino Él mismo, el que daba curación. Además, existía el peligro de perder de vista lo que, como elemento moral, es necesario en la fe: la petición personal y el contacto personal con Cristo.

Y todo esto es válido para nosotros. Cuando nos damos cuenta del misterio de la Encarnación, su amor hacia los suyos y su presencia con ellos, y el poder divino de Cristo, no podemos excedernos, por alto que pensemos, en lo que está o nos pone en contacto con Él. La Iglesia, los Sacramentos, el ministerio apostólico de su institución: en una palabra, la gran Iglesia histórica, que es a la vez su morada, su testigo y su representante en la tierra desde que Él la instituyó, dotada con el don del Espíritu Santo y santificada por la promesa cumplida de su eterna presencia, que es para nosotros lo que el manto que Él llevaba era para aquella que le tocó. Tendremos todo esto en gran estima en la medida en que le tengamos en gran estima a Él. Su esposa la Iglesia; los Sacramentos, que son la comunión de su cuerpo y su sangre, de su crucifixión y resurrección; el ministerio y embajada suya, entregada a los apóstoles, y desde entonces continuado con su dirección y promesa, todo esto no puede ser de importancia secundaria: tiene que ser muy real y lleno de poder, puesto que están relacionados y nos ponen a nosotros en tal relación con Él: los puntos de contacto físico-espirituales entre Él, que es el Hombre-Dios, y los que, siendo hombres, somos también hijos de Dios. Con todo, en esta fuerza de nuestra fe se halla su peligro, si no su debilidad. A causa de su exceso puede pasar a superstición, que es el adscribir poder a algo distinto del Dios vivo; o bien, al hacernos cargo de nuestra gran enfermedad, la falta de valor puede privar a nuestra fe de su elemento moral en el trato y contacto personales con Cristo.

Es muy significativo para nosotros que, en nuestros juicios necios y nuestras condenaciones inmisericordes de los demás, siempre estamos poniendo en escena la parábola de los dos deudores; el Señor no decepcionó la fe de esta mujer por la debilidad de su manifestación, tal como la pseudo-ortodoxia ordenaría hacerlo. El haber decepcionado su fe, que había nacido de pensamientos tan elevados acerca de Él, habría sido negarse a sí mismo, y Él no puede negarse a sí mismo. Pero es muy significativo también que, aunque no decepcionó su fe, corrigió el error de su dirección y manifestación. Y a esto se dirigió su conducta subsiguiente respecto a ella. Tan pronto como ella hubo tocado el borde de su manto, «ella sintió que su cuerpo había sido curado de su enfermedad». Asimismo, tan pronto como ella hubo tocado su manto Él lo supo: «percatándose en su interior de que había salido de él un poder».

Tomando este relato de modo completamente literal, no hay razón para sobrecargarlo añadiendo lo que no transmite el texto. No hay nada en el lenguaje de Marcos (traducido correctamente), ni en

el de Lucas, que nos obligue a llegar a la conclusión de que este poder salido, que Él percibió en sí mismo, había sido mediante un acto de cuyo pleno significado Cristo no se daba cuenta; en otras palabras, que Él no sabía qué persona le había tocado, y por qué razón. En resumen, «la salida del poder de dentro de Él» no era ni inconsciente ni involuntaria por su parte. Era causada por la fe de ella, no por el hecho de haberle tocado. «Tu fe te ha hecho sana.» Y la pregunta de Jesús no puede descarriarnos, cuando se nos dice que «inmediatamente», «al instante», Él se volvió entre el gentío, pero no para ver «quién» le había tocado, sino que «continuaba mirando en torno suyo para ver a la que lo había hecho». Y esta mirada sin palabras se fijó al fin sobre ella sola de entre la multitud, que, como Pedro dijo con razón, estaba apretujándole. La mujer, viendo que no podía esconderse (Lucas 8:47), o sea, «que no había pasado inadvertida», se adelantó e hizo plena confesión. Así, aunque en su misericordia Él había sobrellevado su debilidad, y en su fidelidad no había decepcionado su fe, corrigió también su doble error. Ella aprendió que no era del vestido, sino del Salvador, de quien procedía el poder; aprendió también que no era el tocarle, sino la fe en Él, lo que la había curado, y esta fe siempre tiene que proceder de un trato personal con Él. Y así Él le dijo la palabra de doble ayuda y seguridad: «Hija, tu fe te ha sanado, vete en paz»; y ella quedó curada de su aflicción.

Aunque el relato de lo ocurrido es breve, el suceso tiene que haber causado una demora considerable en el progreso hecho por nuestro Señor en su marcha a la casa de Jairo. Porque, entretanto, la muchacha, que estaba ya en el último suspiro cuando su padre fue a pedir ayuda a Jesús, no sólo había muerto, sino que la casa ya estaba en pleno duelo, llena de parientes, plañideras y músicos, y se preparaba el entierro. La demora intencional de Jesús cuando le llamaron para ir a ver a Lázaro (Juan 11:6) nos lleva a preguntar si un propósito similar no influenciaría su conducta en este caso. Pero, aunque no fuera así, ningún resultado de las disposiciones de Dios depende del azar, sino que es planeado. Las circunstancias que en su concurrencia dan lugar a un acontecimiento, pueden ser todas de ocurrencia natural, pero su conjunción es ordenada divinamente y para un propósito más elevado, y esto es lo que constituye la Providencia divina. Fue en el intervalo de esta dilación que llegaron los mensajeros, que informaron a Jairo de la muerte real de su hija. Jesús lo oyó cuando los amigos susurraron a oídos del dirigente que no molestara ya al Maestro, pero Él no hizo caso, excepto en lo que afectaba al padre. Su admonición específica al padre a no temer, sino a creer, nos ayuda a comprender el fallo que amenazaba en la fe del dirigente; quizá, también, el motivo que había sido causa de la demora de Cristo. La necesidad extrema, que a partir de ahora requeriría una fe extrema por parte de Jairo, había ya llegado. Pero

en lo que iba a pasar dentro de la casa no tenían que intervenir extraños. Incluso de entre los apóstoles, sólo pudieron presenciarlo aquellos que ahora por primera vez, y a partir de entonces, formaron su círculo más íntimo.[22] La forma en que Jesús despidió a la multitud, o les mantuvo a raya, y dónde fue que se apartó de todos sus discípulos excepto Pedro, Jacobo y Juan, no se ve de modo claro, y en realidad no es importante. Puede haber dejado a los nueve apóstoles con el gentío, o fuera de la casa, o partido de ellos en el patio de la casa de Jairo, antes de entrar en las habitaciones interiores.

Dentro, «el alboroto» y el llanto, los gemidos de los presentes, afectados por el duelo o contratados, y el triste sonido de las flautas,[23] todo ello preparación luctuosa del complicado y ostentoso entierro oriental, contrastaba con la calma majestuosa de la seguridad de victoria sobre la muerte con que Jesús había entrado en la casa del luto. Pero incluso siendo así, Él les dijo, como en circunstancias semejantes nos dice a nosotros, que la niña no estaba muerta, sino que dormía. Los rabinos también usaban frecuentemente la expresión «dormir» (*demakh*, דמך, o רמוך, cuando el sueño es abrumador y opresivo) en vez de la palabra «morir». Es muy posible que Jesús hiciera uso de esta palabra de doble significado en una forma semejante a ésta: *Talyetha dimkhath* («la niña duerme»). Y ellos lo entendieron bien, a su manera, pero no entendieron lo que Él quería decirles.

Como tantos otros que ahora oyen estas palabras, aquellos a quienes fueron dichas en su vulgar realismo se burlaron de Él. Porque ¿no sabían ellos exactamente que la niña había muerto de veras, incluso antes de enviar a los mensajeros para que no molestaran al Maestro haciéndole venir? Pero aun estas burlas sirvieron para un propósito más elevado. Porque nos muestran dos cosas: que los que estaban en la casa tenían la certeza de que la niña estaba muerta, y que los que escribieron los Evangelios consideraron la resurrección de los muertos, si bien dentro de los límites corrientes de la actividad mesiánica, como algo especial incluso entre los milagros de Cristo. Y esto también es evidencia, por lo menos en cuanto prueba que los escritores no registraron el suceso a la ligera, sino con ideas claras de las demandas que haría sobre nuestra fe.

Lo primero que hizo Cristo fue «echar fuera» a todos los que estaban doliéndose, porque la casa no era una casa de duelo, y porque con su conducta demostraban que no eran aptos para ser testigos de la gran manifestación de Cristo. La impresión que produce el relato es que todo esto tuvo lugar en presencia del padre, que lo mi-

22. Los que creen en la tendencia del Evangelio de Lucas, en «contra de Pedro», tienen dificultades para explicar la prominencia que se le da en este Evangelio.

23. Se las llama de modo especial «flautas de los muertos» (B. Mez. vi. 1): חלילים למת.

raba estupefacto, pasivo, sin tomar parte en nada. El gran temor que había caído sobre él cuando los mensajeros le comunicaron la muerte de su única hija parece haber dejado su fe entumecida. Siguió a Cristo como un autómata; presenció el alboroto, alaridos, endechas, sin interferir en nada; oyó la mofa con que se contestó a la majestuosa declaración de victoria de Cristo sobre la muerte, sin hacer nada para suprimirla. El fuego de su fe se estaba muriendo como «pábilo que humea». Pero Jesús no lo apaga.

Ahora Jesús lleva al padre y a la madre a la habitación donde yacía muerta la niña, seguido de los tres apóstoles testigos de su acto y de su gloria máxima, pero también de sus máximos sufrimientos. Sin la menor vacilación toma la mano de la niña y le dice: «*Talita cumi*» (טְלִיתָא קוּם), «¡Muchacha, a ti te digo, levántate!» «Y en seguida se levantó la muchacha.» Pero el gran asombro que cayó sobre ellos, así como «las órdenes estrictas» de que nadie se enterara de esto, son evidencia ulterior, si se requiere, de lo poco que la fe de ellos estaba preparada para aquello que a pesar de su debilidad les fue concedido. Y así, Jesús, tal como antes había corregido en la mujer la debilidad de la fe que llegó a un exceso, ahora, en el dirigente de la Sinagoga, enmendaba la debilidad que era debida al fracaso. Y, así, «Él hizo todas las cosas bien: hizo oír a los sordos y hablar a los mudos» (Marcos 7:37).

Cómo se marchó Jesús, si por otra puerta o por «la ruta de los tejados», no lo sabemos. Pero, con toda seguridad, tiene que haber evitado a la multitud. Cuando volvemos a verle se halla lejos de Capernaum. Probablemente había ido allí inmediatamente después de haber dejado la casa de Jairo. Pero ¿qué pasó con la multitud? Tiene que haberles llegado la noticia de que la hija del dirigente de la Sinagoga no estaba muerta. Sin embargo, había la orden estricta de que no se informara a nadie respecto a lo que había dado lugar a que viviera. Así pues, ellos debían de entendérselas con este misterio que tenían delante. La niña no estaba muerta: esto era cierto. Cristo había dado órdenes de que le llevaran comida antes de salir de la habitación; y esta tarea tiene que haberla realizado uno de los criados, por lo que lo supo inmediatamente toda la casa. ¿Se trataba, pues, de que antes no estaba realmente muerta, sino sólo durmiendo? ¿Se referían las palabras de doble sentido de Cristo a un sueño literal y ellos no lo sabían? Aquí, pues, había otra parábola de importe doble y diferente: para aquellos que tienen corazones que no entienden, y para aquellos que entienden. En todo caso, la mofa suya anterior estaba fuera de lugar; en todo caso, el Maestro de Nazaret era muy distinto de todos los demás rabinos. ¿En qué nombre, y con qué poder, había venido y obrado? ¿Quién era realmente? ¡Si ellos hubieran podido saber algo del «*Talita cumi*», y cómo aquellas dos palabras habían forzado a abrirse las puertas de la muerte y del Hades! Sí, pero esto sólo habría terminado en en-

tusiasmo y un malentendido total, con la imposibilidad final para Cristo de llevar a cabo su misión. Porque el conocimiento pleno y verdadero de que Él era el Hijo de Dios podía venir sólo después de su lucha y sufrimiento. Y nuestra fe en Él es también primero en el Salvador sufriente, y luego en el Hijo de Dios. Así era también desde el principio. Fue a través de lo que Él hizo por ellos que llegaron a darse cuenta de quién era. Si hubiera sido de otra manera, el fulgor deslumbrante de la gloria del Sol los habría cegado y no habrían visto la Cruz.

No obstante, esta pregunta ha ocupado en todos los tiempos la mente de los hombres. ¿Estaba realmente muerta la niña, o sólo dormía? Con ella se relaciona esta otra: ¿Fue milagrosa la curación de la mujer, o sólo causada por la influencia de la mente sobre el cuerpo, tal como no raramente se ve en las modernas curas milagrosas, donde sólo la superstición percibe agentes sobrenaturales? Pero estas mismas palabras, «influencia de la mente sobre el cuerpo», tan familiares para nosotros, ¿no son, por así decirlo, simbólicas, no son un tipo? ¿No señalan la posibilidad y, más allá de ella, el hecho de la influencia del Hombre-Dios, del dominio que Él tenía sobre el cuerpo? ¿No puede el alma tener dominio sobre el cuerpo, dominio que perdió con el resto de su naturaleza no caída, pero que era antes su herencia, y que fue realizada de modo pleno en el Hombre perfecto, el Hombre-Dios, a quien se ha dado dominio absoluto sobre todas las cosas, y que tiene en virtud de su naturaleza? Éstos son barruntos inciertos en busca de verdades posibles más elevadas.

Nadie que lea cuidadosamente esta historia puede dudar que los evangelistas por lo menos vieron esta curación como un milagro real y nos la contaron con esta intención. Incluso la declaración de Cristo de que había notado que salía poder de Él en el momento que la mujer le tocó el borde de su vestido, hace imposible el punto de vista de ciertos críticos (Keim y otros) de que la cura fue el efecto de causas naturales: la expectativa actuando a través de la imaginación sobre el sistema nervioso y produciendo resultados físicos. Pero aun en este caso, y si bien estos escritores reiteran ciertos antiguos reparos propuestos por Strauss, que deriva de la antigua armería de nuestros propios deístas ingleses (como Woolston), ellos admiten que se sienten impresionados por el carácter «simple», «natural», del relato, que están dispuestos a admitir su verdad histórica. Pero el gran líder del negativismo, Strauss, ha mostrado que toda explicación natural del relato se opone al tenor del mismo, en realidad a la historia del Evangelio; de modo que la alternativa es su simple aceptación o su rechazo. Strauss se decide audazmente por lo último, pero al hacerlo tiene que responder a la evidente objeción de que su negativa no descansa sobre ningún fundamento histórico. Podemos entender que una leyenda pueda crearse alrede-

dor de hechos históricos y embellecerlos, pero no que un relato tan sin precedentes en el Antiguo Testamento, y opuesto no sólo a la común expectativa mesiánica sino al pensamiento judaico, pueda haberse inventado para glorificar a un Mesías judío.

Por lo que se refiere a la restauración a la vida de la hija de Jairo, hay una diferencia de opinión semejante en la escuela negativa (entre Keim y Strauss). Los unos insisten en que la muchacha sólo parecía muerta, pero que no lo estaba: un modo de ver con el que es imposible explicar la resurrección del joven de Naín y de Lázaro. Por otra parte, Strauss lo trata todo como un mito. Está bien que en este caso condescienda al argumento, en apoyo de su modo de ver, que apela a la expectativa creada por milagros semejantes de Elías y Eliseo, y la creencia general en aquel tiempo de que el Mesías resucitaría a muertos. Pero ¡las diferencias admitidas entre las circunstancias de los milagros de Elías y de Eliseo y las de Cristo son tan grandes que otro crítico negativo (Keim) halla prueba de imitación en el hecho de sus contrastes! (Jesu v. Nazar. ii. p. 475). Pero la apelación a la creencia judaica a este tiempo habla, si es posible, con más fuerza contra la hipótesis en cuestión (de Keim y Strauss). Es más que dudoso que la teología judía de modo general adscriba al Mesías la resurrección de los muertos.[24] Hay declaraciones aisladas a este efecto, pero la mayoría de las opiniones afirman que Dios mismo sería el que resucitaría a los muertos. Pero incluso los pasajes que se atribuyen al Mesías hablan en contra de las afirmaciones de Strauss. Porque la resurrección a la cual se refieren es la de todos los muertos (tanto si es al fin de la edad presente o la del mundo) y no de individuos particulares. A estos últimos no hay la más mínima alusión en los escritos judaicos, y se puede asegurar que un dogma así habría sido extraño y aun incongruente para la teología judaica.

La desagradable tarea de presentar y refutar estas objeciones me pareció necesaria, aunque sólo fuera para mostrar que, como antaño, lo mismo ahora, esta historia no puede ser explicada ni descartada. Tiene que ser aceptada o rechazada según lo que pensemos de Cristo. Indudablemente, formaba parte de la tradición y creencia inicial de la Iglesia. Y es consignada con tantos detalles de nombres, circunstancias, tiempo y lugar, que casi puede pensarse que esto se hace para descartar dudas y hacer imposible que se sospeche de fraude. Y es consignada por los tres evangelistas con tantas variaciones o, mejor, adiciones de detalles, que no sólo confirman la

24. El pasaje que cita Strauss de Bertholdt (Christol. Jud., p. 179) es de una Midrash tardía, sobre Proverbios. Nadie pensaría en derivar doctrina puramente judaica de la Sohar o de IV Esdras, que es una obra postcristiana y teñida de elementos cristianos. Se podrían citar, sin embargo, otros pasajes en favor de este punto de vista (comp. Weber, Altsynag. Theol., pp. 351, 352), y por otra parte, Hamburger: Real-Encykl. (II Abth. «Belebung der Todten»). El asunto será discutido más adelante.

credibilidad de los narradores, sino que muestran la independencia de ellos entre sí. Finalmente, encaja en toda la historia de Cristo y en este período especial de ella; y nos pone delante a Cristo y su comportamiento, de tal manera que, de modo espontáneo, lo vemos de acuerdo con lo que sabemos y esperamos. Con toda seguridad, implica un decidido rechazo de las pretensiones de Cristo —y esto sobre base no histórica, sino de opiniones hostiles preconcebidas al Evangelio— el no ver y adorar en ella la manifestación plena del Salvador del mundo divino, que vino a abolir la muerte y a traer la vida y la inmortalidad a la luz por medio del Evangelio (2.ª Timoteo 1:10). Y con esta creencia están inseparablemente conectadas nuestras más altas ideas del potencial para la humanidad, nuestras esperanzas más caras para nosotros mismos y aquellos a quienes amamos.

XXVII

Segunda visita a Nazaret. La misión de los Doce

Mateo 13:54-58; 10:1, 5-42; 11:1; Marcos 6:1-13; Lucas 9:1-6

Parece casi que la partida de Jesús de Capernaum marcó una crisis en la historia de esta ciudad. A partir de entonces cesa de ser el centro de la actividad de Jesús y sólo de vez en cuando, y de paso, la visita. En realidad, la concentración y creciente poder de la oposición farisaica, y la proximidad de la residencia de Herodes en Tiberias, habrían hecho imposible una estancia permanente de nuestro Señor allí en esta fase de su historia. A partir de ahora su vida es, realmente, no puramente misionera, pero no tiene morada fija, según expresa Él mismo con profundo sentimiento: «No tiene donde reclinar su cabeza.»

La noticia en el Evangelio de Marcos (6:1) de que sus discípulos le siguieron, parece relacionar la llegada de Jesús a «su propio país» (Nazaret) con la partida de la casa de Jairo, a la cual había permitido a tres de sus discípulos que le acompañaran. Las circunstancias de la presente visita, así como el tono de sus paisanos en esta ocasión, son enteramente distintas de lo que se nos dice de su primera estancia en Nazaret (Lucas 4:16-31). La tenaz estrechez de miras, y los prejuicios, tan característicos de una pequeña ciudad, con sus partidismos y su mezquino orgullo de familia, todo ello no menos real por el hecho de que pueda ser imperceptible a un extraño, eran, naturalmente, los mismos que en la primera visita de Jesús. Nazaret habría dejado de ser Nazaret si su gente hubiera hablado o pensado de modo distinto que nueve o diez meses antes. El que su fama hubiera crecido en el intervalo, sólo podría servir para

estimular el orgullo de la población a contribuir, por así decirlo, a que se imaginaran al gran Profeta como formado con sus propios materiales; con esta satisfacción añadida de que Él era totalmente suyo, y que poseían aún mejores materiales en su Nazaret. Todo esto es conforme a la realidad de la vida, y tan natural, que la repetición sustancial de la primera escena en la Sinagoga, lejos de sorprendernos, nos parece sólo natural. Lo que nos sorprende es aquello de que Él se maravilló: la incredulidad de Nazaret, que yacía en la misma base de su estimación y trato de Jesús.

Y el que mostraran esta incredulidad no tiene la menor justificación. Si alguien tenía los medios de poner a prueba las pretensiones de Jesús, los de Nazaret los poseían. Es verdad, no tenían idea del suceso milagroso de su Encarnación; y ahora podemos darnos cuenta por lo menos de una de las razones del misterio, que fue permitido que le protegiera, así como el más alto propósito en la Providencia divina de que naciera, no en Nazaret, sino en Belén de Judea, y del intervalo de tiempo entre aquel nacimiento y el regreso de sus padres desde Egipto a Nazaret. Aparte de la profecía, era necesario para Nazaret que Cristo hubiera nacido en Belén, pues de otro modo el «misterio de su Encarnación» habría sido conocido. Y, no obstante, no habría podido ser dado a conocer, tanto por amor a los íntimamente afectados, como por amor a aquellos que en aquel período de su historia no lo habrían podido entender; a quienes, realmente, habría sido un obstáculo absoluto para creer en Él. Y Él no podría haber regresado a Belén, donde había nacido, para ser criado allí, sin llamar la atención al milagro de su nacimiento. Así pues, si, por razones fáciles de comprender, el misterio de su Encarnación no podía ser divulgado, era necesario que el ser encarnado en Nazaret naciera en Belén, y el niño de Belén fuera criado en Nazaret.

Pero al ser quitado sucesivamente de uno y otro lugar, no había nadie en la tierra que conociera su nacimiento milagroso, excepto la Virgen-Madre, José, Elisabet y, probablemente, Zacarías. La visión y guías concedidas a los pastores aquella noche de diciembre no llegó a revelar el misterio de su Encarnación. Recordando las nociones religiosas suyas, no les habría dejado en ellos la misma impresión que a nosotros. Podría significar mucho, o quizá poco, en aquel entonces; el tiempo lo diría. En aquellos países la arena entierra rápida y profundamente: preservando, sí, pero también escondiendo lo que cubre. Y las arenas de treinta años habían enterrado la historia que los pastores habían traído; los sabios del Oriente habían regresado por otro camino; el entusiasmo que habían causado su llegada a Jerusalén y su objeto, ya había sido olvidado. Las expectativas y movimientos mesiánicos se sucedían el uno al otro: la atmósfera religiosa parecía cargada con elementos así; y los cambios políticos y los sucesos del día eran demasiado ab-

sorbentes para que se prestara mucha atención a un informe aislado que, después de todo, podía significar muy poca cosa, y que sin duda era de algo pasado. Para mantener la atención tiene que haber comunicación; y esto era lo que faltaba precisamente en este caso. El reinado de Herodes estaba salpicado por muchas sospechas y asesinatos como los de Belén. Luego intervino la muerte de Herodes, mientras que el llevar a Jesús a Egipto y el que no regresara a Belén causó una ruptura completa en la continuidad de su historia. Entre la oscura Belén, al Sur y lejos, y la oscura Nazaret, lejos y al Norte, no había comunicación tal como la hay en nuestros días entre distintas ciudades, y los que buscaban apoderarse del niño y los que le habían adorado ya habían muerto. Los ancianos padres del Bautista no pueden haber sobrevivido los treinta años entre el nacimiento de Cristo y el comienzo de su ministerio. Ya hemos visto la razón para suponer que José había muerto antes. Ninguno, pues, excepto la Virgen-Madre, lo sabía, y ella lo guardaría en lo profundo de su corazón, más aún al pasar los años y sentir, cuando pasaban, que tanto en su primera oscuridad como en su ulterior manifestación ella no podía penetrar el significado real de aquel misterio con el cual se sabía tan íntimamente relacionada. Ella no podía entenderlo; ¿cómo podía atreverse a hablar de él? Ella no podía entenderlo; es más, casi podemos barruntar que ella podía incluso entenderlo mal, no el hecho, pero sí el significado y alcance de lo que había pasado.

Pero en Nazaret no sabían nada de todo esto; y a Él sólo le conocían como el niño a quien sus padres, José el carpintero y María, habían traído con ellos meses después de haber partido de Nazaret. La ley y la costumbre judaicas hacían posible que ellos hubieran estado casados mucho antes. Y ahora en Nazaret sólo conocían a su humilde familia, que vivía retirada, y que en aquel hogar modesto habían crecido hijos e hijas que todos conocían. De Jesús, ciertamente, ellos tenían que saber que era distinto de los otros, tan distinto en todas maneras, que había crecido en sabiduría y estatura, y en el favor de Dios y del hombre. Luego vino esta extraña demora con ocasión de la primera visita a Jerusalén, cuando sus padres tuvieron que regresar para buscarlo y lo hallaron en el Templo. Esto solo también era extraño, aunque quizá no tanto en un niño como Jesús; y la explicación que Él dio de ello, tan llena de significado profundo, ellos no la habían oído. Si podemos sacar conclusiones, probables pero no ciertas, después de esto, sólo hay estas tres circunstancias externas en la historia de la familia que podían ser notadas: que Jesús siguió la ocupación de su padre adoptivo (Marcos 6:3); que José había muerto; y que la madre y «hermanos» de Jesús habían dejado Nazaret, aunque «sus hermanas», al parecer, seguían allí, quizá casadas con hombres de Nazaret (Marcos 6:3).

Cuando Jesús dejó Nazaret por primera vez para ir a buscar el

Bautismo de manos de Juan, el hecho no podía haber atraído mucha atención. No sólo lo hacía «todo el mundo», sino que considerando lo que se sabía de Jesús, lo más probable es que se sorprendieran de que no estuviera a orillas del Jordán, no de que se quedara en Nazaret. Luego vinieron los informes vagos de sus primeros actos, y lo que probablemente apreciaron más sus paisanos fueron los relatos que trajeron los galileos que volvieron de la Fiesta, respecto a lo que Jesús había hecho en Jerusalén. Su fama le había precedido en aquel sábado memorable, cuando todo Nazaret llenaba la Sinagoga, curiosa de oír lo que el hijo de Nazaret tenía que decirles, y más ansiosa aún de ver lo que podía hacer. Del encanto de sus palabras no podía haber duda. Pero lo que dijo, y la forma como lo dijo, era muy distinto de lo que ellos habían oído hasta entonces. La diferencia no era de grado, sino de clase; Él les habló del Reino; pero no para la gloria de Israel, sino de un inefable consuelo para la necesidad más profunda del alma. Era realmente maravilloso, y esto no de modo abstracto, sino por ser parte del «hijo de José». Esto fue todo lo que percibieron. En cambio, no había manifestación alguna de aquello que esperaban ver y oír, ni podía haberla, en tanto que ellos midieran al profeta por sus antecedentes externos, olvidándose de que era en la afinidad interna de la fe que unía a Él, que traía la bendición, con los que la recibían.

Pero esta aparente asunción de superioridad por parte del hijo de José era demasiado para las clases superiores de Nazaret. Era intolerable que Él no sólo pretendiera igualdad con Elías o Eliseo, sino que les colocara a ellos, ciudadanos de Nazaret, como si estuvieran fuera del palio de Israel, debajo de los paganos. Y así, si Él no hubiera ejercido su autoridad y poder sin hacer ostentación de ello, de buena gana le habrían empujado para que se cayera de cabeza por el borde del precipicio de la ciudad que había insultado. Y ahora había vuelto, después de nueve o diez meses, en circunstancias totalmente diferentes. Nadie podía ya poner en duda sus pretensiones, para bien o para mal. Cuando aquel sábado una vez se levantó en aquella Sinagoga para enseñar, se quedaron atónitos. Se habría esparcido el rumor de que, a pesar de todo, los suyos propios —probablemente «sus hermanas», a las cuales podría haber parecido a muchos que había venido a visitar— no le reconocían ni le honraban como un Profeta. O bien, ¿lo habrían propagado quizá los mismos de su propia casa, para así desentenderse de lo que pudiera ocurrirle a Él? Pero el asombro con que le oyeron aquel sábado era de incredulidad. ¡La causa era tan evidentemente inadecuada al efecto! Ellos conocían a los que consideraban ser sus padres y a sus hermanos; sus hermanos estaban con ellos y durante todos aquellos años le habían conocido como el carpintero, el hijo del carpintero. ¿De dónde, pues, a «éste» le venían «estas cosas», y «qué sabiduría era ésa que se le había dado», y

«estos milagros que se realizan mediante sus manos»? (Marcos 6:2).

Era realmente, más que una dificultad, una imposibilidad el explicarlo, dados sus comienzos. No podía haber engaño ni colusión. En nuestra moderna fraseología hipócrita, las dudas de ellos habrían sido llamadas agnosticismo y duda filosófica. Pero no era ciertamente filosófico, como mucho de lo que hoy pasa por tal porque lleva este nombre; por lo menos si, según el criticismo moderno negativo, lo que es inexplicable tampoco se puede pensar. Ni era realmente agnosticismo, como mucho de lo que pasa por tal hoy en día. Era lo que Cristo llamó incredulidad, puesto que las preguntas podrían haber sido contestadas —es decir, nunca habrían aparecido— si ellos hubieran creído que Él era el Cristo. Y la misma alternativa sigue siendo verdad. Si «éste» es lo que declara que es el criticismo negativo, que es todo lo que puede conocer de Él por fuera: el hijo de María, el hijo del carpintero de Nazaret, y carpintero él mismo, cuya familia ocupaba la más humilde posición entre los galileos, ¿de dónde le viene esta sabiduría que, dígase de ella lo que se quiera, es la base de gran parte del pensamiento moderno, y estas obras poderosas que han modelado toda nuestra historia moderna? ¿De dónde, si es sólo lo que se puede ver desde fuera, vienen esta sabiduría y estos hechos poderosos obrados por sus manos? ¿Es, pues, sólo lo que dicen y ven, aunque estos resultados no son en modo alguno explicables bajo tales principios? ¿O bien no es Él más que esto, a saber, el Cristo de Dios?

«Y Él se asombró de la incredulidad de ellos.» En vista de su razonamiento lo que hacían no era razonable. Y tampoco es razonable la moderna incredulidad. Porque cuanto más reciamente afirma el criticismo negativo su posición respecto a la persona de Cristo, más difíciles de explicar son su enseñanza y los resultados de su obra.

En circunstancias como las de Nazaret, Cristo no podía hacer nada, al contrario de lo que habría ocurrido con un obrador de milagros. Le habría sido imposible renunciar a su propia ciudad de Nazaret sin hacer un nuevo intento y darles una nueva oportunidad de arrepentimiento. Tal como había empezado, así terminó esta parte de su ministerio de Galilea: predicando en su propia Sinagoga de Nazaret. Salvo en el caso de unos pocos que fueron receptivos, en los cuales impuso las manos para curación, su visita allí pasó sin «las obras poderosas» de que habían oído hablar los nazarenos. Él no iba a volver más a Nazaret. A partir de entonces empezará a enviar a sus discípulos, en parte para neutralizar los prejuicios de carácter personal, en parte para esparcir las nuevas del Evangelio más lejos de lo que podría haber hecho Él solo. Porque su corazón se compadecía de los muchos que eran ignorantes y estaban descarriados. Y la siega se acercaba, y la cosecha era muy grande, y era a su cosecha que Él iba a enviar obreros.

Porque aunque, con toda probabilidad, las palabras que acabamos de citar (Mateo 9:36-38) fueron pronunciadas en un tiempo posterior (Lucas 10:2), están tan completamente dentro del espíritu de la presente misión de los Doce, que éstas, o palabras del mismo sentido, es posible que fueran también pronunciadas en la ocasión presente. De estas aparentes repeticiones, cuando las circunstancias eran análogas, aunque algunas veces con aplicación diferente de las mismas palabras que tienen varios sentidos, hay muchos ejemplos, y éste es un hecho que ahora cae bajo nuestra observación (comp. Mateo 10:26 con Lucas 12:1, 2). Es verdad que aquellos a quienes fueron enviados los Doce estaban «extenuados y abatidos, como ovejas que no tienen pastor» (como en Mateo 9:36), y era para librarlas de los riesgos causados por los «lobos rapaces», y para juntar bajo su redil a los que habían sido desparramados, que Jesús envió a los Doce con la comisión especial de que nos ocuparemos ahora. Viéndolo en su forma plena (Mateo 10:5-33), se puede notar:

Primero: Que este discurso de Cristo consiste en cinco partes: vv. 5 a 15; vv. 16 a 23; vv. 24 a 33; vv. 34 a 39; vv. 40 hasta el final.

Segundo: Que muchos pasajes del mismo ocurren en situaciones diferentes en los otros dos Evangelios Sinópticos, especialmente en Marcos 13 y en Lucas, caps. 12 y 21. De esto podemos inferir, o bien que Jesús dijo las mismas palabras u otras similares en más de una ocasión (cuando las circunstancias eran análogas), o que Mateo agrupó en un discurso, como relacionados internamente, dichos que habían sido pronunciados en ocasiones diferentes. O bien, y esto parece lo más probable, que las dos inferencias son en parte correctas. Porque:

Tercero: Es evidente que el discurso presentado por Mateo va más allá de la misión de los Doce, más allá incluso de la Iglesia primitiva; en realidad, presenta un bosquejo de la historia de la misión de la Iglesia en un mundo hostil hasta «el fin». Al mismo tiempo, es igualmente evidente que las predicciones, advertencias y promesas aplicables a un período posterior de la historia de la Iglesia tienen igual valor, en principio, con referencia a la primera misión de los Doce; y que, de modo inverso, lo que se aplicaba de modo especial a ella sigue siendo válido en principio para toda la historia subsiguiente de la Iglesia en su relación con un mundo hostil. Así que lo que se dijo de modo especial en esta ocasión a los Doce, ha sido siempre, correctamente, aplicado a la Iglesia, mientras que aquello que se refiere a la Iglesia del futuro, en principio se aplicaría también a los Doce.

En cuarto lugar: Esta distinción de aplicación primaria y secundaria a las diferentes partes del discurso, y su unión en los principios generales en que se basan, ha de ser tenida en cuenta si hemos de entender este discurso de Cristo. De donde, también, el presente y el futuro parecen chocar o alternarse entre sí. El horizonte se va

ampliando gradualmente durante el discurso, pero no hay cambio en el punto de vista desde el cual se enfoca originalmente; y, así, el presente se mezcla en el futuro y el futuro en el presente. Y esto, realmente, es también la característica de gran parte de la profecía del Antiguo Testamento, y que hace del Profeta siempre un predicador del presente y un anunciador del futuro.

Finalmente: Da evidencia de su autenticidad, y merece especial noticia, el que este discurso, aunque en espíritu no es judío, lo es más que ningún otro, incluso más que el del Monte, en cuanto a sus formas de pensamiento y modos de expresión.

Con la ayuda de estos principios será más fácil trazar un bosquejo general de este discurso. Su primera parte (Mateo 10:5-15) se aplica enteramente a esta primera misión de los Doce, aunque las palabras finales ya apuntan «al juicio» (v. 15). En consecuencia, tiene sus paralelos, aunque en forma más breve, en los otros Evangelios (Marcos 6:7-11; Lucas 9:1-5).

Los Doce fueron enviados de dos en dos (Marcos 6:7), provistos de autoridad,[1] o, como expresa Lucas de modo más pleno, de «poder y autoridad», lo mismo sobre todos los demonios que para curar toda clase de enfermedades. Es de importancia secundaria si esto les fue transmitido sólo de palabra, o bien con algún signo sacramental, como el soplar sobre ellos o imponerles las manos. La comisión especial por la cual ellos recibieron este poder fue para proclamar la próxima llegada del Reino, y, como evidencia de ello, curar a los enfermos, limpiar a los leprosos y echar demonios.[2] Tenían que proclamar el bien y obrar el bien en el sentido más elevado de la palabra, y esto de forma que a los que escucharan les cayera bien: todo gratuito, tal como ellos lo habían recibido. Además, no tenían que hacer ninguna provisión para el viaje, más allá del presente inmediato absoluto.[3] Ellos eran sólo obreros, y como tales tenían derecho a su sustento. Su amo se lo proporcionaría, y el campo en el que trabajaban sería el origen inmediato del mismo (comp. con esto 1.ª Timoteo 5:18).[4]

1. Lo mismo en Mateo y Marcos. Pero esta «autoridad» era la fuente del poder que les dio.

2. El decano Plumptre hace notar: «Las palabras ("resucitar muertos") son omitidas en los mejores manuscritos.»

3. Sandalias, pero no zapatos. Por lo que se refiere a la marcada diferencia sobre «el bastón» (Mateo 10:10; Marcos 6:8), Ebrard (Evang. Gesch., p. 459) indica el acuerdo en el espíritu en los dos Evangelios. No debían tomar nada: tenían que ir tal como estaban, sin preparación ni provisión. En aquel tiempo algunos llevaban un receptáculo secreto en el extremo del cayado para llevar cosas de valor, o, en el caso de los pobres, agua (Kel. xvii. 16).

4. Según la Ley judaica, «los obreros» (los פּוֹעֲלִים, por lo menos) tenían asegurada la comida. Sin embargo, los esclavos no siempre la tenían (Gitt. 12 *a*). En general, la Ley rabínica sobre la esclavitud es en extremo dura, mucho más que la del Pentateuco (comp. un extracto de las Leyes sobre la Esclavitud, en Fassel, Mos.-Rabb. Civil-Recht, vol. ii., pp. 393-406).

En conformidad con esto, se les dieron como órdenes la unicidad de propósito y una negación propia completa, que les llevaría a no hacer provisión alguna «para la carne», sino, como labradores, estar contentos con el sustento diario. Antes de entrar en una ciudad tenían que inquirir —literalmente «averiguar»— quién en ella era «digno», y de éstos pedir hospitalidad; no buscando durante su estancia un cambio para la gratificación de la vanidad o indulgencia personal. Si el informe sobre el que habían hecho su decisión resultaba correcto, entonces el «Paz a vosotros» con el cual habían entrado en la casa pasaría a ser una realidad. Cristo haría que lo fuera. Tal como les había dado «poder y autoridad», así también «honraría» la cuenta a su cargo, debida a la recepción hospitalaria que el «Paz a vosotros» de los apóstoles implicaba.

Pero si la casa resultara «indigna», el Señor, a pesar de ello, honraría las palabras de sus mensajeros y las haría reales; sólo que en este caso la paz regresaría a aquellos que la habían pronunciado. Y aún era posible otro caso. La casa a la que les habían guiado sus pesquisas, o la ciudad en la que habían entrado, podía negarse a recibirlos porque ellos iban allí como embajadores de Cristo. Grande, sin duda, sería la culpa de ellos, peor que la de las ciudades de la llanura (puesto que éstas no conocían el carácter de los huéspedes celestiales a quienes habían rehusado recibir), y más terrible sería su castigo futuro. Así, Cristo vindicaría su propia autoridad y la de los suyos y mostraría la realidad de su comisión; por una parte, haciendo una realidad de la palabra de paz a los que resultaban «dignos», y por otra, por medio del castigo si rehusaban su mensaje. Finalmente, en su misión presente ellos no debían entrar en territorio gentil ni samaritano. Esta instrucción, tan diferente en espíritu de lo que Jesús mismo había dicho y hecho previamente y de su propia comisión final, era, naturalmente, sólo «para la necesidad presente».[5] De momento ellos no estaban preparados ni equipados para ir más allá del circuito indicado. Habría sido una anticipación fatal de su historia interna y externa el haberlo intentado, y habría derrotado el objetivo de nuestro Señor de desarmar los prejuicios cuando hacía su apelación a los judíos de Galilea.

Estas consideraciones ya nos llevan a esperar un molde estrictamente judaico en este discurso a los discípulos. La orden de abstenerse de toda comunión religiosa con los gentiles y los samaritanos era una acomodación temporal a los prejuicios de sus discípulos y los judíos en general. Y la distinción entre «camino de gentiles» y «ciudad de samaritanos» es más significativa cuando recordamos que incluso el polvo de un camino pagano se consideraba que contaminaba (Sanh. 15 *b*; Ned. 53 *b*), mientras que las casas, fuentes, ca-

5. Esta instrucción se registra sólo en Mateo. Pero Mateo 28:19 puede demostrar que ésta no era una limitación judaística, si es que es necesario presentarlo.

minos y cierto alimento de los samaritanos eran declarados limpios (Jer. Abhod. Z. 44 *d*). Al mismo tiempo, religiosamente, y por lo que se refiere a la compañía, los samaritanos eran colocados al mismo nivel que los gentiles (Jer. Sheq. 1. 5, p. 46 *b*). Y tampoco sonaría extraña a oídos judíos la orden de impartir su mensaje gratuitamente. Era una de las órdenes más vigorosamente puestas en vigor por lo que respecta a la enseñanza de la Ley y las tradiciones, por diferente que hubiera sido la práctica (Ab. i. 13). En realidad, el mismo argumento que tenían que impartir gratuitamente, porque lo habían recibido de balde, es empleado por los rabinos, y se deriva del mismo lenguaje y ejemplo de Moisés en Deuteronomio 4:5 (Ab. iv. 5; Bekhor. 29 *a*).[6] Además, las instrucciones de no llevar bastón, zapatos o bolsa para dinero corresponden exactamente a la orden divina de no entrar en el recinto del Templo con bastón, zapatos (nótese bien, no sandalias) ni bolsa de dinero (Ber. ix. 5).[7] Las razones simbólicas subyacentes en esta orden, probablemente serían las mismas en ambos casos: evitar la apariencia de estar ocupados en otros negocios, cuando todo el ser debería estar absorbido en el servicio del Señor. En todo caso, transmitiría a los discípulos la idea de que tenían que considerarse a sí mismos como si entraran en el recinto del Templo, ejecutando así el principio del primer pensamiento de Cristo en el Templo: «¿No sabéis que tengo que ocuparme de los asuntos de mi Padre?» (Lucas 2:49). Ni se puede dudar de la severidad del castigo final, una condenación más terrible que la de Sodoma y Gomorra, puesto que, según la tradición antigua, sus habitantes no tendrían parte en el mundo venidero (Sanh. x. 3). Y lo que causaría más impresión a una mente judía sería la orden simbólica de sacudirse el polvo de los pies como testimonio contra una ciudad o casa tal. La expresión, sin duda, indicaba que el bando del Señor caía sobre ella, y el acto simbólico sería, por así decirlo, como la pronunciación solemne de que «no se pegara a su mano nada de anatema» (Deuteronomio 13:17). En este sentido, algo que se pegara a la persona era llamado metafóricamente «el polvo», como, por ejemplo, «el polvo de una mala lengua» (Jer. Peah. 16 *a*), «el polvo de la usura»; como, por otra parte, «ser polvo a la idolatría» significaba pegarse a ella (Sanh. 64 *a*). Incluso la orden de no cambiar de hospedaje cuando uno había sido recibido, estaba en conformidad con las miras judaicas, citándose el ejemplo de Abraham, que (según Génesis 13:3) «volvió al lugar donde había sido plantada su tienda al principio» (Arach. 16 *b*, líneas 12 y 11 desde la base).

6. Al mismo tiempo, la afirmación en Bekhor. 29 *a* de que «si es necesario hay que pagar dinero por la adquisición de conocimiento», sacándolo de Proverbios 23:23 («compra la verdad»), implica que la regla no siempre puede ser observada de modo estricto.

7. La *Pundah* (פּוּנְדָּה) o *Aphundah* (אֲפוּנְדָּה). Comp., por ej., Jer. Shabb. 12 *c*.

Estas observaciones muestran lo estrechamente que siguió el Señor, en la primera parte de su encargo a los discípulos (Mateo 10:1-15), las formas de pensar y modos de expresión judíos. No es diferente la segunda (vv. 16-23), aunque la diferencia es aquí muy marcada. Ya no tenemos meramente la comisión original, tal como se da en casi los mismos términos por parte de Marcos y Lucas. Pero el horizonte aquí se ha ampliado, y Mateo informa lo que los otros evangelistas consignan al último estadio del ministerio del Señor. Si el Señor, cuando dio a sus discípulos el encargo de su primera misión, fue llevado gradualmente a ampliar el alcance de su enseñanza para adaptarlo o no a todos los tiempos, esto no tenemos por qué discutirlo. Porque Mateo mismo no podía haber intentado confinar las palabras de Cristo a este primer viaje de los apóstoles, puesto que contenían referencias a la división en familias, persecuciones y conflicto con el poder civil (vv. 16-18), cosas que pertenecen a un período muy posterior en la historia de la Iglesia; y, además, contienen también una predicción que no podía ser aplicada a esta primera misión de los apóstoles: «No acabaréis de recorrer todas las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del Hombre» (v. 23).

Sin presentar aquí por adelantado el pleno alcance de la promesa de su inmediato retorno, es importante evitar, ya en este estadio, todo posible malentendido sobre este punto. La expectativa de la Venida del «Hijo del Hombre» se basaba en una profecía de Daniel (Daniel 7:13), en que este advenimiento, o más bien su manifestación, estaba asociado con el juicio. Igual ocurre en este encargo de nuestro Señor. Se describe a los discípulos en el ejercicio de su tarea «como ovejas en medio de lobos», frase que la Midrash (sobre Ester 8:2, ed. Varsov., p. 120 *b*) aplica a la posición de Israel en medio de un mundo hostil, añadiendo: «¡Cuán grande es el pastor que los libra, y vence a los lobos!» De modo similar, la admonición a ser «prudentes como serpientes e inocentes como palomas» se halla también en la Midrash (sobre Cantares 2:14), donde se describe a Israel como inocente cual una paloma hacia Dios, y prudente como las serpientes hacia las naciones hostiles gentiles. Semejante y aun mayor iba a ser la enemistad que los discípulos, como el verdadero Israel, iban a encontrar de parte del Israel según la carne. Iban a ser entregados a los diversos Sanedrines, y se les infligirían castigos según estos tribunales tenían el poder de infligir (Mateo 10:17). Más aún, serían presentados ante los gobernadores y reyes, de modo primario los gobernadores de Roma y los príncipes herodianos (v. 18). Y tan decidida sería esta persecución, que rompería los lazos del parentesco más estrecho, hasta el punto de acumular sobre ellos el aborrecimiento de todos los hombres (vv. 21, 22). El único apoyo que tendrían en aquellas terribles circunstancias, aunque sería suficiente, consistía en la seguridad de una ayuda tal desde arriba,

que, aunque sin letras y humildes, no tenían que preocuparse, ni preparar su defensa, que les sería dada desde arriba. Y con esto tenían la promesa de que los que hubieran perseverado hasta el fin serían salvos, y la instrucción prudente de que, en cuanto fuera posible, evitaran la persecución retirándose a tiempo, lo cual sería tanto más fácil de conseguir por cuanto no habrían completado su circuito de ciudades de Israel antes de que viniera el Hijo del Hombre.

Es de la mayor importancia tener en cuenta que, cualquiera que fuera el período del ministerio de Cristo en que fue pronunciada esta predicción y esta promesa, y tanto si esto ocurrió una vez como muchas, se refería exclusivamente al estado de cosas judaico. Las persecuciones eran exclusivamente de los judíos. Esto se ve claro por el versículo 18, donde se promete a los discípulos que su respuesta será «un testimonio contra ellos», los que los habían entregado, que evidentemente eran judíos, y también contra los «gentiles». Y el circuito evangelístico de los discípulos en su predicación tenía que ser de modo primario judío; y no sólo esto, sino también en el tiempo en que hubiera todavía «ciudades de Israel», esto es, previamente a la destrucción final de la comunidad judaica. La referencia, pues, es al período de persecución judaica y de la predicación apostólica en las ciudades de Israel, limitado por la destrucción de Jerusalén. En consecuencia, la «venida del Hijo del Hombre», y «el fin» del cual se habla aquí, ha de tener también la misma aplicación. Era, como hemos visto, según Daniel 7:13, una venida para juicio. A las autoridades perseguidoras judías, que habían rechazado a Cristo a fin de salvar la ciudad y el Templo de las manos de los romanos (Juan 11:48), según se imaginaban, y a quienes Cristo había testificado que volvería otra vez, este juicio sobre su ciudad y Estado, esta destrucción de su mundo político, era «la venida del Hijo del Hombre» en juicio, y la única venida que podían esperar los judíos como Estado o nación, la única apropiada para ellos, aun cuando a los que esperan en Él les aparecerá por segunda vez, sin pecado, para salvación.

Se ve claro y de modo indubitable que éste es el único significado natural correspondiente a esta predicción, especialmente cuando la comparamos con expresiones paralelas que se registran en Marcos 13:9-13. Ya es otra cuestión si aquellos a quienes fueron dirigidas estas palabras las entendieron, y hasta qué punto en su pleno importe, por lo menos en aquel momento. Incluso suponiendo que los discípulos que las oyeron primero no distinguieran entre la venida a Israel en juicio y la venida al mundo en juicio y misericordia mezclados, como se les indicó más tarde en la parábola del brotar de la higuera (Lucas 21:29-31), con todo, los primitivos cristianos pronto se dieron cuenta de ello. Porque la distinción es claramente marcada. Por lo que respecta a su manera, la «segunda venida» de

Cristo se puede decir que corresponde al estado de aquellos a los que viene. Para los judíos, su primera venida fue *visible*, y en ella presentó sus derechos a ser su Rey. Ellos le pidieron una señal; pero no se les dio señal en aquel tiempo. Ellos le rechazaron y colocaron el curso político y la nación entera en rebelión contra «el Rey». Para los judíos, que habían rechazado así la primera aparición visible de Cristo como su Rey, la segunda aparición sería invisible pero real; la señal que habían pedido les sería dada, pero como una señal de juicio, y su venida sería en juicio. Así su autoridad sería vindicada, y Él aparecería no visible, cierto, pero real, tal como había reclamado que era. Que éstos eran la manera y el objeto de su venida a Israel, lo presenta claramente a los discípulos en la parábola de los labradores malvados (Mateo 21:33-46 y paralelos). La venida del Señor de la viña sería la destrucción de los labradores malvados. Y para evitar toda posibilidad de malentendidos, se añade inmediatamente la explicación de que el Reino de Dios había de serles quitado y dado a aquellos que producirían frutos dignos del mismo. Sin duda, esto no podía haberse aplicado a la venida de Cristo al fin de la presente edad o dispensación, y esto ni aun a la vista de los discípulos, que habían sido formados según el modelo judío.

Tenemos en cuenta que esta segunda Venida del Hijo del Hombre a los judíos como nación o Estado, exteriormente invisible, pero real, sólo podía ser en juicio por su política, aquella «señal» que antes les fue negada, pero que, cuando apareció, vindicaría las pretensiones y autoridad de Jesús con una claridad irrefragable. Vistos así, los pasajes que se refieren a esta segunda Venida nos ofrecerán su significado natural. Ni la misión de los discípulos ni su viaje por las ciudades de Israel habían terminado antes de que volviera el Hijo del Hombre. Es más, había los que estaban allí que no gustarían la muerte hasta que hubieran visto, en la destrucción de la ciudad y el Estado, la vindicación del derecho al trono real de Jesús, a quien Israel había repudiado (Mateo 16:28 y paralelos). E incluso en los discursos finales en que el horizonte se amplía gradualmente, y esta Venida en juicio a Israel se funde en el mayor juicio a un mundo incrédulo (Mateo 24 y paralelos), aparece claramente marcada esta visita anterior a la nación judía. Los tres evangelistas registran igualmente que «esta generación» no pasará sin que todas estas cosas sean cumplidas (Mateo 24:34; Marcos 13:30; Lucas 21:32). Es prácticamente inadmisible que se hubiera permitido que estos dichos constaran en los tres Evangelios si los discípulos y la Iglesia primitiva hubieran entendido la Venida del Hijo del Hombre en un sentido distinto que una venida a los judíos para la destrucción de su mundo político. Y es de máximo significado que las últimas declaraciones del Señor sobre su Venida, fueron hechas como respuesta a preguntas referentes a su predicción de la destrucción

del Templo. Ésta, los discípulos primitivos la asociaron con la venida final de Cristo. El haberles explicado más plenamente la distinción entre ellas habría sido imposible, de modo consecuente con el propósito general del Señor respecto a la doctrina de su Venida. Con todo, las parábolas que en los Evangelios (especialmente el de Mateo) siguen a estas predicciones (Mateo 25:1-30), y la enseñanza sobre el Advenimiento final del Hijo del Hombre, indican claramente una diferencia y un intervalo entre una y otra.

Los discípulos tienen que haber aplicado esta predicción más fácilmente aún a su Segunda Venida a Palestina, puesto que «los ayes» relacionados con ella se correspondían tan estrechamente con los esperados por los judíos antes del Advenimiento del Mesías (Sot. ix. 15; comp. Sanh. 97 *a* con 99 *a*, *passim*). Incluso la instrucción a huir de la persecución es repetida por los rabinos en circunstancias similares y establecida por el ejemplo de Jacob (Oseas 12:12), de Moisés (Éxodo 2:15) y de David (1.° Samuel 19:12; comp. Bemidb. R. 23, ed. Varsov., p. 86 *b*, y Tanch.).

En la próxima sección de este discurso de nuestro Señor, tal como lo refiere Mateo (10:24-34), el horizonte se amplía. Las afirmaciones son todavía aplicables de modo primario a los primeros discípulos, y su predicación entre los judíos y en Palestina. Pero su relación última es ya más amplia, e incluye predicciones y principios válidos para todos los tiempos. En vista del tratamiento que había recibido el Maestro, los discípulos tenían que esperar calumnias y malas palabras. No debía parecerles extraño, puesto que incluso el proverbio rabínico común lo decía:[8] «Bástale al siervo ser como su amo» (דיו לעבד שיהא כרבו). Cuando lo oímos de los labios de Cristo, recordamos que este dicho después confortó a aquellos que lamentaban la caída de las casas ricas y generosas de Israel, pensando en la mayor calamidad que había caído sobre Jerusalén y el Templo. Y es muy significativa su aplicación por Cristo: «Si al padre de familia llamaron Beelzebul,[9] ¡cuánto más a los de su casa!» Esta acusación, presentada, naturalmente, por el partido farisaico de Jerusalén, tenía un doble significado. Creemos que la expresión «amo o señor de la casa» indicaba hacia atrás a los derechos que Él había reclamado cuando hizo su primera purificación del Templo. Casi podemos oír el burdo juego de palabras en la palabra *Beelzebul*. Porque la palabra *Zebhul* (זְבוּל) significa, en lenguaje rabínico, no una morada ordinaria, sino específicamente el Templo[10]

8. Así, Ber. 58 *b*; Siphra sobre Levítico 25:23; Ber. R. 49; Shem. R. 42: Midr. sobre Salmo 27:4.

9. Ésta es indudablemente la forma correcta de escribirlo, Beelzebul, y no Beelzebub. Toda referencia a Baalzebub, o «dios mosca», de 2.° Reyes 1:2, parece, racionalmente, fuera de consideración.

10. Zebhul (זְבוּל) es también el nombre del cuarto de los siete cielos en que el misticismo judío localiza su Templo, en cuyo altar ministra Miguel (Chag. 12 *b*).

(Jer. Ber. 13 *b*), y *Beel-Zebul* sería el «amo del Templo». Por otra parte, *Zibbul* (זִבּוּל) significa[11] «sacrificar a los ídolos» (Abod. Z. 18 *b* y otros); de donde *Beel-zebul* sería, en este sentido, el equivalente de «señor» o «amo de los sacrificios idólatras»:[12] el peor y principal de los demonios, el que preside sobre la idolatría y la incita. «El Señor del Templo» (que verdaderamente es su Iglesia) era para ellos «el jefe del culto idólatra»; el representante de Dios resultaba ser el del peor de los demonios: ¡Beelzebul era Beelzibbul![13] ¿Qué, pues, podía esperar «su casa» en sus manos?

Pero ellos no tenían por qué temer estas calumnias. A su debido tiempo el Señor haría manifiesto su carácter y el de ellos (Mateo 10:26).[14] Y tampoco tenían por qué amedrentarse de anunciar de la forma más clara y pública, a plena luz del día y desde los terrados de las casas, lo que se les había dicho en la oscuridad, tal como los maestros judíos comunicaban las doctrinas más profundas y elevadas en secreto a sus discípulos, o como el predicador susurraba su discurso al oído del intérprete. Las verdades más profundas respecto a su persona, y el anuncio de su Reino y su obra, tenían que ser revelados plenamente, proclamados en alta voz. Pero, desde un punto de vista mucho más alto, ¡qué diferente era la enseñanza de Cristo de la de los rabinos! Estos últimos establecían como un principio, que ellos procuraban demostrar por la Escritura (Levítico 18:5) que, a fin de salvar la propia vida, era legítimo —más aún, un deber—, si fuera necesario, cometer toda clase de pecado, excepto idolatría, incesto o asesinato (Sanh. 74 *a*, comp. Yoma 82 *a*). Es más, incluso la idolatría era permitida, con tal que fuera cometida en secreto, a fin de no profanar el Nombre del Señor, ya que este último era infinitamente preferible a la muerte. Cristo, por otra parte, no sólo no hizo caso de la falsa distinción judaica entre público y privado con respecto a la moralidad, sino que ordenó a sus seguidores que pusieran de lado su seguridad personal, incluso con referencia al deber de predicar el Evangelio. Había un temor mucho más alto que el de los hombres: el de Dios, y este temor debía echar fuera todos los demás que sólo podían matar el cuerpo. Además, ¿por qué temer? La providencia de Dios se extendía incluso sobre las más pequeñas criaturas suyas. No se vendían dos gorriones por un *assarion* (איסר), aproximadamente la tercera parte de un penique.[15] Con todo, ni aun uno de ellos perecería sin el conocimiento de

11. El significado primario es: abonar la tierra con estiércol.
12. No podía significar, en modo alguno, como se ha supuesto, «señor del estiércol», puesto que estiércol es זֶבֶל y no זִבּוּל .
13. Esto sólo explica el significado de Beelzebul. Ni Beelzebub ni Baalzebul eran nombres que dieran los judíos a ningún demonio, pero Beelzebul, el «señor de los sacrificios a los ídolos», era ciertamente la designación que dan al príncipe de los demonios.
14. Nótese el mismo significado en la expresión en Lucas 8:17; 12:2.
15. El *Isar* אִיסָר o *assarion*, se expresa repetidamente en los escritos rabínicos

Dios. No hay ninguna ilustración que sea más familiar a la mente judía que la del cuidado vigilante de Dios sobre los gorriones. La hermosa alusión de Amós 3:5 era transmitida algo realísticamente en una leyenda que ocurre en más de un pasaje rabínico. Se nos dice que cuando este gran obrador de milagros de la leyenda judaica, rab. Simeón ben Jochai, hubo estado escondido en una cueva durante trece años para librarse de la persecución, donde era alimentado milagrosamente, observó un día que, cuando el cazador de pájaros ponía su lazo, el pájaro escapaba o era atrapado según una voz del cielo proclamaba «Misericordia» o bien «Destrucción». Ante esto, se dijo que si ni aun un gorrión podía ser atrapado sin permiso del cielo, mucho más segura estaba la vida de un «hijo de hombre» (נפש דבר נש), y salió fuera (Ber. R. 79, ed. Varsov, p. 142 *b*; Jer. Shebh. ix. 1: Midr. sobre Eclesiastés 10:8; sobre Ester 1:9 y sobre Salmo 17:14).

Y tampoco podía sorprender a sus discípulos la siguiente promesa adicional de Cristo: «Hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos contados.» Pero les transmitiría la gozosa confianza de que, al hacer su obra, estaban ejecutando la voluntad de Dios y se hallaban especialmente bajo su cuidado. Y esto les comunicaría confianza —si bien con el consuelo de su aplicación en un sentido muy distinto cuando ellos estuvieran ocupados haciendo la obra y la voluntad de Dios—, confianza que el rabinismo expresaba de una manera realista en los dichos comunes de que, allí donde un hombre tenía que ir, allí le llevarían sus pies; y que un hombre no podía lastimarse un dedo en la tierra, a menos que hubiera sido esto decretado en el cielo (Chull. 7 *b*; comp. también una expresión aún más realista en Shab. 107 *b*). Y, con todo, se abría ante los discípulos una perspectiva aún más elevada. Toda predicación era confesión, y toda confesión era predicar a Cristo; y nuestra confesión o nuestra negación, casi por una ley de la naturaleza, daría por resultado una confesión o negación por parte de Cristo ante su Padre en los cielos. Esto, también, era una aplicación del principio fundamental de que «nada hay encubierto que no haya de ser revelado», y que, realmente, se extendía a los secretos más íntimos del corazón y de la vida.

Lo que sigue en el discurso de nuestro Señor (Mateo 10:34) ensancha todavía más el horizonte. Describe la condición y leyes de su Reino, hasta la revelación final de lo que está ahora encubierto y escondido. En tanto que sus derechos sean presentados ante un mundo hostil, sólo podrán provocar guerra.[16] Por otra parte, en el caso de que fuera necesaria una decisión, no podía haber componendas

---

que es la veinticuatroava parte de un dinar, de donde resulta que sería alrededor de un tercio de penique. Comp. Herzfeld, Handelsgeschichte, pp. 180-182.

16. El original es muy peculiar: «No penséis que he venido a echar paz sobre la tierra» como un sembrador echa la semilla sobre el suelo.

ni compromisos en la preferencia, de modo que había que sacrificar aun lo más querido, la comodidad, aun la vida misma, ante Cristo. No que, como a veces se dice erróneamente, un grado muy elevado de amor a lo más querido en la tierra pueda significar amarlo más que a Cristo. No hay grado de un afecto propio y recto que pueda hacerlo malo, ni disminución del mismo que pueda hacer un afecto falso, bueno. El amor que Cristo condena difiere, no sólo en grado, sino en especie, del afecto recto. Este amor condenado es el que ocupa el lugar del amor a Cristo, no el que es colocado al lado del de Cristo. Porque, visto rectamente, los dos ocupan lugares diferentes. Siempre y cuando los dos afectos entran en comparación, también entran en colisión. Así que las cuestiones sobre no ser digno de Él (y ¿quién puede ser positivamente digno?) y de hallar o perder verdaderamente nuestra vida, tienen que ver con nuestra vida cotidiana y con nuestra profesión.[17]

Pero incluso en este sentido los discípulos, hasta cierto punto, deben estar preparados para aceptar la enseñanza de Cristo. Se esperaba, en general, que habría un período de gran tribulación que precedería al Advenimiento del Mesías. Además, era un axioma rabínico que la causa del Maestro, a quien un hombre debía la vida eterna, debía ser adoptada antes que la del padre propio, al cual se debía sólo la vida de este mundo (B. Mets. 33 *a*).[18] Incluso la afirmación sobre tomar la cruz y seguir a Cristo, aunque profética, no podía sonar extraña. La crucifixión no era, indudablemente, un castigo judío, pero los judíos habían tenido que familiarizarse tristemente con ella. El Targum (sobre Rut 1:17) habla de ella como uno de los cuatro modos de ejecución que Noemí describe a Rut como la costumbre de Palestina, siendo los otros tres: apedreamiento, hoguera y decapitación. En realidad, la expresión «llevar la cruz», como indicativa de aflicción y sufrimiento, es tan común, que leemos que Abraham llevó la madera para el sacrificio de Isaac «como uno que llevaba la cruz sobre su hombro» (Ber. R. 56, sobre Génesis 22:6).

Y no podían dudar los discípulos sobre el significado de la última parte del mensaje de Cristo (Mateo 10:40-42). Eran antiguas formas de pensamiento judaicas, sólo que llenas con el vino nuevo del Evangelio. Los rabinos enseñaban (y en términos extravagantes y exagerados) el mérito que tenía la hospitalidad a los sabios (comp., p. ej., la larga discusión en Ber. 63 *b*). La misma expresión «en el nombre» de un profeta o un justo es estrictamente judía (לשם), y significa por amor a, o con intención, en consideración a. Nos parece

17. El significado de la expresión perder y hallar uno la vida, aparece más marcado cuando se atiende a los tiempos en el texto: «El que ha hallado su vida, la perderá; y el que ha perdido su vida por amor de mí, la hallará.»

18. Especialmente si le enseñaba los conocimientos más elevados de todos, el Talmud, o le explicaba la razón o el significado de lo que contiene.

a nosotros que Cristo introdujo su enseñanza distintiva por medio del reconocido principio judío de que la recepción hospitalaria por amor a un profeta, o un justo, o con la intención de hacerlo por ellos, proporcionaría al que lo hiciera una parte de la recompensa correspondiente al profeta o al justo. Así, según la tradición, el Abdías de la corte de Acab (1.º Reyes 18:4) había llegado a ser el profeta de este nombre porque había sustentado a los cien profetas en la cueva (Sanh. 39 *b*). Y se nos asegura repetidamente que el recibir a un sabio, o incluso a un anciano, era como recibir la misma Shekhinah. Pero la promesa final de Cristo con respecto a la recompensa que recibirá, incluso «un vaso de agua fresca» a «uno de estos pequeñuelos» «en el nombre de un discípulo», va más allá de toda concepción de sus contemporáneos. Con todo, incluso la expresión, por lo menos en lo que se refiere a su forma, quizá tenía un significado más pleno para ellos que para nosotros. Este «pequeñuelos» (קטנים) eran los «niños», que todavía estaban aprendiendo los rudimentos del conocimiento y que llegarían un día a ser «discípulos». Porque, según dice la Midrash: «Allí donde no hay pequeños, no hay discípulos; y donde no hay discípulos, no hay sabios; donde no hay sabios, no hay ancianos; donde no hay ancianos, no hay profetas; y donde no hay profetas, allí (según Isaías 8:16) Dios no hace que repose su Shekhinah» (Ber. R. 42 sobre Génesis 14:1).

Hemos insistido tanto sobre los paralelismos judaicos en este discurso, primero, porque parece importante mostrar que las palabras del Señor no estaban más allá de la comprensión de los discípulos. Empezando con formas de pensamiento y expresiones que les eran familiares, les llevó mucho más allá de las ideas y esperanzas judaicas. Pero, en segundo lugar, es precisamente en esta semejanza de forma que demuestra que era de aquel tiempo y para aquel tiempo, así como para nosotros y para todos los tiempos, a fin de que veamos hasta qué punto la enseñanza de Cristo trasciende toda concepción contemporánea.

Pero lo real, lo genuino, lo profundo y fervoroso de la entrega personal que Cristo espera, es correspondido en igual plenitud de reconocimiento por su parte, tanto en el cielo como en la tierra. De hecho, hay una identificación absoluta de Cristo con sus embajadores. Tal como Él es el embajador del Padre, también son ellos embajadores suyo, y como tales también embajadores del Padre. El recibirlos a ellos, pues, no sólo era recibir a Cristo, sino al Padre, el cual reconocería el servicio más pequeño y humilde de amor hecho a uno de estos que están aprendiendo, «los pequeñuelos». Por ello, es más penoso el contraste que presenta el orgullo y justicia propia judíos, que atribuyen mérito supremo a servir, no a Dios, sino al hombre; no por amor a Dios, sino a los hombres, un orgullo que podía expresarse con un dicho así: «Todos los profetas han anunciado salvación sólo a los que dan a sus hijas en matrimonio a los sabios,

o les causan beneficio, o les dejan participar de sus bienes. Pero cuál sea la bienaventuranza de los sabios mismos, eso no lo ha visto ningún ojo mortal (Sanh. 99 *a*).

No fue con expresiones así que Cristo envió a sus discípulos; ni en un espíritu semejante que el mundo ha sido sometido a Él. El renunciar a todo, por íntimo y querido, el llevar la cruz, la pérdida de la misma vida, éstos eran los términos de su discipulado. No obstante, habría, sin duda, reconocimiento por su parte; primero, en el sentimiento de su presencia, que estaba asegurado; luego, en la recompensa correspondiente a un profeta, o a un justo, o bien de un discípulo. Pero todo tenía que ser en Él, y por Él, incluso la dádiva de un «vaso de agua fresca» a uno de estos «pequeñuelos». Es más, ni estos «pequeñuelos», los que aprenden, ni el vaso de agua fresca que éstos hubieran recibido, sería pasado por alto y olvidado.

Pero sobre todo ello el «manso y humilde» proyectaba la excelsitud de su humildad.

XXVIII

La historia de Juan el Bautista, desde su último testimonio sobre Jesús hasta su decapitación en la cárcel

1) Juan 3:25-30
2) Mateo 9:14-17; Marcos 2:18-22; Lucas 5:33-39
3) Mateo 11:2-14; Lucas 7:18-35
4) Mateo 14:1-12; Marcos 6:14-29; Lucas 9:7-9

Mientras los apóstoles estaban viajando, de dos en dos, cumpliendo su primera misión,[1] Jesús enseñaba y predicaba en las ciudades alrededor de Capernaum (Mateo 11:1). Este período de actividad sin estorbos, sin embargo parece que fue sólo de breve duración.[2] Que su labor daba gran resultado lo vemos, no sólo por informes directos (Marcos 6:12, 13; Lucas 9:6), sino también por la circunstancia de que por primera vez la persona de Jesús llamó la atención de Herodes Antipas. Suponemos que durante los nueve o diez meses del ministerio galileo de Cristo el tetrarca había residido en sus dominios en Perea (este del Jordán), o bien en Julias o en Machaerus, esta última la fortaleza en que fue decapitado Juan el Bau-

1. Ésta es la única ocasión en que se les designa como apóstoles en el Evangelio de Marcos.
2. La misión de ellos parece haber sido corta, probablemente duró sólo unas dos semanas. Pero no parece posible, teniendo en cuenta los hechos, confinarla a dos días, como propone el obispo Ellicott (Hist. Lect., p. 193).

tista. Suponemos que las labores de los apóstoles también se habían extendido hasta aquí, porque atrajeron la atención de Herodes. En la efervescencia popular causada por la decapitación del Bautista, la actividad milagrosa de los mensajeros de Cristo, a quien Juan había anunciado, atraería, naturalmente, mayor interés, mientras que Antipas, bajo la influencia del temor y la superstición, prestaría más atención a la misma. No es probable que nos equivoquemos al pensar que esto influyó en el cese brusco de las labores de los apóstoles y su regreso a Jesús. En todo caso, la llegada de los discípulos de Juan con noticias de la muerte de su maestro, y el retorno de los apóstoles, parecen haber tenido lugar al mismo tiempo (Mateo 14:12, 13; Marcos 6:30). Finalmente, conjeturamos que éste fue uno de los motivos que influyeron para que Cristo y sus apóstoles abandonaran Capernaum. Podemos suponer que entre las razones de la partida de Jesús y sus discípulos, primero a los dominios de Felipe el Tetrarca, al lado este del lago (Juan 6:1), y después «a los bordes de Tiro y de Sidón» (Marcos 7:24), hubo el deseo de apartarse temporalmente Él mismo y sus discípulos de Herodes, el tener una temporada de reposo y más preparación, después de la actividad de las últimas semanas, y evitar verse envuelto en los movimientos populares que siguieron a la muerte del Bautista. Así, la suerte del Bautista, como podría haberse esperado, tuvo una influencia decisiva sobre la historia de Cristo y de su Reino. Pero tenemos que seguir todavía los incidentes en la vida de Juan, según los recogen los Evangelios, desde el tiempo de su último contacto con Jesús hasta su ejecución.

1. Fue a finales de la primavera (Juan 3:22 a 4:3), o quizá a principios del verano del año 27 de nuestra era, que Juan bautizaba en Enón, cerca de Salim. En las cercanías, Jesús y sus discípulos estaban ocupados en una actividad semejante.[3] La presencia y actividad de Jesús en Jerusalén en la Pascua (Juan 2:13 a 3:21) habían convencido al partido farisaico que debía tomar medidas activas contra Él y su precursor, Juan. Como primer resultado de este plan tenemos las discusiones sobre la cuestión de la «purificación», y el intento de separar a Cristo y al Bautista provocando los celos de este último (Juan 3:25 y ss.). Pero el resultado final fue muy distinto. Los discípulos de Juan pueden haber sido influidos, pero Juan mismo era demasiado íntegro y estaba demasiado convencido de la realidad de la misión de Cristo para poder ceder ni un momento a una tentación así. No puede concebirse nada más noble que la abnegación propia del Bautista en circunstancias que no sólo habrían hecho volver la espalda a un impostor o un entusiasta, sino que tenían que poner severamente a prueba la constancia de un hombre

3. Comp. capítulo VII de este libro. Por amor a la claridad y la continuidad, algunos de los puntos mencionados antes tendrán que ser repetidos aquí.

de veras. Al fin de una carrera difícil en que se negó de modo constante a sí mismo, parecía, por así decirlo, que los escasos frutos conseguidos le eran arrebatados, y la multitud, que hasta aquí le había seguido, se volvió a otro, de quien él mismo había dado testimonio, pero que desde entonces, al parecer, no se ocupaba ya de él. ¡Y ahora se veía que él mismo se había apropiado uno de los rasgos distintivos de su predicación! No rebelarse, no murmurar, sino regocijarse en este resultado como lo debido y recto, que él había anhelado como la meta de su obra: esto implica una pureza, sencillez y grandeza de propósito, así como una fuerza de convicción, que no han sido sobrepasadas entre los hombres. La altura moral de este testimonio de Juan, y la fuerza evidencial de la introducción de este relato —totalmente inexplicable y aun inteligible bajo la hipótesis de que no es auténtico—, nos parecen una de las evidencias más firmes en favor de la historia del Evangelio.

No era el engrandecimiento de Cristo que resultaba en su propia pérdida lo que podía nublar la luz meridiana de las convicciones del Bautista. En la simple ilustración judaica, él sólo era «el amigo del novio» (el «*Shoshebheyna*»), con todas las asociaciones populares o la superior alegoría judaica unida a esta relación. Él no pretendía que la novia fuera suya. Su gozo era distinto: era el escuchar la voz del novio, del cual era el padrino de boda. En el sonido de aquella voz le llegaba el cumplimiento de su misión. Y el evangelista Juan, mirando retrospectivamente a la relación entre el Bautista y Jesús —en la recepción del testimonio del primero y la posición única de amigo del novio—, señala las lecciones de la respuesta del Bautista a sus discípulos (Juan 3:31-36),[4] como antes señaló las de la conversación con Nicodemo (Juan 3:16-21).

Esta hora de aparente descenso o abatimiento del Bautista era, en verdad, la de su máxima exaltación, ya que marcaba el cumplimiento de su misión y, por tanto, de su gozo. Las horas de nubes y tinieblas iban a seguir a continuación.

2. La escena ha cambiado, y el Bautista ha sido encarcelado por Herodes Antipas. Los dominios de éste abarcaban: al Norte, Galilea, oeste del Jordán y el lago de Galilea; y al Sur, Perea y este del Jordán. Para comprender los sucesos hemos de recordar que, al cruzar el lago hacia el Este, hemos de pasar de las posesiones de Herodes a las de Felipe el Tetrarca, o bien entrar en el territorio de las «Diez ciudades», o Decápolis, una especie de confederación de poblaciones, con una constitución y libertades como las de las ciudades de Grecia. En una franja estrecha al Norte, Perea se introducía entre Decápolis y Samaria. Es imposible localizar con certeza la po-

4. Estos versículos contienen las reflexiones del evangelista, no las palabras del Bautista, tal como antes los vv. 16 a 21 ya no son las palabras de Cristo, sino las de Juan, el que está escribiendo.

blación de Enón, cerca de Salim, en que bautizaba Juan. La tradición antigua colocaba la primera a unas pocas millas al sur de Escitópolis, o Bet-sán, al borde de Galilea, o mejor de Decápolis y Samaria. Pero como la parte este de Samaria hacia el Jordán era muy estrecha, podemos creer que el lugar estaba muy cerca, y quizá, en realidad, dentro del ángulo nordeste de la provincia de Judea, donde tocaba a Samaria. Estamos ahora en la orilla occidental del Jordán. La otra orilla del río, u oriental, sería la de la franja estrecha de Perea que formaba parte del territorio de Antipas. Así, unas pocas millas, o meramente el cruce del río, habrían llevado al Bautista a Perea. No puede haber duda de que el Bautista tiene que haber cruzado los dominios de Herodes, o bien que Enón, cerca de Salim, se hallaba en ellos. En una ocasión así Herodes se apoderó de su persona (Juan 3:24), y Jesús, que estaba todavía en territorio de Judea, se apartó de las intrigas de los fariseos y de la proximidad de Herodes, pasando por Samaria y entrando en Galilea (Juan 6:1).

Porque, aunque Galilea pertenecía a Herodes Antipas, estaba bastante lejos de la residencia actual del tetrarca en Perea. Tiberias, su residencia en Galilea, con su espléndido palacio real, había sido edificado uno o dos años antes; y es imposible suponer que Herodes no hubiera oído hablar de la fama de Jesús (Mateo 14:1) si su corte hubiera estado en Tiberias, en la vecindad inmediata de Capernaum. Por tanto, nos vemos forzados a la conclusión de que, durante los nueve o diez meses del ministerio de Cristo en Galilea, el tetrarca residía en Perea. Aquí tenía dos palacios, uno en Julias, o Livias, el otro en Machaerus. Este último será descrito inmediatamente como el lugar del encarcelamiento y martirio del Bautista. La Julias, o Livias, de Perea, debe ser distinguida de otra ciudad de este nombre (llamada también Betsaida) en el Norte (este del Jordán) y dentro de los dominios de Felipe el Tetrarca. La Julias de Perea representaba la antigua *Beth Haram*, en la tribu de Gad (Números 32:36; Josué 13:2), un nombre que Josefo da como *Betharamphtha*, y los rabinos *Beth Ramthah* (Ant. xviii. 2. 1; Jerus. Shev. 38 *d*). Todavía sobrevive en la moderna *Beit-harân*. Pero de la fortaleza y del palacio que había edificado Herodes, y llamado según la emperatriz, «todo lo que queda» son «unos pocos rastros de murallas y cimientos».[5]

Suponiendo que Antipas hubiera residido en Perea, en Julias, habría estado muy cerca de la escena de las últimas actividades del Bautista en Enón de que tenemos datos. Podemos ahora entender no sólo en qué forma fue aprisionado Juan por Antipas, sino también la triple motivación que le llevó a ello. Según Josefo (Ant. xviii. 5. 2), el tetrarca temía que su influencia absoluta sobre el pueblo, que parecía dispuesto a realizar lo que él aconsejaba, pu-

5. Ver la descripción del sitio en Tristram, Land of Moab, p. 348.

diera llevar a una rebelión. Esta circunstancia se indica también en la observación de Mateo (Mateo 14:5) de que Herodes temía dar muerte al Bautista, por causa de la opinión que el pueblo tenía de él. Por otra parte, la afirmación evangélica (Mateo 14:3, 4; Marcos 6:17, 18) de que Herodes había encarcelado a Juan debido a su declaración de que su matrimonio con Herodías era ilegítimo, en modo alguno es incompatible con la razón señalada por Josefo. No sólo podían los dos motivos haber influenciado a Herodes, sino que hay una conexión evidente entre ellos. Porque la declaración franca de Juan de la ilegitimidad del matrimonio de Herodes como incestuosa y adúltera, podía, en vista de la influencia que ejercía el Bautista, haber llevado fácilmente a una rebelión. A nuestro modo de ver, el texto sagrado da indicación todavía de una tercera causa para el encarcelamiento de Juan, y que sin duda tiene que haber pesado decisivamente, añadida a las otras dos. Se había sugerido que Herodes tiene que haberse adherido más a los saduceos que a ningún otro partido religioso, porque un hombre así no podía tener contacto con los fariseos. El razonamiento en modo alguno es concluyente. En el terreno político es muy poco probable que Herodes hubiera prestado apoyo a los saduceos, o partido sacerdotal aristocrático de Jerusalén, mientras que en lo religioso había a la vista demasiados ejemplos de lo que el mismo Talmud llama «pintados», que son «como los fariseos, y que obran como Zimri, pero esperan la recompensa de Finehas» (Sot. 22 *b*). Además, los fariseos pueden haber usado a Antipas como su herramienta, y manipulado sobre sus lamentables supersticiones, para realizar sus propios planes. Y esto es lo que suponemos ocurrió. La referencia al espionaje farisaico y a su comparación entre la influencia de Jesús y Juan (Juan 4:1, 2) que llevó al apartamiento de Cristo a Galilea, parece implicar que los fariseos tenían algo que ver con la prisión de Juan. Su relación con Herodes se ve aún más claramente en el intento de inducir la partida de Cristo de Galilea bajo pretexto de maquinaciones de Herodes. Se recordará que el Maestro desenmascaró su hipocresía mandándoles que volvieran a Herodes, mostrándoles que Él sabía perfectamente que el peligro real que le amenazaba no era el del tetrarca, sino el de los líderes del partido en Jerusalén (Lucas 13:31-33). Nuestra conclusión es, pues, que la intriga farisaica tuvo una gran parte en poner en marcha el temor que Herodes tenía del Bautista y su reprobación.

3. Suponemos, pues, que Herodes Antipas estaba en Julias, en las cercanías de Enón, al tiempo del encarcelamiento de Juan. Pero, según Josefo, cuyo testimonio no tenemos motivos para poner en duda, el Bautista fue confinado a la fortaleza de Machaerus (Ant. xviii. 5. 2).[6] Si Julias se hallaba en la desembocadura del

6. Un poco antes de esto parece haber pertenecido a Aretas. No sabemos en qué

«Wady» de Heshban en el Jordán, al este del río, y un poco al norte del mar Muerto, Machaerus está directamente al sur de ella, a unas dos horas y media al noroeste de la antigua *Kiriathaim* (la moderna *Kurêiyât*), el sitio de la victoria de Quedorlaomer (Génesis 14:5). Machaerus (la moderna *M'khaur*) marca el punto extremo al sur de Perea, como Pella el del norte. Siendo la fortaleza de la frontera al Sudeste (hacia Arabia), su seguridad era de máxima importancia, y se hizo todo lo posible para hacer de ella un lugar inexpugnable, que era en extremo fuerte de modo natural. Fue construida por Alejandro Janneus, pero destruida por Gabinio en las guerras de Pompeyo (Guerra i. 8. 5). No sólo fue restaurada por Herodes el Grande, sino que éste la amplió muchísimo, rodeándola de las mejores defensas conocidas en aquel tiempo. De hecho, Herodes el Grande edificó una ciudad en la ladera de la colina y la rodeó de murallas, fortificándola con torreones. Desde esta ciudad había que subir a una altura superior, y allí se hallaba el castillo, rodeado de muros y flanqueado de torres cuya altura era de ciento sesenta codos. Dentro del recinto del castillo Herodes había edificado un palacio magnífico. Un gran número de cisternas, almacenes y arsenales, que contenían toda clase de armas de ataque o defensa, para hacer posible que la guarnición pudiera resistir un sitio prolongado. Josefo describe incluso su posición natural como inexpugnable. El punto más alto del fuerte se hallaba al Oeste, desde donde miraba directamente al valle, debajo del precipicio. Al Norte y al Sur el fuerte estaba también recortado por valles, que no se prestaban a ser ocupados para llevar a cabo un asedio o sitio. Al Este había un valle a cien codos de profundidad, que terminaba en una montaña frente a Machaerus. Éste era, evidentemente, el punto débil del emplazamiento.[7]

Un viajero reciente y digno de crédito[8] ha confirmado la descripción de Josefo como bastante exacta, aunque algo exagerada, y que probablemente no procedía de observación personal. También nos da detalles muy gráficos, que nos permiten trasladarnos al torreón del Bautista, de un modo tan vívido que, cuando deambulamos por entre este vasto campo de piedras, cimientos fraccionados y murallas, nos parece ver la escena en el lívido ocaso del juicio. Vemos una línea quebrada de piedras cuadradas y trastornadas que son los restos de la antigua carretera romana a Machaerus. Hay

---

forma pasó a las manos de Antipas, si en realidad había sido cedida plenamente a él por los árabes. Comp. Schürer, u.s., p. 239, y Wieseler, Chron. Syn., p. 244; Beitr., p. 5, etc., cuyas opiniones, sin embargo, no siempre son de confianza.

7. Fue aquí que Bassus hizo su ataque en la última guerra judía (Jos. Guerra vii. 6. 1-4).

8. Canón. Tristram, Land of Moab, pp. 255-265; comp. Baedeker (Socin) · Palästina, p. 195; y para los distintos pasajes de Josefo referentes a Machaerus, Böttger, u.s., pp. 165-167.

unas ruinas, que cubren una milla cuadrada, que marcan el sitio de la antigua ciudad de Machaerus, sobre un grupo de colinas ondulantes. Aunque rodeada por una muralla y torres, se supone que su posición no era defendible estratégicamente. Ahora no son más que una masa de ruinas, con restos de un templo al dios Sol sirio, cisternas rotas y desolación alrededor. Cruzando el valle estrecho y profundo, de una milla de anchura, subimos a la antigua fortaleza, sobre una loma cónica. En conjunto cubre un risco de más de una milla. La clave de la posición era una ciudadela al extremo este de la fortaleza. Ocupaba la cúspide del cono, estaba aislada, y era prácticamente inexpugnable, pero era muy pequeña. Volveremos a examinarla. Entretanto, descendamos una ladera escarpada, de unas 150 yardas, hacia el Este, y alcanzaremos la meseta que formaba la fortaleza y contenía el magnífico palacio de Herodes. Aquí, recogidas cuidadosamente, hay amontonadas las piedras con que estaba edificada la ciudadela. Este montón inmenso produce la impresión del terrible monumento de su sentencia.

Pasemos ahora entre las ruinas. No queda ni rastro del palacio real, como no sean los fundamentos y las enormes piedras esparcidas. Al final de esta larga fortaleza, al Oeste, y mirando hacia el Sur, hay un fuerte cuadrado. Regresamos, a través de lo que consideramos las ruinas del magnífico castillo-palacio de Herodes, a la parte más alta y más fuerte de las defensas: el torreón oriental o la ciudadela que se yergue sobre el precipicio, a unas 150 yardas. Apenas queda rastro alguno del mismo. Hay un pozo de gran profundidad, y una cisterna profunda recubierta de cemento con la bóveda del techo completa todavía —lo que tiene un interés máximo para nosotros—, dos calabozos, uno de ellos más profundo, con los lados casi intactos, en los que «se ven dos pequeños agujeros en la mampostería, con las clavijas de madera y hierro que habían sido fijados a ella». Cuando miramos hacia abajo, a la oscuridad caldeada, nos estremecemos pensando que este terrible calabozo fue durante casi diez meses la prisión de este hijo libre del desierto, el osado heraldo del Reino que se acercaba, el humilde, sincero, abnegado Juan el Bautista. ¿Es éste el hombre cuyo testimonio sobre el Cristo algunos tratan hoy como un fraude?

Retiramos la mirada, renunciando al intento de penetrar las tinieblas y ver entre ellas la figura del predicador vestido de pelo de camello y cinto de cuero, y miramos las ruinas circundantes. Nos hallamos a no menos de 3.800 pies sobre el mar Muerto. En línea recta no parece a más de cuatro o cinco millas, y la carretera que desciende al mismo lo hace por una serie de riscos y desniveles. Podemos ver toda la extensión de este mar del juicio, y sus orillas occidentales de Norte a Sur. Podemos casi imaginarnos al Bautista, y verlo de pie allí contemplando esta noble perspectiva. Más hacia el Sur se extiende el escabroso yermo de Judea, rodeado por las coli-

nas de Hebrón. Aquí se acurruca Belén, allí se halla Jerusalén. O bien, dando vuelta, podemos mirar hacia la profunda hendidura del valle del Jordán; este oasis de hermosura es Jericó; más allá, como un hilo plateado, el Jordán culebrea entre una tierra quemada, agostada, hasta que se pierde de vista en la neblina que cubre el horizonte. Cuando el ojo del Bautista se paseaba sobre ella, podía seguir todas las escenas de su vida y labores, desde el hogar de su infancia en la tierra montañosa de Judea, a estos muchos años de soledad y comunión con Dios en el yermo, y luego el primer lugar de su predicación y bautismo, y más adelante el lugar en que había hablado por última vez de Cristo, poco antes de su cautividad. Y ahora el calabozo profundo en la ciudadela a un lado, y al otro, bajo la pendiente, el palacio lujoso de Herodes y su esposa, adúltera y homicida, mientras que la algazara de las fiestas disolutas llegaba a sus oídos. ¿Era éste el Reino que él había venido a anunciar como cercano, por el cual había suspirado, orado, bregado, sufrido, y se había negado todo lo que hace la vida agradable y a sí mismo; era ésta la mañana sonrosada que él había saludado con himnos de alabanza? ¿Dónde estaba el Cristo? ¿Era realmente el Cristo? ¿Qué estaba haciendo? ¿Estaba comiendo y bebiendo aún con publicanos y pecadores, en tanto que él, el Bautista, yacía sufriendo en aquel calabozo? ¿Era Él en su persona y obra tan diferente de él? Y, si era así, ¿por qué? ¿Se cernía también la niebla ardiente sobre este hilo de plata en la hondonada desértica y la desolación calcinada de Israel?

4. En estas circunstancias no tenemos por qué maravillarnos de los sentimientos de los discípulos de Juan cuando hubieron pasado varios meses de esta monótona cautividad. Inciertos sobre lo que tenían que esperar, parece que oscilaban entre Machaerus y Capernaum. Toda esperanza en la vindicación y libertad de su maestro se hallaba en las posibilidades implicadas en el anuncio que Juan había hecho de Jesús como el Cristo. Y era a Él que el dedo de su maestro les había señalado. En realidad, algunos de los discípulos iniciales de Jesús, los más íntimos, habían procedido de sus filas; y, como ellos mismos habían dicho, la multitud se había vuelto a Jesús incluso antes del encarcelamiento del Bautista (Juan 3:26). Y, no obstante, ¿podía ser él el Cristo? ¡Cuántas cosas había en Él que parecían extrañas e inexplicables! A su modo de ver, tenía que haber habido un terrible contraste entre el que yacía en el calabozo de Machaerus y Aquel que estaba sentado comiendo y bebiendo en las fiestas de los publicanos.

El que recibiera a los publicanos y pecadores, ellos podían entenderlo; su propio maestro no los había rechazado. Pero ¿por qué comer y beber con ellos? ¿Por qué hacer fiestas, y esto en una época en que el ayuno y la oración parecerían especialmente apropiados? Y, con todo, este nuevo Mesías ¡no había enseñado a sus discípulos

ni a ayunar ni por qué debían orar! Los fariseos, en su afán de separar a Jesús y su precursor, probablemente les habrían dicho esto una y otra vez, haciendo resaltar el contraste.

En todo caso, fue por instigación de los fariseos, y en compañía de ellos,[9] que los discípulos de Juan propusieron a Jesús esta pregunta sobre el ayuno y la oración, inmediatamente después de la fiesta en la casa del convertido Leví-Mateo (Mateo 9:14-17 y paralelos). Hemos de tener en cuenta que el ayuno y la oración, o bien el ayuno y la limosna, o los tres, siempre se combinaban. El ayuno representaba el elemento negativo; la oración y la limosna, el elemento positivo del perdón de los pecados. El ayuno como autocastigo y mortificación, podría evitar la ira de Dios y las calamidades. Se cuentan en las leyendas judías los ejemplos más extraordinarios de los objetivos propuestos ante el ayuno, y de los resultados obtenidos, que (como se recordará) llegaron hasta el extremo de afirmar que un santo judío, por medio del mismo, había sido inmunizado contra el fuego de la Gehena, y que la evidencia de ello consistió en una demostración realista de que su cuerpo estaba a prueba del fuego ordinario (B. Mez. 85 *b*, hacia el final).

Incluso aparte de estos disparates, el Rabinismo daba un aspecto totalmente externo del ayuno. Al hacerlo, no sólo desarrollaba hasta sus últimas consecuencias una teología en contra de la que habían protestado los antiguos profetas. Quizá, sin embargo, los judíos no eran los únicos que defendían este concepto erróneo y tergiversado del ayuno. A su modo de ver, era el medio más fácil de evitar una calamidad inminente o amenazadora, como una sequía, pestilencia o un peligro nacional. Así, *ex opere operato*: debido a que el ayuno era castigo propio y mortificación, no porque un ayuno significara duelo (por los pecados, ni por su castigo), y por ello indicaba humillación, reconocimiento del pecado y arrepentimiento. El segundo y el quinto día de la semana (lunes y jueves)[10] eran los designados para los ayunos públicos, porque se suponía que Moisés había subido al monte para ir a buscar las segundas tablas de la Ley un jueves y había regresado un lunes. El examen de conciencia e introspección del fariseísmo llevó a munchos a ayunar en estos dos días durante todo el año (Taan. 12 *a*; Lucas 18:12), tal como en los tiempos del Templo no pocos presentaban diariamente ofrendas por los pecados propios que les quedaban ocultos. Luego había una minuciosidad penosa en lo externo, en forma de reglas que decían cómo había que lavarse y ungirse cuando se hacía un régimen de ayuno menos estricto; cuando era más estricto quedaba prohibido incluso saludar a otro (Taan. i. 4-7).

9. Visto de esta manera no hay contradicción, y ni aun variación, entre Mateo 9:14, Marcos 2:18 y Lucas 5:33.

10. Así, un ayuno de tres días sería el segundo, quinto y, de nuevo, el segundo día de la semana.

Es posible que la fiesta de Leví-Mateo tuviera lugar en uno de estos días semanales de ayuno, y que esto explicara la expresión: «Y los discípulos de Juan y los fariseos estaban ayunando» (Marcos 2:18).[11] Esto daría lugar a la queja de ellos: «Tus discípulos no ayunan.» Mirando hacia atrás desde el punto de vista con que veían el ayuno, es fácil darse cuenta de por qué Jesús no podía haber santificado, ni aun tolerado, la práctica entre sus discípulos, como tampoco toleró Pablo, entre los cristianos judaizantes, la práctica, en sí indiferente, de la circuncisión. Pero no era tan fácil explicar esto en aquel tiempo a los discípulos de Juan. Porque el entenderlo implicaba ya una transformación entera del viejo espíritu al nuevo. Todavía más difícil tenía que haber sido hacerlo de tal manera que, al mismo tiempo, estableciera los principios que regularían todas las cuestiones similares a partir de entonces. Pero nuestro Señor hizo las dos cosas, e incluso esto prueba su misión divina.

El último testimonio registrado del Bautista había señalado a Cristo como el «Novio» (Juan 3:29). Como se explicó en un capítulo previo, Juan aplicó esto en una forma que apelaba a la costumbre popular. Como Juan indicó, la presencia de Jesús marcaba la semana de boda. Por consentimiento universal y en conformidad con la ley rabínica, éste era un período de festividad total (Ber. 6 *b*). Incluso en el Día de la Expiación se le permitía a una novia relajar una de las ordenanzas del más estricto de los ayunos (Yoma viii. 1). Durante la semana de boda todo duelo tenía que ser suspendido; incluso la obligación de las oraciones diarias cesaba. Se consideraba como un deber religioso alegrar a la novia y al novio. ¿No era, pues, incompatible por parte de los discípulos de Juan el esperar que «los hijos de la cámara nupcial» ayunaran en tanto que el Novio estaba con ellos?

Esta apelación de Cristo queda ilustrada más todavía por la ordenanza talmúdica (Jer. Sukk. 53 *a*, cerca de la mitad), que absolvía a «los amigos del novio», y a todos «los hijos de la cámara nupcial», incluso del deber de alojarse en tiendas (en la Fiesta de los Tabernáculos). La expresión «hijos de la cámara nupcial» (בני חופה), que se aplicaba a todos los invitados, tiene más significación cuando recordamos que la unión en pacto entre Dios e Israel no sólo era comparada a un matrimonio, sino que el Tabernáculo y el Templo eran designados como «cámaras nupciales» (חופות; Jer. Megill. 72 *d*).[12] Y como la institución de los «amigos del novio» prevalecía en Judea, pero no en Galilea, esta marcada distinción de los «amigos del novio», en[13] boca de Juan, de Judea, y los «hijos de la cámara nup-

11. Éste es el énfasis real en el original.
12. Todas las «cámaras nupciales» se hallaban dentro de las porciones de Benjamín (el Tabernáculo y el Templo). De ahí que Benjamín era llamado «el huésped del Señor».
13. Es extraño que las dos expresiones sean tratadas como idénticas en la mayoría de los Comentarios.

cial» en la de Jesús, galileo, es en sí evidencia de la precisión histórica, así como de la paternidad judaica del cuarto Evangelio.

Pero no hay que pensar que había de ser un período de gozo ininterrumpido para los discípulos de Jesús. Es más, las ideas de los discípulos de Juan con respecto al Reino mesiánico, como de victorias externas, irresistibles y de afirmación de poder, estaban por completo equivocadas. El Novio les sería arrebatado con violencia y luego ellos tendrían que estar de luto y ayunar. No que esto implicara por necesidad un ayuno literal, aunque no lo excluye, siempre y cuando los grandes principios, indicados de modo más pleno inmediatamente después, sean mantenidos a la vista. La introspección judaísta, penosamente minuciosa, es contraria al espíritu de la gozosa libertad de los hijos de Dios. Es sólo el sentimiento de pecado y la ausencia sentida de Cristo lo que debería llevar al duelo y al ayuno, aunque no a fin de evitar con ello la ira de Dios o bien una calamidad externa. Además de la fuerza evidencial de este modo de ver el ayuno altamente espiritual y por completo no judaico, notamos algunos otros puntos como confirmación de esto y de la historia del Evangelio en general. Bajo la hipótesis de una invención judía de la historia del Evangelio, o de su embellecimiento por algún judío, la introducción de esta narración sería incomprensible. Además, bajo la teoría de una diferencia fundamental en la enseñanza apostólica, en que Mateo y Marcos representan el origen judaico, y Lucas el más libre desarrollo paulino, la existencia de este relato en los dos primeros Evangelios parece inexplicable. O, para verlo desde otro punto de mira, en la hipótesis de la paternidad mucho más tardía y no judía (efesia) del cuarto Evangelio, los pequeños toques arqueológicos y la acoplación general de las palabras del Bautista (Juan 3:29) en el presente relato serían inexplicables. Finalmente, y contra los que niegan y rebajan la misión divina de Jesús, esta temprana visión previa de su eliminación violenta por la muerte, y del consiguiente duelo en la Iglesia, prueba que esta muerte no viene de modo externo, inesperado, algo acaecido, sino que desde el comienzo Él había previsto el fin y proseguido hacia él con propósito firme.

Y aún hay otro punto en evidencia que nos viene de los principios eternos y no judíos implicados en las dos ilustraciones de que Cristo hace uso aquí (Mateo 9:16, 17). En realidad, la enseñanza del Señor es llevada ahora hasta sus últimos principios. Las ligeras variaciones que ocurren aquí en el relato del Evangelio de Lucas, así como las que existen realmente en otros relatos que de los mismos sucesos dan los distintos evangelistas, no deben ser «dadas por explicadas». Porque el crítico sano nunca debería inventarse una explicación por causa de una dificultad supuesta, sino estudiar el texto con sinceridad, como un intérprete, no un apologista. Estas variaciones de detalle no presentan dificultades. Frente a la mera con-

cordancia mecánica, no espiritual, presentan evidencia de ser un testimonio independiente y veraz, y prueba irrefragable de que, contra el criticismo moderno, los tres relatos no son meras recensiones diferentes de un mismo documento original.

En general, las dos ilustraciones empleadas —la de una pieza de tela nueva (o el retazo arrancado de un vestido nuevo) cosida como remiendo a un desgarrón en un vestido viejo, y la del vino nuevo puesto en cueros viejos—, no deben ser apuradas en exceso con respecto a su lenguaje. Parecen implicar esto principalmente: Vosotros me preguntáis: ¿Por qué nosotros ayunamos a menudo, pero tus discípulos no ayunan? Estáis equivocados al suponer que el vestido viejo puede ser retenido, y basta meramente remendar sus desgarros poniéndole un retazo de tela de un vestido nuevo. Sin hablar de lo incongruo del acto, el efecto sólo sería hacer mayor el desgarrón. El vestido viejo no se puede remendar con tela nueva. Lo que Cristo quería no era meramente una reforma: todas las cosas tenían que llegar a ser nuevas. O también, tomando el otro modo de verlo, como el vestido viejo no puede ser remendado con el nuevo, tampoco puede el vino nuevo del Reino ser contenido por las formas viejas. Los odres reventarían. El espíritu necesita, ciertamente, tener su forma correspondiente de expresión; pero la forma debe ser adaptada y corresponder a él. No lo viejo con algo de lo nuevo para remendar lo que está desgarrado; sino lo nuevo, y esto no en los viejos odres, sino en una forma que corresponda a la sustancia. Estos son los dos principios finales,[14] el uno, de modo primario dirigido a los fariseos; el otro, a los discípulos de Juan, por medio de los cuales, la enseñanza ilustrativa referente a la fiesta de boda, con su vestido de novia y vino del banquete, es llevada mucho más allá de la pregunta original de los discípulos de Juan, y recibe una aplicación a todos los tiempos.

5. Nos hallamos en espíritu en el monte de Dios y a punto de presenciar el estallido de una tormenta terrible (Lucas 7:18-35; Mateo 11:2-19). Es una tormenta que arranca de cuajo los árboles añosos y parte las rocas; y nosotros la contemplaremos de modo solemne, atentos, con la cabeza descubierta o, como Elías, con el rostro envuelto en el manto. Han pasado varias semanas, y los discípulos de Juan habían regresado y mostrado a su maestro todas estas cosas. Él seguía recluido todavía en el calabozo de Machaerus; sin cambio alguno en sus circunstancias, o quizá más desesperadas que antes. Porque Herodes se hallaba en un estado de desazón espiritual; había escuchado al Bautista y se hallaba muy perplejo, algo fácil de entender, pues le «temía», sabiendo que era justo y santo, y, temiéndole, le escuchaba. Era un caso semejante al de Félix, que

14. Lucas 5:39 parece ser, o bien una glosa del escritor, o quizá (aunque es muy dudoso) una interpolación. Hay un paralelo curioso al versículo en Ab. iv. 20.

escuchaba a Pablo con cierta frecuencia, que le hablaba de la justicia y la templanza y el juicio venidero y temblaba a causa de ello. Pero este hecho de que, a pesar de «quedar muy perplejo», todavía «le escuchaba con gusto», era la causa de que no hubiera esperanza en su caso. Pero ¿había obrado bien el Bautista? ¿Constituía parte de su vocación divina no sólo haberle denunciado, sino, al parecer, haberse enfrentado directamente con Herodes sobre su matrimonio adúltero? ¿No había intentado enarbolar el hacha él mismo, que creía que le había resbalado de la mano a Aquel que, según el Bautista esperaba y había dicho, la pondría a la raíz del árbol?

El Bautista puede haber estado pensando en esto mientras pasaba de su mazmorra a la audiencia de Herodes, y de estas inútiles entrevistas otra vez al torreón. Aunque parezca extraño, era quizá mejor para el Bautista cuando le dejaban solo. Por más que sus discípulos le honraran y le amaran, y sentían celo sinceramente por su causa, era mejor cuando ellos estaban ausentes. Hay ocasiones en que el afecto sólo duele al forzarnos a advertir la imposibilidad de comprensión, que añade a nuestra pena el sentimiento de que por dentro somos extraños a nuestros deudos y que más nos aman. Entonces, realmente, un hombre está solo. Y eso le pasaba al Bautista. El estado mental y la experiencia de sus discípulos ya se han visto incluso en las breves noticias dadas respecto a los mismos. Verdaderamente, si le hubieran entendido del todo y no hubieran terminado donde habían empezado —lo cual, ciertamente, es la característica de todas las sectas, al cristalizarse o, mejor, dosificarse su verdad— no habrían seguido siendo sus discípulos; y el darse cuenta de esto tiene que haberle causado dolor profundo. Su mismo afecto por él, y su celo por su honor (como muestra el lenguaje casi vulgar de su pregunta: «Juan el Bautista nos envía para que nos digas: ¿Eres Tú el que va a venir, o esperaremos a otro?»), así como su tenacidad a mantenerse estáticos, sin progreso, eran todos ellos, por así decirlo, marcas de su fracaso. Y, si él había fallado con ellos, ¿había tenido éxito en algo?

Y, con todo, aún surgían preguntas más terribles en aquella oscura mazmorra. Como serpientes que se arrastraran por sus paredes, se enroscaban y erguían sus cabezas con silbidos horribles. ¿Qué, si, despues de todo, había habido una equivocación terrible por su parte? De cualquier modo, el curso de los acontecimientos estaba contra él. Ahora él era el preso de aquel Herodes, a quien él había hablado con autoridad; estaba bajo el poder de aquella adúltera osada, Herodías. Si él fuera Elías, el gran Tisbita, nunca habría caído en manos de Acab ni de Jezabel. Y el Mesías, cuyo Elías era él, no había movido un dedo; no podía o no quería dar un solo paso en favor suyo, sino seguir de fiesta en fiesta con publicanos y pecadores. ¿Era todo aquello real, o —¡qué pensamiento tan horrible!— podía haber sido todo un sueño, brillante pero fugaz, o una percep-

ción no causada por la realidad, sino un reflejo de su propia imaginación? Tiene que haber sido una hora terrible bajo el poder de las tinieblas. Al final de la vida de uno, y una vida de abnegación y sufrimiento, y con una conciencia tan viva para Dios que, cuando joven, había ardido con santo celo en el desierto, el verse en la necesidad de hacer una pregunta como: «¿Eres Tú el que esperamos, o hemos de esperar a otro? ¿Estoy cierto, o equivocado y guiando a otros en el error?», tiene que haber sido espantoso. Podemos creer que ningún otro hombre, ni Pablo cuando yacía abandonado, un preso viejo de Cristo, en un calabozo en Roma; ni Huss, cuando solo hizo frente a todo el Concilio católico y a las llamas, habían pasado por una amargura así; sí solo Él, el Hombre-Dios, sobre cuya alma cayó el frío mortal de la gran agonía, cuando, una tras otra, las luces de Dios y de los hombres parecían apagarse y sólo quedaba una ardiendo: su propia fe en el Padre. Que nadie diga que la fe de Juan se desmoronó, por lo menos hasta que las aguas oscuras hayan pasado por su propia alma. Porque la mayoría hemos pasado por experiencias semejantes; y sólo nuestro propio corazón y Dios saben lo amargas que son las dudas, sean de la cabeza o del corazón, cuando surge pregunta tras pregunta, que levantan la cabeza como un agudo silbido infernal, en tanto que tierra y cielo siguen silenciosos a nuestro alrededor.

Pero aquí hemos de hacer pausa un momento y preguntarnos esto, que toca a la pregunta de todas las preguntas: Sin duda, un hombre como este Bautista, tan desilusionado en esta hora, ¿no podría haber sido un impostor, y su testimonio de Cristo un fraude? Pero el testimonio que nos deja ver por dentro de un hombre fuerte en su debilidad, y las dudas del que dio el gran testimonio él mismo, no pueden ser una fábula inventada con astucia. No podemos imaginar que se nos mencionara un fallo así si el relato fuera una invención. Y si este relato es genuino, no sólo lo es del presente fallo, sino también del testimonio previo de Juan. Para nosotros por lo menos, la fuerza de evidencia de este relato es irresistible. El testimonio que da el Bautista de Jesús ofrece la misma clase de evidencia que da el alma humana de Dios: en los dos casos el uno señala al otro, y no puede ser entendido sin el otro.

En este terrible conflicto Juan venció, y todos tenemos que vencer. Su misma desesperanza abrió la puerta a la esperanza. La duda impotente, que nadie podía resolver sino Uno, Juan se la presentó a Aquel sobre el cual había cuajado. Incluso en esto hay evidencia en favor de Cristo como el que es verdadero de modo invariable. Cuando Juan le hizo la pregunta: ¿Esperaremos a otro?, la luz ya estaba luchando, esforzándose por abrirse paso entre las tinieblas. Era una victoria incipiente aun en la derrota. Cuando Juan envió a sus discípulos con esta pregunta directa a Cristo, ya había vencido; porque una pregunta así dirigida a un Mesías posiblemente falso no

tiene sentido. Y así debe ser también para nosotros. La duda es un brote de nuestra enfermedad, enferma la planta de origen. Y, con todo, no puede ser puesta a un lado. Puede ser producida en las almas peores o ser un problema de las mejores. El crepúsculo puede cerrarse en noche oscura o puede dar paso al día. La respuesta consiste en esto: si la duda nos llevará a Cristo o nos apartará de Cristo.

Visto de esta forma, la pregunta: «¿Eres Tú el que había de venir, o esperaremos a otro?» indica fe, tanto en la gran promesa como en Aquel a quien va dirigida. La designación «el que había de venir» *(habba)*, aunque es una expresión verdadera de la expectativa judaica, no era usada corrientemente acerca del Mesías. Pero era usada de modo invariable con referencia a la edad mesiánica, como la *Athid labho*, o tiempo venidero (literalmente, el preparado para venir) y la *Olam habba*, el mundo venidero o Enón.[15] Pero entonces implicaba el hecho de que el Mesías enderezaba todas las cosas, el que asumiera y vindicara su poder. En la boca de Juan, por tanto, podía significar principalmente esto: «¿Eres Tú el que ha de establecer el Reinado mesiánico en su poder exterior, o hemos de esperar a otro?» En este caso, la manera en que el Señor contestó sería mucho más significativa. Los mensajeros llegaron cuando Él estaba ocupado en la curación del alma y cuerpo (Lucas 7:21). Sin interrumpir su trabajo o prestar más atención a su pregunta, Él les mandó que le dijeran a Juan como respuesta lo que habían visto y oído, y que «los pobres (Mateo 11:5) eran evangelizados». A esto, como la característica más esencial del Reinado mesiánico, Él sólo añadió, no a modo de reprensión, ni aun de advertencia: «Bienaventurado es el que no tropieza en mí.» Para la fe, pero sólo para la fe, ésta era la respuesta más satisfactoria y completa para la pregunta de Juan. Y esta contemplación de la obra y palabra distintiva de Cristo, con sumisión creyente en la humildad del Evangelio, es la única verdadera respuesta a nuestras preguntas, sean de la cabeza o del corazón.

Pero palabras más duras que éstas dijo el Señor durante el testimonio vehemente que dio de Juan una vez se hubieron marchado los mensajeros. Señaló a los oyentes más allá de su horizonte presente. Hay varios hechos aquí que destacan de modo prominente. Primero, Él, de quien Juan había dado antes testimonio, ahora lo daba sobre Juan, pero cuando el testimonio de éste había vacilado y casi fallado. Esto es lo opuesto de lo que podríamos haber esperado si el relato hubiera sido una ficción, pero es exactamente lo que podemos esperar si es verdadero. Luego notamos que el testimonio de Cristo está enfocado desde un nivel más elevado. Y es una vindicación plena, así como un elogio generoso, explícito, no como

15. La distinción entre las dos expresiones será explicada más adelante.

durante la audiencia de los mensajeros, que tuvieron una recepción más bien fría, sino cuando hubieron partido. La gente no tenía que entender mal, movida por la ordinariez, la profunda agonía del alma que había dado lugar a la pregunta de Juan. No era el resultado de inseguridad o inconstancia, que, como una caña meneada por el viento, era movida por la opinión popular. Ni era el resultado del temor de consecuencias corporales, tales como el ser que halaga su carne. Que volvieran la vista al tiempo en que, a millares, habían ido al desierto a escuchar su predicación. ¿Qué era lo que les había atraído a él? Sin duda era el hecho de que él era lo opuesto de uno que es movido por la opinión popular, «una caña meneada por el viento». Y cuando ellos habían ido a él, ¿qué habían contemplado? Sin duda, su vestido y el alimento mostraban lo opuesto de los halagos del cuerpo, tal como podían ver en los cortesanos de Herodes. Pero lo que esperaban ver y realmente vieron fue un profeta, y mucho más que un mero profeta: el mismo heraldo de Dios y preparador del camino del Mesías. Y, con todo —y esto era realmente una palabra dura y totalmente no judaica—, no fue ni la negación a sí mismo, ni la posición, ni aun el que fuera el Elías del Nuevo Testamento, lo que constituía su grandeza real, tal como Jesús lo veía, ya que el estar cerca de Él no constituía verdadero parentesco con Él. Para aquellos que buscaban el honor que concede Dios, no los hombres, el ser más pequeño en el Reino de Dios era una grandeza mayor incluso que la del Bautista.

Pero incluso así no debe haber equivocaciones. Como después Pablo argüía con los judíos, que se jactaban en la Ley diciéndoles que esto sólo incrementaba su culpa como infractores de la Ley, también dice esto nuestro Señor. El acudir a Juan y el estimar a Juan (Lucas 7:29, 30)[16] no implicaban la recepción espiritual que correspondía a su misión (Mateo 11:12-14). Sólo destacaba, haciendo más acusado el contraste, la amplia diferencia interna entre la expectativa del pueblo como conjunto y la realidad espiritual que les presentaban el Precursor del Mesías y el Mesías mismo (Mateo 11:14-19). Que no se engañen por el hecho de que grandes multitudes se han sometido al Bautismo de Juan. Desde el momento en que Juan empezó a predicar el Reino, se han venido acumulando obstáculos de todas clases. El vencerlos y entrar en el Reino requería, por así decirlo, violencia, como el entrar en una ciudad cercada por un ejército hostil.[17] Incluso por admisión de los judíos, la Ley «y todos los profetas profetizaron sólo de los días del Mesías» (Sanh. 99 *a*; Ber. 34 *b*; Shabb. 63 *a*). Juan, pues, era el último eslabón; y si ellos le hubieran recibido, él habría sido para ellos el Elías, el res-

16. Ésta es una especie de nota parentética de Lucas.
17. La interpretación que se da comúnmente a este versículo me parece a mí especialmente insatisfactoria.

taurador de todas las cosas. *Shelah*: «El que tenga oídos, oiga.»

Ya, pero no fue así. Los hijos de aquella generación esperaban un Elías diferente, un Cristo diferente, y no creyeron y se quejaron, porque el Elías y el Cristo reales no se compaginaban con sus necios pensamientos. Eran como los niños en la plaza, que esperaban que sus compañeros se adaptaran a la música que ellos les tocaban. Era como si hubieran dicho: Esperábamos gloria mesiánica y exaltación nacional, y no habéis respondido («os hemos tocado la flauta,[18] pero no habéis bailado»); hemos buscado liberación de nuestros sufrimientos nacionales, pero esto no nos procuró vuestras simpatías, ni nos trajo ayuda («entonamos canciones de duelo, y no llorasteis»). Es que vosotros pensabais en los días del Mesías como harían los niños, y de nosotros (Juan y el Mesías) como si fuéramos vuestros compañeros, y participáramos en vuestros pensamientos y propósitos. Y así, cuando vino Juan con su ascetismo severo, considerasteis que no era uno de vosotros. Juan se hallaba en un punto situado fuera de vuestra línea fronteriza, y yo, como amigo de pecadores, también, pero en dirección opuesta. El hacha que él empuñaba, vosotros la habéis aplicado al tronco del mundo gentil, y no al de Israel y de su pecado; la bienvenida y amistad que yo os he extendido, vosotros queríais que fuera para los «entendidos» y los «justos», no para los pecadores. Y esto era Israel como un conjunto. Y, con todo, había una elección, los elegidos según la gracia: el violento, el que se esfuerza y lucha y se abre camino a través de todo esto, y que arrebata el Reino con fuerza; y la Sabiduría del cielo (en oposición a la locura de los hijos) es vindicada[19] por todos sus hijos.[20] Si fuera necesario algo que mostrara la armonía interna entre los Sinópticos y el cuarto Evangelio, sería esta apelación final, que recuerda estas otras palabras: «Vino a lo que era suyo, y los suyos no le recibieron. Pero a todos los que le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios, los cuales son engendrados... no de voluntad de varón, sino de Dios» (Juan 1:11-13).

6. La escena cambia otra vez, y nos hallamos de nuevo en Machaerus.[21] Han pasado varias semanas desde el regreso de los mensajeros de Juan. No podemos dudar que en el oscuro calabozo ha entrado de nuevo la luz del sol de la fe, y que la paz de una convicción sosegada ha llenado al mártir de Cristo. Tiene que haber sabido que su fin se acercaba, y estaría preparado para ser ofrecido. Aquellas conversaciones no infrecuentes, que dejaban «perplejo» al

18. La flauta era usada tanto en fiestas como en duelos. Así, la esperanza mesiánica tenía tanto su aspecto gozoso como su aspecto triste.

19. Literalmente: justificado. La expresión es un hebraísmo.

20. No puedo aceptar la versión «obras» de Mateo.

21. Como, según Josefo, Juan fue ejecutado en Machaerus, la escena tiene que haber ocurrido allí, y no en Tiberias o en Julias.

tirano débil, supersticioso y malvado, pero que «oía con gusto», ya no podían haberle inspirado ni una pasajera sombra de esperanza de libertad. Ni tampoco esperaba ya del Mesías que declarara su poder en favor suyo. Ahora entendía «aquello para lo que había venido»; conocía la libertad, el triunfo y la victoria mejores que Él había traído. Y ¿qué importaba? Había terminado la obra de su vida y ya no le correspondía hacer nada más, ni podía hacer nada más, y el cansado siervo del Señor debía anhelar llegar a su reposo.

Era al principio de la primavera, poco después de la Pascua, el aniversario de la muerte de Herodes el Grande, y el acceso de su hijo Herodes Antipas a la tetrarquía.[22] Un tiempo éste apropiado para una fiesta como la de Belsasar, cuando uno de los Herodes reuniría en un gran banquete a «sus señores» y las autoridades militares, y los hombres principales de Galilea. Es de noche y el castillo-palacio está profusamente iluminado. El ruido de la música y los gritos de algazara le llegan al preso por la pendiente a la ciudadela y caen en el foso donde está esperando. Y ahora la alegría del gran banqueteo ha llegado a su punto culminante. El rey no tiene ya nada más que ofrecer a sus huéspedes ahítos, ninguna nueva emoción. Así que decide que haya el estímulo sensual de bailes dudosos, y, para completarlo, que la danzarina sea la hermosa hija de la esposa del rey, ¡la misma descendiente de los príncipes-sacerdotes asmoneos! El mismo Herodes no había descendido a tanta ordinariez.

La princesa doncella llegó y bailó. Todo decoro en ella había sido trocado en descaro por una madre degenerada, desgraciado descendiente de los nobles macabeos de antaño. Como había triunfado en su exhibición malhadada, y complacido a Herodes y los que estaban sentados a la mesa con él, el rey, para recompensarla, jura que le concederá lo que le pida, aunque sea la mitad de su reino. La muchacha consulta a su madre lo que debe pedir. ¿Puede haber duda alguna en la mente de Herodías? El objeto que su corazón deseaba y había procurado en vano aquellos diez meses era la cabeza de Juan el Bautista. Herodías recuerda muy bien su pasado tempestuoso, disoluto. Hija de Aristóbulo, el hijo desgraciado de la princesa asmonea Mariamne (I), se había casado con su medio tío Herodes Felipe,[23] el hijo de Herodes el Grande y de Mariamne (II), la hija del

22. La expresión *γενέσια* deja en duda si se trataba del cumpleaños (aniversario del nacimiento) de Herodes o el aniversario de su acceso. Wieseler sostiene que la expresión rabínica equivalente (*Ginuseya* o *Giniseya*) significa el día del acceso; Meyer, el cumpleaños. En realidad, es usada para los dos. Pero en Abod. Z. 10 *a* (hacia la mitad) el *Yom Ginuseya* muestra de modo expreso que era el día del acceso. Por otra parte, el resto de la evidencia es en favor de ello. El suceso descrito en el texto ciertamente tuvo lugar antes de la Pascua, y éste era el tiempo de la muerte de Herodes y del acceso de Antipas. No es probable que los herodianos hubieran celebrado sus cumpleaños.

23. Debido a la circunstancia de que Josefo le llama Herodes y no Felipe, cierta

Sumo Sacerdote Boëthos. Hubo un tiempo en que parecía que Herodes Felipe sería el único heredero de los dominios de su padre. Mas el viejo tirano había cambiado su testamento y Felipe se quedó con grandes riquezas, pero como una persona particular que vivía en Jerusalén. Esto no se avino con la ambición de la mujer. Fue entonces cuando su medio hermano Herodes Antipas fue a visitarle a Jerusalén que empezó una intriga entre el Tetrarca y la esposa de su hermano. Se acordó que, después del retorno de Antipas de su inminente viaje a Roma, él repudiaría a su esposa, la hija de Aretas, rey de Arabia, y se casaría con Herodías. Pero la hija de Aretas se enteró del plan y obtuvo consentimiento de su marido para ir a Machaerus, desde donde huyó a casa de su padre. Esto, naturalmente, llevó a la enemistad entre Antipas y Aretas. Sin embargo, el matrimonio adúltero de Herodías siguió como se había planeado. Puede terminarse la historia en pocas frases. La mujer se demostró una maldición y una ruina para Antipas. Primero vino el asesinato del Bautista, que sobrecogió de horror al pueblo y al cual se atribuyeron todas las desgracias posteriores de Herodes. Luego siguió una guerra con Aretas, en la que el Tetrarca salió llevando la peor parte. Y, finalmente, la ambición de su esposa le llevó a Roma a solicitar el título de Rey, que fue dado más tarde a Agripa, el hermano de Herodías. Antipas no sólo fracasó, sino que se vio privado de sus dominios y desterrado a Lyon, en la Galia. El orgullo de su mujer al rehusar favores del emperador, y la fidelidad a su marido en su desgracia, son los únicos puntos respetables en su historia. En cuanto a Salomé, estuvo casada primero con su tío Felipe el Tetrarca. La leyenda dice que su muerte fue retributiva, a consecuencia de una caída sobre el hielo.

---

clase de críticos han imputado error a los evangelistas (Schürer, u.s., p. 237). Pero hay que recordar que en este caso los evangelistas serían culpables no de uno, sino de dos graves errores históricos. Habrían confundido: *a*) este Herodes con su medio hermano Felipe el Tetrarca, y *b*) hecho de él el marido de Herodías, en vez de ser su yerno, ya que Felipe el Tetrarca se había casado con Salomé. Estos dos errores juntos son prácticamente inconcebibles en una historia tan conocida, con la que los evangelistas muestran, por otra parte, tal familiaridad. Además, hay razones internas para creer que este Herodes tenía un segundo nombre. Entre los ocho hijos de Herodes el Grande, había tres que llevaban su nombre (Herodes). De sólo uno, Herodes Antipas, sabemos el segundo nombre (Antipas). Pero, como en el caso de la familia Bonaparte, es poco probable que los otros dos llevaran el nombre de Herodes sin un segundo nombre distintivo. De ahí que concluyamos que el nombre Felipe, que ocurre en los Evangelios (en Lucas 3:19 es espurio), era el segundo nombre de aquel a quien Josefo simplemente llama Herodes. Si se objeta que en este caso Herodes habría tenido dos hijos llamados Felipe, contestamos: 1) que tenía dos hijos llamados Antipas, o Antipáter; 2) que eran hijos de diferentes madres; y 3) que el nombre completo del uno era Herodes Felipe (primer marido de Herodías), y el del otro simplemente Felipe el Tetrarca (marido de Salomé y yerno de Herodías y de Herodes Felipe, su primer marido). Así, con miras a distinguirlos, podríamos llamar al uno simplemente Herodes, y al otro Felipe.

Ésta era la mujer que había procurado durante estos meses, vengativa cual una Jezabel, librarse de la persona que odiaba, y que en público se había atrevido a denunciar su pasado, y cuyas palabras tenían amedrentado a su débil marido. Ahora había llegado el momento de obtener del vacilante monarca lo que sus ruegos no habían conseguido. Como dice el Evangelio (Mateo 14:8), «instigada» por su madre, la doncella no vaciló. Podemos llenar las pinceladas del bosquejo. A la sugerencia de su madre, sofocada todavía por el cansancio del baile, Salomé vuelve a entrar en la sala del banquete. «De prisa», como si no hubiera tiempo que perder, se presentó ante el rey: «Dame aquí en un plato la cabeza de Juan el Bautista.» Cayó un gran silencio sobre la asamblea. Una demanda así, de los labios de una niña casi, llenó a todos de horror. Todos sabían que Juan era un hombre justo y santo. Por malvados que fueran, en su superstición, si no religiosidad, pocos de entre ellos se habrían prestado a una cosa así. Sabían que era Herodías, no Salomé, quien lo pedía. ¿Qué iba a hacer Herodes? «El rey se entristeció.» Durante meses había tratado de evitar una cosa así. Su conciencia, el temor del pueblo, horror ante el acto, todo le detenía la mano. Pero ahora había jurado a la muchacha que estaba delante reclamando la promesa, y los ojos de la asamblea estaban fijos en él. Infiel a su Dios, a su conciencia, a la verdad y a la justicia; sin temor de ningún crimen o pecado, prefirió ser fiel a un juramento hecho medio borracho, a desdecirse de su palabra ante sus compañeros.

La lucha interior fue brevísima. «Al instante envió el rey a un verdugo.»[24] La doncella se había retirado, esperando el resultado con la madre. El guarda había salido ya de la sala. Va al torreón. Al abrirse la puerta entra el guarda con su antorcha y, con él, los ecos de la fiesta. No hay tiempo para preparación alguna, y tampoco es necesario. A los pocos minutos la cabeza sangrienta del Bautista es entregada a la doncella en una bandeja, la cual la entrega apresuradamente a su madre.

¡Todo ha terminado! Cuando la pálida luz del amanecer se desliza dentro del torreón, los fieles discípulos, a quienes alguien había comunicado la noticia, van a recoger la masa informe. Se lo dicen a Jesús, y desde entonces se quedan con Él. Podemos imaginarnos cómo fueron recibidos. Pero el pueblo maldijo después de esto al tirano sin darle tregua, y esperaban aquellos juicios de Dios que pronto habían de descender sobre él. Y el tirano vivió, a partir de entonces, inquieto, desgraciado y lleno de aprehensiones. No podía

24. Un **σπεκουλάτωρ**, *especulator*, uno de la guardia que asistía a los Césares, ejecutaba sus órdenes, y con frecuencia sus súbitas sentencias de muerte (de *speculor*). La misma palabra ocurre en el hebreo rabínico como *Sephaqlator* (סְפְקְלָטוֹר), o *Isphaqlator* (אִסְפְּקְלָטוֹר), y se aplica a uno que realiza la sentencia de ejecución (Shabb. 108 *a*).

convencerse de que el Bautista estuviera muerto realmente, y cuando le llegó a los oídos la fama de Jesús, y los que le rodeaban sugirieron que era Elías, un profeta, o «como uno de ellos», la mente de Herodes, en medio de sus extrañas perplejidades, todavía pensaba en el hombre a quien había asesinado. Era una nueva ansiedad, quizá, pero incluso así, una nueva esperanza; así como antes había escuchado con gusto al Bautista, ahora tenía deseos de ver a Jesús (Lucas 9:9). Quería ver a Jesús, pero no fue entonces. En aquella oscura noche de traición, él, que, instigado por la hija de una adúltera, había asesinado al precursor, habría podido, con la aprobación de un Pilato, haber rescatado a Aquel del cual Juan había dado fiel testimonio. Pero la noche se funde con una noche más oscura todavía. Porque era la hora y el poder del Maligno. Y, con todo, Jehová reina.

XXIX

La milagrosa alimentación de los cinco mil

Mateo 14:13-21; Marcos 6:30-44; Lucas 9:10-17; Juan 6:1-14

Dadas las circunstancias descritas en el capítulo precedente, Jesús decidió al instante partir de Capernaum; y esto probablemente tanto para la seguridad de sus discípulos, que necesitaban descanso, como por causa del pueblo, que podría haber intentado un levantamiento después de la muerte del Bautista; y temporalmente se retiraron Él y sus seguidores del poder de Herodes. Para este propósito eligió un lugar fuera de los dominios de Antipas, el más cercano a Capernaum. Éste fue Betsaida («la casa de pescar», «ciudad de pescadores», como podríamos llamarla), al borde oriental de Galilea (Jos. Guerra, iii. 3. 5), dentro ya del territorio de Felipe el Tetrarca. Era en sus orígenes una pequeña aldea, pero Felipe la había convertido en una ciudad y la había llamado Julias, según la hija del César. Se hallaba a la orilla oriental del Jordán, cerca del punto en que el río entraba en el lago de Galilea (Jos. Ant. xviii. 2. 1). Sin embargo, no hay que confundirla con otra «ciudad de pescadores» o Betsaida, en la orilla izquierda del lago, que el cuarto Evangelio, evidenciando mediante este conocimiento local su origen judaico, o, mejor, galileo, distingue de la Betsaida de Galilea u oriental (Juan 12:21; comp. 1:44; Marcos 6:45).

Más adelante veremos otros puntos de gran interés en el mismo sentido en el curso de este relato. Entretanto, notemos que ésta es la única historia, previa a la última visita de Cristo a Jerusalén, que es registrada por los cuatro evangelistas; la única serie de sucesos también, en el curso entero del ministerio de Galilea, que comenzó

después de su regreso de la «Fiesta desconocida» (Juan, cap. 5) que es relatada en el cuarto Evangelio[1] y que contiene dos noticias claras, referentes al tiempo, que nos permiten encajar el suceso exactamente en el marco general de esta historia. Porque la afirmación del cuarto Evangelio (Juan 6:4) de que la «Pascua estaba cerca»,[2] es confirmada por la noticia independiente de Marcos (6:39) de que aquellos a quienes el Señor alimentó milagrosamente se acomodaron por grupos «sobre la verde hierba». En aquel clima no habría habido «verde hierba» algo después de la Pascua. Tenemos que considerar estas dos noticias como una confirmación no buscada del relato.

Porque el suceso es milagroso y los intentos de explicarlo con métodos racionalistas, sea sublimándolo en una parábola, o dando un significado espiritual a la alimentación, o considerándolo como mítico por el precedente del maná, o el milagro de Eliseo, son fracasos más palpables que los que se han hecho para explicar el milagro de Caná.[3] La otra alternativa es aceptarlo o rechazarlo por completo. En vista del hecho excepcional de que la historia se halla en los cuatro Evangelios, ningún estudioso de la Historia sin prejuicio lo trataría como una simple invención, para la cual no hay base en la realidad. Y tampoco puede ser explicado por alguna expectativa judaica o precedente del Antiguo Testamento. El único modo racional de explicarlo es suponer que es verdad. Este milagro, y el que sigue, marcan el punto culminante de los hechos de nuestro Señor, como la curación de la mujer sirofenicia el alcance más alejado de su actividad, y la Transfiguración el punto más alto con respecto a lo milagroso en su persona. La única razón que se puede asignar para la alimentación de los cinco mil era la de toda su obra: la necesidad del hombre, y, en vista de ella, la activación de la compasión y el poder que había en Él. Pero, incluso así, no podemos por menos que notar el contraste que forman el rey Herodes y el banquete que terminó con la muerte del Bautista, y el rey Jesús y el banquete que terminó con su oración a solas en la ladera, la calma de la tempestad en el lago, y la liberación de la muerte de sus discípulos.

A sólo unas pocas horas de navegación desde Capernaum, y a

1. El profesor Westcott hace notar que el relato de Juan no puede haberse derivado del de los Sinópticos ni de ningún original común del cual se habrían originado los relatos.

2. No hay razón válida para dudar de lo genuino de estas palabras, o para darles otro significado que el que tienen en el texto. Comp. Westcott, *ad loc.*

3. Incluso los que sostienen estas ideas las presentan en este caso con vacilación. Parece casi imposible concebir que un relato registrado en los cuatro Evangelios no tuviera una base histórica, y la apelación al precedente de Eliseo es aún más inadecuada, porque en el modo de pensar judaico no es considerado como especialmente un tipo del Mesías.

una distancia más corta por tierra (rodeando el cabo del lago), se halla el distrito de Betsaida-Julias. Era natural que Cristo, deseando evitar la atención pública, fuera allí «en barca», e igualmente que muchos «que le vieron partir, y conociendo», por la dirección que tomaba la barca, el lugar a donde iba, le siguieran a pie, y que a ellos se juntaran otros de los pueblos vecinos[4] por donde pasaban, pues los de Capernaum pasaban por ellos, y quizá, también, al reconocer en el lago la vela bien conocida ahora, avanzando en dirección a la otra orilla. Es una confirmación interesante, aunque incidental, del relato el que la misma noticia sobre el viaje ocurra, sin designio, en Juan 6:22. Y aún hallamos otra en el hecho de que algunos de los que «corrían a pie» alcanzaron el lugar antes que Jesús y los apóstoles (Marcos 6:33). Sólo algunos, suponemos. La mayor parte llegaron más tarde, y pronto su número hubo aumentado hasta unos 5.000 hombres, sin contar las mujeres y los niños. La circunstancia de que la Pascua estaba cerca, de modo que muchos ya habían empezado su viaje a Jerusalén alrededor del lago y por Perea, explica en parte el que se juntaran allí estas multitudes. Y esto, quizá en conjunción con el efecto causado en el pueblo por el asesinato de Juan, puede explicar también que se congregaran de manera tan pronta y ansiosa alrededor de Cristo, lo que proporciona otra confirmación del relato.

El sitio en que Jesús y los apóstoles tocaron la orilla era muy conocido. Se hallaba a unas pocas millas al sur del lugar en que estaba Gerasa o Gadara, donde Jesús había realizado el gran milagro de la curación del endemoniado (Marcos 5:1-16). Pero más allá de Gadara los montes y colinas retroceden, y la llanura se extiende en su lugar y alcanza gran extensión en la orilla norte del lago. Las pocas ruinas que marcan el sitio de Betsaida-Julias —la mayor parte de las piedras de basalto han sido sacadas para nuevas construcciones— se hallan al borde de una colina, a tres o cuatro millas al norte del lago. El vado por el cual los que venían de Capernaum cruzaban el Jordán, era sin duda el que todavía se usa, a unas dos millas más arriba de donde el río desemboca en el lago. A una milla de distancia, sobre la ancha extensión de hierba, tendría lugar la escena del gran milagro. En resumen, la localidad concuerda del todo con los requerimientos del relato de los Evangelios.

Cuando nos lo imaginamos, vemos que nuestro Señor, con sus discípulos, y quizá seguido por los que se han adelantado del resto, se ha retirado a una altura, y allí descansa, conversando con ellos y enseñándoles (Juan 6:3). Luego, cuando Él vio a la multitud que se congregaba, «tuvo compasión de ellos» (Mateo 14:14). Ya no había que hablar más de retiro o descanso en vista de ello. Sin duda era la oportunidad que daba Dios, una llamada que le venía de su

4. Éste parece ser el significado de Marcos 6:31-33; comp. con Mateo 14:13.

Padre. Cada una de estas oportunidades era preciosa para Él, que anhelaba allegar a los perdidos bajo sus alas. Era posible que en aquel día se dieran cuenta de lo que afectaba a su paz. ¡Oh, si quisieran aprenderlo! En todo caso, Él tenía que trabajar mientras era de día, antes que llegara la noche del juicio; trabajar con aquella paciencia interminable y compasión intensa que le hacía llorar cuando ya no podía hacer más. Era esta profundidad del anhelo y la intensidad de la compasión que ahora ponían fin al reposo del Salvador y le hacían descender de la colina para ir al encuentro de la multitud congregada en la llanura «desértica», debajo.

Y ¡qué vista encontró su mirada: aquellos miles de hombres, además de las mujeres y los niños!; y ¡qué pensamientos sobre el pasado, presente y futuro produciría la escena! «La Pascua estaba cerca» (Juan 6:4), con sus recuerdos de la noche pascual, el cordero pascual, la cena pascual y la liberación pascual; y la mayoría de ellos eran peregrinos que iban a celebrar la Pascua a Jerusalén. Estos peregrinos de la Pascua e invitados de Dios ahora llenaban este desierto buscándole; ¡con un Juan asesinado recién enterrado, y sin maestro terreno ni ayuda para ellos! Verdaderamente eran «como ovejas que no tenían pastor» (Marcos 6:34). Los mismos alrededores parecían dar al pensamiento la viveza de una pintura: esta multitud ambulante, fuera de su camino, el país desértico, la misma falta de provisiones. Una Pascua, cierto, pero de la cual Él había de ser el Cordero Pascual, el pan que Él daba, la Cena, y alrededor de la cual Él reuniría a aquellas ovejas esparcidas, sin pastor, en un rebaño de muchas «compañías», a las cuales sus apóstoles traerían el pan que Él había bendecido y partido, para bastar y más que satisfacerles y nutrirles; del cual, en realidad, sobrarían cestos llenos, después que la grey hubiera sido apacentada, para llevarlos a los pobres en lugares distantes del mundo pagano. Y así los pensamientos del pasado, el presente y el futuro tienen que haberse mezclado: pensamientos sobre la Pascua en el pasado, la Última Cena, santa, en el futuro, y sobre el significado profundo y la relación de la una con la otra; pensamientos también sobre este rebaño, y el otro que todavía no había sido congregado, de lugares remotos, y sobre los apóstoles y su servicio, y la provisión que tenía que llevar con sus manos, una provisión nunca agotada por la necesidad presente, y que siempre deja bastante para llevar algo lejos.

No cabe duda, por lo menos así lo pensamos, que los pensamientos sobre la Pascua y la Santa Cena, sobre su significado convergente y místico, estaban presentes en el Salvador, y que es bajo esta luz que debe ser considerada la alimentación milagrosa de la multitud, si es que la hemos de entender en medida alguna. Entretanto, el Salvador se movía entre ellos, «empezando a enseñarles muchas cosas» (Marcos 6:34) y «curando a los que tenían necesidad de curación» (Lucas 9:11). No obstante, mientras iba andando y pensan-

do en todo ello, desde el principio «Él sabía lo que iba a hacer» (Juan 6:6). Y ahora el sol ya ha cruzado su meridiano y las sombras se alargan sobre la multitud ingente. Lleno de los pensamientos sobre la gran Cena, que era simbólicamente el enlace de la Pascua del pasado con la del futuro, y su continuación sacramental para todo el tiempo, Él se volvió a Felipe y le preguntó: «¿De dónde compraremos panes para que coman éstos?» Era para «probarle» y mostrar en qué forma él veía y atendía lo que, tanto espiritual como temporalmente, ha sido con frecuencia el gran problema. Quizá había algo en Felipe que hacía apropiado de modo especial dirigirle la pregunta a él (comp. Juan 14:8, 9). En todo caso, la respuesta de Felipe mostró que había «necesidad» de hacerla. Este «Doscientos denarios de pan no bastarán para que cada uno de ellos tome un poco», es el crudo realismo, no de la incredulidad, pero sí de una ausencia de fe que, desconociendo por completo posibilidades más elevadas, ni aun tiene la esperanza de un «Tú lo sabes, Señor».

Pero hay evidencia, también, de que la pregunta de Cristo les hizo pensar más a fondo y produjo un mayor bien. Tal como lo entendemos, Felipe se lo dijo a Andrés, y éstos a los otros. Mientras Jesús enseñaba y curaba, ellos tienen que haber estado comentando esta extraña pregunta del Maestro. Le conocían bastante para juzgar que implicaba algún propósito por su parte. ¿Tenía Él intención de proveer para toda aquella multitud? Los contaron aproximadamente —yendo hacia los bordes y entre la muchedumbre— y calcularon que habría varios miles, además de las mujeres y los niños. Pensaron en todos los medios para alimentar a una multitud así. ¿Cuánto tenían a su disposición? Combinando los distintos relatos, llegamos a la conclusión de que había un muchacho que llevaba las humildes y escasas provisiones del grupo, quizá un muchacho de unos pescadores que había sido traído para este propósito de la barca (comp. Juan 6:9 con Mateo 14:17; Marcos 6:38 con Lucas 9:13). Se necesitaría lo que Felipe había calculado, unos doscientos denarios, si lo que el Maestro quería decir es que fueran y compraran de comer para aquella multitud. Probablemente en la bolsa común —por lo menos según el cómputo de Judas, que la llevaba— no había tanto dinero. En todo caso, lo más conveniente sería despedir a la multitud para que fueran a las ciudades y aldeas de alrededor y se compraran de comer y buscaran alojamiento. Porque ya el día estaba declinando, y lo que se llamaba «el primer atardecer» había empezado. Porque los judíos contaban dos atardeceres, aunque no es fácil decidir a qué hora empezaban y terminaban. Pero, en general, el primer atardecer se puede decir que empezaba al declinar el sol, y duraría hasta la hora novena, o sea las tres de la tarde (comp. Jos. Ant. xvi. 6. 2). Entonces empezaba el período llamado «entre los atardeceres», que sería más corto o más largo según la tempo-

rada del año, y que terminaba en la «segunda tarde», el momento en que aparecía en el firmamento la primera estrella, hasta que era visible la tercera (Orach-Chajim 261). Al empezar la noche comenzaba también el cómputo del día siguiente.

Era el «primer atardecer» cuando los discípulos, cuyo nerviosismo había ido aumentando al avanzar el tiempo, pidieron al Señor que despidiera a la gente. Pero ocurrió lo que ellos habían pensado. ¡Él les daría de comer! ¿Tenían, pues, que ir ellos a comprar doscientos denarios de pan? No; ¡no tenían que ir a comprarlos, sino dárselos de sus propias provisiones! ¿Cuántos panes tenían? Que fueran a mirarlo (Marcos 6:38). Y cuando Andrés fue a ver lo que tenía el muchacho, le trajo las noticias: «Tiene cinco panes de cebada y dos pececillos»; y después de ello añadió con una mezcla de duda y de fe ante la creciente expectativa de la posibilidad imposible: «Pero ¿qué es esto para tantos?» Es al cuarto Evangelio solamente (Juan 6:9) que debemos el testimonio de esta observación, lo cual de modo espontáneo nos hace sentir que hay aquí un toque de verdad y de vida. También le debemos otros dos rasgos minuciosos de profundo interés y de la mayor importancia de lo que parece a simple vista.

Cuando leemos que estos cinco panes eran de cebada, sabemos que, sin duda, por su misma preferencia, la comida del Señor y de sus seguidores era la más pobre. De hecho, el pan de cebada era, casi proverbialmente, el más pobre y ordinario. De ahí que, como dice la Mishnah, mientras que todos los otros ofrecimientos de comida eran de trigo, el que trajo la mujer acusada de adulterio era de cebada, porque (como dice R. Gamaliel) «como su acto es el de los animales, también su ofrenda es comida de animales» (Sotah. ii. 1). El otro rasgo minucioso en el Evangelio de Juan consiste en el uso de una palabra peculiar para «pescado» (*ὀψάριον*), *opsarion*, que propiamente significa lo que era comido junto con el pan, y especialmente se refiere a pescados secos o en conserva que se comen con pan, como nuestras sardinas, o arenques salados en Holanda y Alemania, o una peculiar clase de pescado seco que se come con las espinas en el norte de Escocia. Ahora bien, así como todo el que nombra este pescado y dice que es comido con pan demuestra un conocimiento detallado de los hábitos del noroeste de Escocia, que sólo una residencia personal puede darnos, lo mismo con respecto al uso de este término, que, nótese, es *peculiar del cuarto Evangelio*. El doctor Westcott sugiere que «tiene que ser una palabra familiar galilea», y su conjetura es correcta, porque *Ophsonin* (אִפְּסוֹנִין) se deriva de la misma palabra griega (*ὄψον*), que es usada en una forma de diminutivo por Juan, y que significa «un plato sabroso», mientras que *Aphyan* (אפיאן) o *Aphits* (עפיין) es el término usado para una clase de pescado pequeño, como las sardinas. La importancia de rastrear el conocimiento exacto local en el cuarto

Evangelio justifica el que prosigamos el tema aún más. El Talmud declara que de toda clase de carne, sólo la del pescado se vuelve más sabrosa al salarlo (Babha. B. 740 *b*), y nombra ciertas especies, especialmente designadas como «pescado menudo», que pueden ser comidas sin ser cocinadas. El pescado menudo era recomendado para la salud (Ber. 40 *a*, cerca de la mitad), y se hacía de él una especie de conserva. Ahora el lago de Galilea era particularmente rico en estos peces, y sabemos que tanto la industria de salazones como la de conservas eran importantes entre sus pescadores. Para este propósito eran seleccionados una clase de peces muy pequeños que llevaban el nombre de *Terith* (טריה). Ahora bien, el diminutivo usado por Juan (*ὀψάριον*), que suele traducirse por «pececillos», se refiere sin duda a estos peces pequeños, que se pescan a millones en el lago, y que, una vez secos y salados, forman este «pescado menudo» sabroso, que se come con pan por parte de la población pesquera a lo largo de sus orillas.

Si el cuarto Evangelio, en el uso de este diminutivo, muestra un conocimiento especial del lago, que es evidencia de su origen galileo, puede aún ser mencionado otro rasgo interesante en su uso. Ya se ha dicho que el término es utilizado sólo por Juan, y basta para marcar el lago de Galilea como origen del cuarto Evangelio. Pero sólo una vez más aparece la expresión en el cuarto Evangelio. En la mañana en que el Resucitado se manifestó junto al lago de Galilea a aquellos que habían estado bregando en vano toda la noche, Él les había provisto milagrosamente una comida cuando en «el fuego de carbones» vieron el bien recordado «pececillo» (el *opsarion*), y cuando les mandó que trajeran los «pececillos» *(opsaria)* que habían pescado milagrosamente, Pedro tiró hacia la orilla la red llena, no de *opsaria*, sino de «grandes peces» (*ἰχθύων μεγάλων*). Y, con todo, no fue alguno de aquellos «grandes peces» que él les dio para comer, «sino que tomó pan y les dio asimismo el *opsarion*» (Juan 21:9, 10, 13). Así, en humildad infinita, la comida a la que se sentó el Salvador resucitado con sus discípulos era todavía «pan y pescado menudo», por más que les dio una redada de grandes peces; y, así, en aquella última comida Él les recordó la primera alimentación milagrosa junto al lago de Galilea. Y éste es otro de los rasgos del relato que suelen pasar inadvertidos, que no son planeados adrede, y que producen evidencia casi irresistible.

Hay una prueba, por lo menos, de la fe implícita, o mejor, de la confianza de los discípulos en el Maestro. Le habían dicho que sus provisiones eran muy escasas, y, con todo, cuando Él les mandó que hicieran sentar a la gente para comer, ellos no vacilaron y obedecieron. Podemos figurarnos lo que es bosquejado de modo exquisito: la extensión de «hierba» (Mateo 14:19), «verde» y fresca (Marcos 6:39), «mucha hierba» (Juan 6:10); luego el gentío «en compañías» (**συμπόσια** Marcos 6:39) de cincuenta y de ciento, reclinados **κλισίας**

(Lucas 9:14) de forma que parecieran cuadros de un jardín[5] sobre el césped, con sus vestidos abigarrados. Pero los ojos tienen que haber estado fijos en una figura. A su alrededor estaban sus apóstoles. Ellos habían puesto delante de Él las escasas provisiones que tenían para sus propias necesidades, y que ahora alimentarían a esta gran multitud. Tal como acostumbraba a hacer en las comidas el padre de la casa, Jesús tomó el pan, lo «bendijo» (Ber. 46 *a*), o, como dice Juan, «dio gracias»,[6] y lo partió. La expresión recuerda la que está relacionada con la Santa Eucaristía, y no deja lugar a dudas que, en el discurso pronunciado en la Sinagoga de Capernaum (Juan 6:48-59), hay también referencia a la Cena del Señor. Aunque de importancia relativamente secundaria, pero útil para ayudarnos a comprender mejor la escena, recordamos la ordenanza judía de que el cabeza de la familia fuera sólo el que pronunciara la bendición si compartía la comida, pero si los que se sentaban a ella no eran meramente huéspedes sino sus hijos, o los de su casa, entonces él podía decirla aunque él mismo no participara del pan que había partido (Rosh haSh. 29 *b*).

No podemos equivocarnos respecto a las palabras que dijo Jesús al «dar gracias». La Ley judía (Sot. vii. 1) permite que se den las gracias no sólo en hebreo, sino en cualquier lenguaje; el Talmud de Jerusalén hace notar apropiadamente que era idóneo que una persona comprendiera a quién tenía que dar las gracias (לְמִי מְבָרֵךְ) (Jer. Sot., p. 21 *b*). De modo similar, tenemos información muy precisa respecto a un caso como el presente. Consideramos que el uso de «pescado menudo» con pan es muy común alrededor del lago de Galilea, y la Mishnah establece el principio de que si se come pan y pescado menudo, depende de cuál de los dos considera el artículo principal de la comida el determinar si deben darse las gracias por el uno o por el otro. En todo caso, sólo ha de usarse una bendición para los dos (Ber. 44 *a*). No puede haber duda, pues, que las palabras que dijo Jesús, fuera en arameo, griego o hebreo, eran las bien conocidas: «Bendio seas Tú, Jehová nuestro Dios, Rey del mundo, que haces brotar (הַמּוֹצִיא) pan de la tierra.» Sin duda, era este triple pensamiento: la elevación *(sursum corda)*, el reconocimiento del acto creador con referencia a cada pedazo de pan que comemos, y la acción de gracias, que era realizada de nuevo en toda su plenitud cuando, al distribuir Él a los discípulos, la provisión se multiplicaba milagrosamente en sus manos. Y todavía seguían llevándolo de compañía en compañía, poniendo delante de cada uno su parte. Cuando todos estuvieron satisfechos, Él, que había provisto la co-

5. La traducción literal de *πρασιά* es «cuadro de un jardín». En Marcos 6:40, *πρασιαὶ πρασιαί* «cuadros de jardín».

6. La expresión es diferente de la usada por los Sinópticos; pero en Mateo 15:36 y en Marcos 8:6 el término es también el de acción de gracias, no de bendición (*εὐχαριστέω*, no *εὐλογέω*).

mida, les mandó que recogieran los pedazos que sobraban. Una vez hecho esto, hallaron que tenían doce cestas llenas de pedazos. Aquí tenemos otro rasgo de sumo interés. Estos «cestos» (κόφινοι), conocidos en los escritos judaicos con un nombre similar (*Kepship, Kephiphah*), hechos de mimbre (כְּפִיפָה מִצְרִית), eran de uso común, pero considerados de clase pobre. Hay una sublimidad de contraste que excede toda descripción entre esta fiesta para los cinco mil, más las mujeres y los niños, y la provisión propia de un pobre de pan de cebada y dos peces pequeños; y también la hay entre la cantidad sobrante y los cestos ordinarios de mimbre en que fueron recogidos. Y no nos olvidemos tampoco de trazar mentalmente el paralelo entre esta fiesta mesiánica y el banquete de «los últimos días» que el Rabinismo describe de modo tan realista. Pero mientras la multitud asombrada observaba cómo los discípulos recogían de compañía en compañía los fragmentos en sus cestas, tiene que haberse elevado este murmullo entre las filas de gente: «Éste es verdaderamente el profeta, el que iba a venir (*habba*, הבא) al mundo.» Y, así, la última pregunta del Bautista: «¿Eres Tú el que había de venir?»[7] quedaba contestada plena y públicamente por los mismos judíos.

7. Ver el significado de esta expresión en el capítulo precedente.

XXX

La noche de milagros en el lago de Genezaret

Mateo 14:22-36; Marcos 6:45-56; Juan 6:15-21

La última pregunta del Bautista hecha en público había sido: «¿Eres Tú el que había de venir, o esperaremos a otro?» En parte había sido contestada cuando iban pasando de fila en fila el murmullo: «Verdaderamente, éste es el profeta, el que había de venir.» Así pues, ya no tenían por qué esperar más, ni esperar a otro. Y este «profeta» era el Mesías esperado tanto tiempo por Israel. Es imposible concebir plenamente lo que esto tenía que implicar para el pueblo, en la intensidad y anhelo de la gran esperanza que durante siglos, es más, desde los tiempos de Esdras, había dominado sus corazones. Aquí, pues, estaba la Gran Realidad por fin, delante de ellos. Aquel de cuya enseñanza se habían quedado prendados era «el Profeta», es más, «el que había de venir». Pero además era más que un profeta, era un Rey: el Rey de Israel, el Rey del mundo. Un impulso irresistible se apoderó del pueblo. Querían proclamarle Rey allí mismo, en aquel instante; y como sabían que Él se resistiría, probablemente por sus propias palabras o quizá por haber puesto freno a situaciones semejantes, ellos le obligarían a declararse, o por lo menos a ser proclamado por ellos. ¿Podemos sorprendernos de esto; o que ideas de un reino mundial mesiánico hubieran llenado, motivado e influido a Judas para que se hiciera discípulo; o que con un representante de su modo de pensar entre los discípulos las olas crecientes de entusiasmo popular se encresparan en un gran oleaje?

«Pero Jesús, conociendo que iban a venir para apoderarse de él

y hacerle rey, volvió a retirarse al monte solo»; [1] o, como podría traducirse, aunque no es corriente modernamente la expresión, «se hizo un anacoreta otra vez... él solo». Éste es otro de los contrastes sublimes que hacen casi inconcebible ver esta historia de otro modo que como verdadera y divina. Muy diferente es la manera en que calmó a la multitud y el propósito por el cual se había hecho un anacoreta solitario en la cumbre de la montaña. Él se retiró a orar; y calmó al gentío, y los despidió a sus casas diciéndoles que se retiraba a orar. Y oró hasta muy tarde, «cuando el (segundo) atardecer había llegado» (Mateo 14:23) y brillaban en el cielo las primeras estrellas sobre el lago de Galilea, con las luces lejanas parpadeando en el otro lado. Y, con todo, tenemos otro sublime contraste cuando obligó a los discípulos a que entraran en la barca, y esta barca, que llevaba a los que habían participado en el milagro, no podía abrirse paso entre la tormenta y las olas, y fue desviada de su curso. Y aún otro contraste cuando Él anduvo sobre las olas agitadas y las sometió. Y aún otro, y otro; porque ¿no es toda esta historia un contraste sublime a lo visto y pensado por los hombres, pero a pesar de ello, de modo supremo, verdadera y divina en la sublimidad de estos contrastes?

Porque no nos atrevemos a inquirir, ni aun en nuestra reverencia más profunda, sobre qué y a favor de quién oraba solo en aquella montaña. No obstante, pensamos, en conexión con ello, en la Pascua, el maná, el desierto, las ovejas perdidas, la Santa Cena, el pan que es carne, y los restos en los cestos que habían de ser llevados muy lejos, y luego en el intento de hacerle rey, con toda su falta de realidad espiritual, terminando a sus ojos con la entrega, la negación y el grito: «No tenemos otro rey que César.» Y, cuando oraba, las estrellas brillaban fieles en el firmamento. Pero allí, en el lago, donde trataba de avanzar la barca que llevaba a sus discípulos a la otra orilla, «se levantó un gran viento, que les era contrario». Y todavía Él seguía «solo en la tierra», pero mirando hacia ellos en la noche, ya que la barca se hallaba «en medio del mar», y ellos seguían remando, y «la barca era azotada por las olas».

Hasta aquí, hasta la necesidad extrema, pero no más allá. El lago tiene unas seis millas de anchura, y ya habían llegado a un poco más de la mitad de la distancia. Ya era «la cuarta vela de la noche». Hay algunas diferencias de opinión entre los judíos sobre si la noche ha de dividirse en tres o (como hacen los romanos) en cuatro velas. La última forma (que contaría la noche como de doce horas en vez de nueve) había sido adoptada por muchos (Ber. 3 *b*). En todo caso, sería lo que diríamos la vela de la madrugada (probablemente de 3 a 6) cuando se vio aquella figura que ellos conocían tan

1. Nótese la falta del artículo: *ἵνα ποιήσωσιν αὐτὸν βασιλέα*. Debemos esta noticia al cuarto Evangelio, y no se aviene a la teoría de la paternidad tardía efesia.

bien y pareció que les pasaba, «andando sobre el mar». No puede haber dudas de que ésta fue la impresión, no ya de uno de ellos, sino de todos los que la vieron. Y tampoco puede haber aquí dudas sobre su explicación natural. Una vez más la verdad del suceso tiene que ser admitida o rechazada de modo absoluto.[2] Las dificultades de esta última hipótesis, que corta verdaderamente el nudo gordiano, serían formidables. No sólo sería imposible explicar el origen del relato dado por dos de los Sinópticos y por Juan, ni estaría en conformidad con la expectativa judaica, ni tiene precedente en el Antiguo Testamento, sino que, si es leyenda, parece sin sentido e irracional. Además, hay algo notable en esto, por lo que se refiere a los testimonios de lo milagroso en el Nuevo Testamento: que los escritores en modo alguno disimulan para ellos mismos o para sus lectores las dificultades obvias implicadas. En el presente caso nos dicen que ellos consideraron su Forma moviéndose sobre el agua como un «espectro», y gritaron atemorizados; y, además, que la impresión producida por toda la escena, incluso en los que presenciaron el milagro del atardecer anterior, fue la de asombro abrumador. Este andar sobre el agua, pues, era para ellos algo dentro del dominio de lo verdaderamente milagroso, y afectaba a sus mentes igualmente, quizá aún más que a las nuestras, por el hecho de que, en su modo de ver, tanto que a nosotros nos parece milagroso, se hallaba dentro de la esfera de lo que podían esperar en el curso de una historia así.

Y, por otra parte, este milagro no estaba aislado, sino que forma parte de una serie de manifestaciones similares. Está íntimamente relacionado tanto con el que ocurrió el atardecer anterior como el que sigue después; se nos cuenta con una minuciosidad de detalle y con una ausencia tan marcada de esfuerzo para adornar, arreglar, excusar o glorificar, que da al relato (considerado simplemente como tal) la impronta de la verdad; mientras que, finalmente, contiene mucho que levanta la historia de lo meramente milagroso al dominio de lo sublime y profundamente espiritual. Por lo que se refiere a lo que podríamos llamar su credibilidad, esto se puede decir por lo menos: que ésta y otras situaciones similares de «dominio sobre la criatura» no están más allá del alcance de lo que Dios había asignado originalmente al hombre cuando le hizo algo menor que

2. Incluso la hermosa alegoría con la que Keim la resolvería: que la Iglesia en su necesidad no sabe si su Salvador no va a venir a la última vela de la noche, renuncia por completo a todo el relato. Y ¿por qué tres evangelistas habrían inventado una historia así, a fin de enseñar, o más bien disimular, una doctrina que, por otra parte, es expresada tan claramente por todo el Nuevo Testamento, hasta formar uno de sus principios primarios? Volkmar (Marcus, p. 372) ¡considera toda la historia como una alegoría de la actividad de Pablo entre los gentiles! Es extraño, en este caso, que fuera omitida en el Evangelio de Lucas. Pero toda esta sección del libro de Volkmar tiene que ser rechazada por múltiples razones.

los ángeles, y le coronó de gloria y de honor, le dio dominio sobre las obras de sus manos y todas las cosas fueron puestas bajo sus pies (Salmo 8:5, 6; comp. Hebreos 2:6-9). Realmente, este «dominio sobre el mar» parece exhibir lo divinamente humano, más bien que lo humanamente divino de su persona,[3] si es que es legítimo hacer una distinción así. De la posibilidad física de un milagro así —sin hablar de la contradicción en sí que esto implica— no hay que intentar dar explicación, como no fuera a base de que estamos en completa ignorancia de las condiciones en que esto tiene lugar.

Merece que se preste atención, sin embargo, al hecho de que hay un marcado punto de diferencia entre el relato de este milagro y lo que suele ser una característica general de los relatos legendarios. En éstos, lo milagroso, por más que sea extraordinario, es lo esperado; no produce sorpresa, y nunca es confundido con algo que podría haber ocurrido en el curso ordinario de los sucesos. Porque es característico de lo mítico que lo milagroso no es sólo introducido en una forma en extremo realista, sino que forma el elemento esencial en la concepción de las cosas. Esto es la misma *raison d'être* del mito o leyenda cuando se adhiere a lo real e históricamente verdadero. Ahora bien, en el relato presente vemos exactamente lo opuesto. Si fuera leyenda o mito, esperaríamos que se dijera que los discípulos habían reconocido inmediatamente al Maestro cuando andaba sobre el agua y le habían adorado. En vez de esto se nos dice que están turbados, atemorizados. Suponen que es un espectro (en conformidad con las nociones judaicas) y «gritan aterrorizados». Incluso después, cuando Jesús ya ha entrado en la barca, «ellos estaban asombrados» y que «no entendían», y que los que estaban en la barca (distinguiéndolos de los discípulos) «vinieron y le adoraron». Todo esto es, pues, evidencia de que los discípulos no esperaban el milagro; que no estaban preparados para él; que se lo habían explicado en lo que para ellos parecían causas naturales; y que, incluso cuando se convencieron de su realidad, la impresión de asombro producida era muy profunda. Y esto sigue también como corolario: que cuando dieron testimonio de ello no fue en ignorancia de que lo que estaban escribiendo tenía que parecer extraño en gran manera, y que afectara a los que lo leyeran con un asombro aún mayor —íbamos a escribir incredulidad— que el de los que lo habían presenciado.

Y que no se olvide que lo que se ha hecho notar sobre este relato es válido también con respecto a otros milagros registrados en el Nuevo Testamento. Así, incluso un artículo de fe tan fundamental como la resurrección de Cristo es descrito diciendo que cayó sobre los discípulos mismos como una sorpresa, no sólo totalmente inespe-

3. Por otra parte, la alimentación milagrosa de la multitud parece mostrar más bien lo humanamente divino de su persona.

rada, sino tan increíble, que fueron necesarias evidencias repetidas e indisputables para conseguir pleno reconocimiento. Y no hay nada que sea más sencillo que el hecho de que Pablo mismo no sólo se daba cuenta de la resistencia general que un anuncio de un suceso así produciría (Hechos 26:8), sino que se percataba él mismo de las dificultades de lo que él creía tan firmemente (1.ª Corintios 15:12-19), y que era el fundamento de todo lo que predicaba (Hechos 17:31, 32). En realidad, la elaborada exposición de las bases históricas sobre las que él había llegado a la convicción de la realidad (1.ª Corintios 15:1-8) nos proporciona una visión profunda de las dificultades mentales que a él mismo se le habían presentado al principio para creerlo. Y una inferencia similar se puede sacar de la referencia de Pedro a las dificultades relativas a las predicciones bíblicas sobre el fin del mundo (2.ª Pedro 3:4).[4]

No es necesario proseguir el tema más allá. Su relación con el milagro de que Jesús anduviera sobre el mar de Galilea queda suficientemente claro. Con todo, se puede sacar otra evidencia confirmatoria de un estudio más a fondo de los detalles del relato. Cuando Jesús «obligó a los discípulos a entrar en el bote, y a ir delante de Él al otro lado» (Mateo 14:22), ellos tienen que haber pensado que su propósito era unírseles por tierra, puesto que no había ninguna otra barca allí, sólo la suya, con la que ellos cruzaban el lago (Juan 6:22). Y posiblemente ésta había sido su intención hasta que vio su dificultad, si no peligro, a causa del viento contrario. Esto tiene que haberle decidido a prestarles ayuda. Y, así, este milagro, además, no fue un mero despliegue de poder, sino causado por su necesidad, por lo que tenía un objeto moral. Y cuando alguien se pregunta cómo desde la cumbre del monte junto al lago podía Él ver, de noche, el punto tan lejano donde la barca estaba navegando sobre el lago (Weiss), sin duda olvida que la escena tiene lugar poco antes de la Pascua (el 15 de Nisán), en que la luna brillaba sobre un cielo sin nubes, de modo más brillante aún que en una noche ventiscosa, e iluminaba la superficie de las aguas.

Podemos casi imaginarnos la escena visualmente. Cristo se halla sobre el monte en conversación solitaria con su Padre: orando y pidiendo este milagroso partimiento del pan, comprendiendo plenamente todo lo que implicaba para Él de entrega, sufrimiento y darse a sí mismo como alimento del mundo, y todo lo que esto implica para nosotros de bendición y nutrimiento; orando también —presente aún en su mente la escena del intento de hacerle Rey incluso a la fuerza— para que lo carnal diera paso a la realidad espiritual (como en símbolo sería el partimiento del pan). Luego, al levantarse de sus rodillas, sabiendo que esto no podía ser y no sería para los

4. Aquí se da por sentada la autenticidad de la segunda Epístola de Pedro, pero el punto del argumento sería el mismo aunque fuera otro su autor.

más, da una mirada sobre el lago, en dirección a los suyos, que personificaban y representaban todo lo que ya existía de su Iglesia, todos los que se alimentarían realmente del pan del cielo y le confesarían como su verdadero Rey. Sin presunción, podemos aventurarnos a decir que tiene que haber sido con pena indescriptible y anhelo en su corazón que su mirada se dirigió hacia la barca. Tal como lo vemos nosotros, parece todo simbólico: la noche, la claridad de la luna, la barca, el viento contrario, y luego el Salvador solitario, después de la oración, mirando adonde los remeros se esforzaban por ganar la otra orilla. A la luz clara de la luna hay algo que destaca como plata bruñida con sombras que bailotean: el mástil sin vela que va de un lado para otro, sin poder avanzar. Están en dificultad, en peligro, y el Salvador no puede proseguir su viaje a pie por tierra; tiene que acudir en su ayuda, aunque sea sobre el agua. Es necesario, por tanto, que él ande sobre el agua, y así la tempestad y la brega inútil contra los elementos no serán obstáculo para que lleguen a la otra orilla, sino que les servirán de enseñanza acerca de su poder y de Él mismo, y la gran liberación que recibirán; una enseñanza así, en otro aspecto de la misma, ya la habían recibido en símbolo en la milagrosa provisión de alimento, con todo lo que implicaba (no sólo para ellos, sino para nosotros también) de consuelo precioso y seguridad, y también para preservar siempre a la Iglesia de verse abrumada por el temor en la noche tempestuosa del lago de Galilea, cuando la labor de nuestros remos no nos sirve para abrirnos paso.

Y los que estaban en el bote tienen que haberse sentido agitados por sentimientos peculiares. Contra su voluntad se les había «constreñido» a que se embarcaran y dejaran el lugar anterior: precisamente cuando la multitud, bajo la influencia del gran milagro, estaba rodeando a su Maestro, y con violenta insistencia, para proclamarle el Rey mesiánico de Israel. No sólo un Judas Iscariote, sino todos ellos deben haber sido presa de gran emoción: primero el gran milagro, luego el movimiento popular. Era la crisis en la historia del Mesías y de su Reino. ¿Podemos maravillarnos, pues, de que el Señor en su misma misericordia les mandó que abandonaran el lugar que podría haberles extraviado a ellos, mientras ellos se resistían (Mateo 14:22), es más, casi tuvo que obligarles? Y, con todo —cuanto más lo consideramos—, ¿no era verdaderamente necesario para ellos que partieran? Pero, por otra parte, en este sentido también, parece que había la necesidad de que Él anduviera sobre las aguas para que pudieran aprender no sólo acerca de su poder omnipotente, y (simbólicamente) que Él tenía soberanía sobre las olas agitadas; sino que, en su desilusión por su negativa a que lo hicieran Rey, ellos pudieran saber que era un Rey, sólo que en un sentido mucho más elevado y verdadero que el sentido en que lo habría proclamado la multitud.

Así que podemos imaginarnos los sentimientos con que habían empujado el bote desde la orilla, y luego mirado hacia atrás para poder ver lo que ocurría allí. Pero pronto las sombras de la noche fueron envolviendo los objetos a distancia, y sólo la luna brillando encima proyectaba su luz delante y detrás de la barca. Y ahora la brisa del otro lado del lago, que apenas era perceptible cuando se habían embarcado en la orilla oriental, se había avivado y era ya un viento que les hacía difícil avanzar. Bogaban con todas sus energías, pero no parecía que adelantaran mucho. Para entonces estarían a la mitad del lago (Mateo 14:24). Cuando parecía que no hacían progreso alguno, de repente, tras ellos apareció una figura. Ésta siguió avanzando y daba la impresión que iba a pasarlos sobre el agua. Era como si la sostuvieran las olas, levantándose con ellas y descendiendo, pero sin desaparecer, y la luna con su luz dejaba una sombra pegada a la figura. Juan usa una expresión[5] que nos muestra, a la luz pálida de la luna, a los que están en el bote con la mirada fija, clavada, atemorizados ante la aparición que iba acercándose cada vez más. Hemos de recordar su entusiasmo previo, así como la presencia, y, no hay duda, las sugerencias supersticiosas de los remeros cuando echaron a gritar aterrorizados considerándola un espectro. Y, según ellos, «quería pasarlos de largo» (Marcos 6:48) —tal como Él hace aún a menudo con nosotros—, llevándoles liberación cierta, indicándoles el camino y allanándoselo, pero no dándoles a conocer su presencia si ellos no hubieran gritado. Pero su temor, que casi les hacía vacilar en recibirle en la barca,[6] aunque era el producto del error y la superstición, atrajo la simpatía de Cristo y su consuelo inmediato, con un lenguaje que ha sido usado, en todas las edades, para convertir los temores y aprensiones necias en gozosa y agradecida seguridad: «Soy yo, no temáis.»

Y los discípulos ya no tuvieron miedo, aunque verdaderamente el que Él anduviera sobre las aguas les pareció más asombroso que una «aparición». La tormenta en sus corazones, como la del lago,

5. Juan, en distinción de los Sinópticos, usa aquí la expresión θεωρεῖν (Juan 6:19), que en los Evangelios tiene el significado distintivo de un mirar «fijo, intenso, clavado», especialmente hacia fuera, pero a veces hacia dentro, en el sentido de consideración atenta. El uso de esta palabra, en distinción del mero mirar o ver, es tan importante para comprender bien el Nuevo Testamento que todo lector debe notarla. La siguiente es una lista de los pasajes en que aparece en los Evangelios: Mateo 27:55; 28:1; Marcos 3:11; 5:15, 38; 12:41; 15:40, 47; 16:4; Lucas 10:18; 14:29; 21:6; 23:35, 48; 24:37, 39; Juan 2:23; 4:19; 6:2, 19, 40, 62; 7:3; 8:51; 9:8; 10:12; 12:19, 45; 14:17, 19; 16:10, 16, 17, 19; 17:24; 20:6, 12, 14. Como se verá, la expresión es usada con más frecuencia por Juan que en los otros Evangelios, y es también aquí que el significado distintivo tiene más importancia.

6. Esto parece implicado en la expresión de Juan 6:21: «Querían, pues, recogerlo en la barca.» Algunos críticos negativos han llegado a ver en esta observación gráfica una contradicción a las afirmaciones de los Sinópticos (ver Lücke, Comment. ü. d. Evang. Joh., ii., pp. 120, 122).

había sido amainada por su presencia. Nosotros hemos de recordar todavía su entusiasmo anterior, ahora en gran manera incrementado por lo que acababan de presenciar, a fin de comprender la petición de Pedro: «Señor, si eres Tú, mándame ir a ti sobre las aguas.» Éstas son las palabras de un hombre que en un momento de entusiasmo se deja llevar más allá de toda reflexión. Y, con todo, esta combinación de duda («si eres Tú») con la presunción («mándame ir a ti sobre las aguas») es peculiarmente característica de Pedro. Es el apóstol de la esperanza, y la esperanza es una combinación de duda y presunción, pero también su transformación. Con reverencia sea dicho, Cristo no podía dejar de conceder esta petición aun cuando fuera el producto sin reconciliar ni transformar de la duda y la presunción. Él no quería negárselo, pues de otro modo la duda no habría sido transformada, sino seguido siéndolo; no podía hacerlo sin al mismo tiempo corregirla, o la presunción habría permanecido siendo presunción no transformada, que sólo es crecimiento hacia arriba, pero sin raíces en la experiencia espiritual interior. Y así le mandó que fuera a Él sobre el agua para transformar su duda, pero dejándole inseguro por fuera sus propios sentimientos cuando veía el viento, para transformar su presunción; en tanto que extendiendo su mano para salvarle de hundirse, y con las palabras de corrección que le dijo, realmente dio lugar a la transformación de la duda y la presunción en esperanza, de la cual Pedro es el representante especial y el predicador en la Iglesia.

Y ahora, cuando los dos entran en la barca, el viento cesa e inmediatamente la barca llega a tierra. Pero «los que estaban en el bote», al parecer distinguiéndolos de los apóstoles, aunque éstos estarían observándolo con reverencia, «le adoraron, diciendo: "Verdaderamente eres el Hijo de Dios"». La primera confesión pública plena del hecho, que viene no de los discípulos, sino de otros. Hecha por los discípulos habría significado algo más profundo. Pero, viniendo de los labios de estos hombres, parece como el eco de lo que ha pasado ante sus ojos en aquella travesía memorable del lago. Ellos también tienen que haberse mezclado en la conversación cuando el bote se había apartado de la orilla el día anterior, al atardecer, cuando hablaban del milagro de la alimentación, y luego del intento popular de proclamarle Rey mesiánico, aunque no sabían cuál había sido el resultado final de aquello, puesto que Él les había obligado a entrar en el bote, en tanto que Él se quedaba atrás. Hablarían de todo lo que Él había hecho y era, y la forma en que los mismos diablos habían proclamado que era el «Hijo de Dios», en la otra orilla, junto al lugar donde ocurrió el milagro de la comida para la multitud. Quizás incluso pasando cerca del lugar habrían recordado el incidente. Y esta designación de «Hijo de Dios», con la adoración consiguiente, habría venido más fácilmente, porque era más superficial en su significado para los barqueros que para los

discípulos. Pero en éstos, también, la idea iba echando raíces; y pronto, junto al monte de la Transfiguración, la pronunciaría en nombre de todos Pedro, no como enseñada por demonios o por hombres, sino enseñada por el Padre de Cristo que está en los Cielos.

Sin embargo, queda aún una pregunta. Los sucesos de la noche no son registrados por Lucas, quizá porque no encajaban con su punto de vista general; quizá por reverencia, porque ni él ni su maestro Pablo quedaban dentro del círculo interior con que estaban conectados los sucesos de aquella noche. En todo caso, ni aun el criticismo negativo puede de modo legítimo sacar inferencia alguna adversa de ello, en vista de que se halla el testimonio no sólo en dos de los Sinópticos, sino también en el cuarto Evangelio. Marcos tampoco menciona el incidente referente a Pedro; y esto puede entenderse bien por su relación con este apóstol. De los dos testigos de vista, Juan y Mateo, el primero tampoco dice nada de este incidente. Tómese el punto de vista que se quiera de la paternidad del cuarto Evangelio, no podía ser ni por ignorancia del hecho, ni por desconocer el testimonio de Mateo. ¿Estaba esto entre las «muchas cosas que Jesús hizo» que no fueron escritas por Juan, puesto que su crónica completa habría hecho imposible el bosquejo simple del Evangelio? O bien, ¿se hallan fuera de la concepción especial de su Evangelio, lo que, por lo que se refiere a detalles, determinó la inserción u omisión de ciertos incidentes? ¿O había alguna razón para esta omisión conectada con la relación especial de Juan y Pedro? Y, finalmente, ¿por qué fue Mateo en este caso el que da más detalles que los otros y lo cuenta todo con tanta precisión? ¿Era que había producido una impresión más profunda en su mente? ¿Tenía él alguna relación personal con el suceso? ¿O creía que esta petición de Pedro de ir a Cristo fuera del barco y sobre el agua tenía alguna analogía con su propia llamada a dejar la casa de tributos y seguir a Cristo? Éstas y otras sugerencias que podrían hacerse sólo se pueden poner en forma de preguntas. Las respuestas nos esperan por la mañana en la otra orilla.

XXXI

Los reparos de los fariseos referentes a la purificación, y la enseñanza del Señor respecto a la pureza. Las tradiciones sobre el «lavamiento de manos» y los «votos»

Mateo 15:1-20; Marcos 7:1-23

A medida que seguimos el relato va apareciendo evidencia confirmatoria de lo que ha precedido, casi a cada paso. Está por completo de acuerdo con la brusca partida de Jesús de Capernaum, y sus motivos, el siguiente hecho: que cuando, lejos de hallar descanso y poder estar a solas en Betsaida (este del Jordán), se congregó allí a su alrededor una multitud mayor que nunca, que quería proclamarle Rey, Él decidió regresar inmediatamente a la orilla occidental, con miras a encontrar un retiro más sosegado, aunque fuera en «las costas de Tiro y de Sidón» (Mateo 15:21). Según Marcos (6:45), el Maestro había enviado a sus discípulos a la otra Betsaida, o «ciudad de los pescadores», al lado oeste del lago (Juan 12:21). Recordando lo común que es el nombre correspondiente a Betsaida,[1] incluso en nuestro propio país, y que la pesca era la industria

1. He contado doce lugares diferentes en Inglaterra que llevan nombres que se pueden traducir libremente por «Betsaida», sin contar los suburbios y barrios que llevan estas mismas designaciones.

principal a orillas del lago, no tenemos por qué sorprendernos de la existencia de más de una Betsaida.[2] Ni tampoco parece extraño que el lugar se haya perdido, pues probablemente, excepto por la pesca, no tendría mucha importancia. Sin embargo, quisiéramos aventurar una conjetura geográfica. Por el hecho de que Marcos (6:45) nombra a Betsaida, y Juan a Capernaum (6:17), como el destino original del bote, podríamos inferir que Betsaida era el barrio pesquero de Capernaum, o estaba muy cerca, tal como hallamos en nuestro propio país «Pescaderos» o similares en nuestras grandes ciudades. Con esto estaría de acuerdo la circunstancia de que no hay rastro de ningún antiguo puerto en Tell Hûm, el sitio de Capernaum.[3] Además, explicaría por qué Marcos (1:29) dice que Pedro y Andrés, que según Juan (1:44; 12:21) eran de Betsaida, tenían su casa en Capernaum. También debe notarse que, por lo que se refiere a la casa de Pedro, Marcos, que está tan íntimamente relacionado con él, dice que es Capernaum, mientras que Juan, que era conciudadano suyo, dice Betsaida, y que los dos evangelistas dan la dirección en que iba la barca con los nombres al revés uno del otro. Esto sugiere también que, en un sentido —por lo que se refería a los pescadores—, los nombres eran intercambiables, o más bien, que Betsaida era el «Pescadero» de Capernaum.[4]

Un lector superficial podría objetar que, dadas las circunstancias, difícilmente podríamos esperar que Cristo y sus discípulos hubieran regresado inmediatamente a la vecindad de Capernaum, y menos a esta misma ciudad. Pero un conocimiento más a fondo de estas circunstancias, no sólo convertirá la supuesta dificultad en la mayor evidencia confirmatoria sino que proporcionará algunos detalles de sumo interés. La noticia, al parecer trivial, de que (por lo menos) la parte final de los discursos (inmediatamente después de su regreso a Capernaum) fue pronunciada por Cristo «en sinagoga» (Juan 6:59)[5] nos permite no sólo localizar esta dirección, sino establecer la sucesión exacta de los acontecimientos. Si este discurso fue pronunciado «en sinagoga», tiene que haber sido (como se mostrará) en día de sábado. Contando hacia atrás, llegamos a la conclusión de que Jesús, con sus discípulos, dejó Capernaum en dirección a Betsaida-Julias un jueves; que la alimentación milagrosa de la multitud tuvo lugar el jueves por la tarde; el pasaje de los discípulos al otro lado, el que Cristo anduviera sobre el mar, así como el fallo en la fe de Pedro, la noche del jueves al viernes; el pasaje de

2. En Jer. Megill. (p. 70 *a*, línea 15 desde la base) leemos de una צײדתה, pero la localización no encaja con nuestra Betsaida.
3. Comp. Baedeker (Socin), Paläst., p. 270.
4. Es posible que esta conexión de Capernaum y Betsaida explique la mención de esta última como uno de los lugares que habían sido escenarios de tantas obras portentosas (Mateo 11:21; Lucas 10:13).
5. No hay artículo en el original.

la gente de Capernaum en busca de Jesús (Juan 6:22-24) el viernes; y, finalmente, los discursos finales de Cristo el sábado en Capernaum y en la Sinagoga.

De esta ordenación cronológica se pueden sacar dos inferencias. Primero, que cuando nuestro Señor hubo regresado de su travesía desde el lado oriental en busca de reposo y retiro, estaba tan cerca del sábado judío (o sea, el atardecer del viernes) que se vio casi obligado a regresar a Capernaum para pasar el día santo allí, antes de emprender el próximo viaje a las «costas de Tiro y Sidón». Y en el día de sábado no había por qué temer peligro alguno, ni de Herodes Antipas ni de los fariseos. Así (como se ha indicado antes), el retorno súbito a Capernaum, lejos de constituir una dificultad, nos sirve como confirmación del relato previo. Además, no podemos sino percibir una correspondencia peculiar de fechas. Nótese aquí: el partimiento milagroso del pan en Betsaida el jueves al atardecer, y el partimiento del pan en la última Cena un jueves por la noche; el intento de proclamarle Rey, y la traición; la atrevida afirmación de fe de Pedro y su fallo consiguiente, los dos la noche de un jueves a un viernes; y, finalmente, el que Cristo anduviera sobre las olas airadas, y las calmara, y trajera a salvo a la orilla el bote en que estaban sus discípulos, y su victoria y triunfo sobre la muerte y el que tenía el poder de la muerte.

Sin duda esto son más que meras coincidencias; y en este sentido puede también decirse que esta historia es simbólica. Tal como lo vemos, Cristo envió a sus discípulos a que se dirigieran a Betsaida, el «Pescadero» de Capernaum. Pero, aparte de esta última sugerencia, llegamos a la conclusión, por las expresiones usadas (Marcos 6:53), de que el bote que llevaba a los discípulos se había desviado de su curso —probablemente debido al viento— y había tocado tierra no en el punto en que tenían intenciones, sino en Genezaret, donde lo habían amarrado. No puede haber duda que con este nombre se indica «el llano de Genezaret», cuya riqueza y hermosura Josefo (Guerra, iii. 10. 7, 8) y los rabinos (Pes. 8 *b*; Meg. 6 *a*; Ber. R. 98) describen con grandes elogios. Hasta el día de hoy hay evidencia de que era el punto más favorecido de esta región favorecida. Al viajar hacia el Norte por la orilla, partiendo de Tiberias, seguimos durante unas cinco o seis millas una estrecha franja de tierra, protegida por montañas, hasta llegar a Magdala, la ciudad de la Magdalena (la moderna Mejdel). Opuesta a la misma, en la otra orilla, está Kersa (Gerasa o Gadara), la escena del milagro. Al dejar Magdala, las montañas se retiran y se forma una llanura en forma de anfiteatro, de más de una milla de anchura y cuatro o cinco de longitud. Ésta es la tierra de Genezaret *(el Ghuweir)*. Cruzamos el «valle de las tórtolas», que hace intersección con ella, hacia una milla al norte de Magdala, y proseguimos nuestro recorrido sobre un llano bien regado, hasta que, al cabo de más de una hora, llegamos

al límite norte, un poco más allá de Khân Minyeh. Esta última, según tradición, ha sido considerada como Betsaida;[6] pero parece hallarse demasiado lejos del lago y demasiado al sur de Capernaum para ajustarse a los requerimientos.

Tan pronto como la bien conocida barca que llevaba a Jesús y a sus discípulos hubo subido arrastrada por la playa pedregosa aquella madrugada del viernes, su presencia tiene que haber sido reconocida por todo el distrito, tanto más por el hecho de que los barqueros pronto esparcirían la noticia de los sucesos milagrosos ocurridos la noche y el atardecer precedentes. Las noticias se propagarían con rapidez, y desde el país circundante le llevarían enfermos en camillas, para poder tocar el borde de su manto. Y este toque, aunque fuera el resultado de una fe imperfecta, no podía ser en vano, porque Aquel cuyo vestido procuraban tocar, era el Hombre Dios, el Vencedor de la muerte, la fuente de toda vida. Y así fue cuando desembarcaron, y durante todo el camino hasta Betsaida y Capernaum (Mateo 14:34-36; Marcos 6:53-56).[7]

En lo que siguió, podemos todavía proseguir la serie de sucesos, aunque hay considerables dificultades en cuanto al orden exacto. Así, se nos dice de modo expreso (Juan 6:22-25) que los del «otro lado» vinieron a Capernaum «el día siguiente» de la alimentación milagrosa, y que uno de los discursos subsiguientes, del cual se conserva el bosquejo, fue pronunciado «en sinagoga» (v. 59). Como esto sólo podía haber tenido lugar o bien un sábado o un día festivo (en este caso, la Pascua) (Juan 6:4), se sigue que, en todo caso, tiene que haber transcurrido un día entre su llegada a Capernaum y el discurso en la Sinagoga. Además, es casi imposible creer que podía haber sido el día de Pascua (15 de Nisán). Porque no podemos creer que hubiera abandonado sus casas y sus preparaciones festivas una gran multitud en la víspera de la Pascua (14 Nisán), sin hablar de la circunstancia de que en Galilea, a diferencia de Judea, todo trabajo, incluida, naturalmente, la travesía del lago, estaba prohibido la víspera de la Pascua (Pes. 55 *a*). De modo similar, es casi imposible creer que se hubieran congregado tantos peregrinos festivos tan tarde en el atardecer precedente al 14 Nisán, tan lejos de Jerusalén, o sea en Betsaida-Julias, puesto que habría sido imposible llegar a la ciudad y al Templo a tiempo para la fiesta. Por tanto, sólo queda la posibilidad de considerar el servicio de la Sinagoga en el cual predicó Cristo como un servicio ordinario de sábado, y que la llegada de la multitud tuvo lugar el viernes, antes del mediodía.

6. Baedeker (Socin) ha presentado las razones en contra de la identificación de Khân Minyeh con la misma Capernaum.

7. Mr. Brown McClellan (N. T., vol. 1, p. 570) afirma que habían transcurrido tanto la Pascua como Pentecostés; no sé en qué se funda. Al mismo tiempo, las palabras de Marcos 6:56 podrían implicar que esto había sucedido en más de una ocasión.

Además, por el lugar que ocupa el relato en los Evangelios de Mateo y de Marcos, así como por cierta evidencia interna, parece difícil dudar que la reprensión de los fariseos y los escribas sobre la cuestión de las «manos sin limpiar» (Mateo 15:1; Marcos 7:1) no fue administrada inmediatamente después de la alimentación milagrosa y la noche de milagros. No podemos estar igualmente seguros, no obstante, de cuál de las dos cosas precedió a la otra: el discurso de Capernaum (Juan 6:59) o la reprensión a los fariseos (Mateo 15:1 y ss.). Sin entrar en una discusión detallada, la simple lectura de las dos secciones nos llevará a la conclusión espontánea de que un discurso así no podía ir seguido por estos reparos y la reprensión, mientras que parece, en el orden propio de las cosas, que la reprensión que causó la «ofensa» a los fariseos, y aparentemente que algunos de ellos se retiraran del círculo exterior de su discipulado (Mateo 15:12-14), precediera a la enseñanza positiva del discurso, el cual, a su vez, dio como resultado que se hicieran atrás muchos que habían formado parte del círculo íntimo de discípulos (Juan 6:60-66).

En estas circunstancias nos atrevemos a sugerir lo siguiente como el orden de los sucesos: Temprano por la mañana del viernes, la barca que llevaba a Jesús y sus discípulos se deslizó por la playa arenosa del llano de Genezaret. Cuando se esparcieron las noticias de su llegada y de los milagros que habían sido presenciados últimamente, el pueblo de los lugares vecinos, aldeas y ciudades, acudió a Él y le trajeron a sus enfermos para que los curara. Así pasó la mayor parte de la mañana. Entretanto, mientras iban avanzando según permitía el gentío que les estorbaba en el camino, las primeras noticias de todo ello debieron llegar a la vecina Capernaum. Esto trajo inmediatamente a escena a los fariseos y escribas «que habían *venido de Jerusalén» con* el *propósito* de observarle y, si fuera posible, precipitar la destrucción de Jesús. Tal como lo concebimos, encontraron al Señor y sus discípulos camino de Capernaum. Posiblemente los alcanzaron cuando estaban descansando junto al camino, y los discípulos, o algunos de ellos, estaban comiendo algo, quizá parte del pan consagrado la tarde anterior. La reprensión de Cristo sería administrada aquí; luego, el Señor, no sólo con miras a la enseñanza, sino con el propósito que se indicará a continuación, se volvería hacia la multitud (Mateo 15:10; Marcos 7:14, 15); después seguiría el comentario de los discípulos y la réplica del Señor, hecha, probablemente, cuando ya estaban otra vez en camino (Mateo 15:12-14); y, por último, la explicación final de Cristo después de que ya habían entrado en la casa en Capernaum (Mateo 15:15-20; Marcos 7:17-23). Con toda probabilidad, una parte de lo que narra Juan en 6:24 y ss. ocurrió también por este tiempo; el resto, el sábado que siguió.

Aunque los reparos de los escribas de Jerusalén pueden haber

sido ocasionados por el hecho de ver a algunos de los discípulos comiendo sin antes haberse lavado las manos, no podemos eliminar la impresión de que repetía lo ocurrido en la comida provista milagrosamente la tarde anterior, cuando se sentaron a millares a comer sin la previa observancia de la ordenanza rabínica. Ni en este caso ni en el presente se interpuso el Maestro. Por tanto, Él era culpable de participar en la ofensa. Esto es todo lo que estos fariseos y escribas podían ver en el milagro de la alimentación de Cristo por la multitud: ¡que no se había hecho en conformidad con la Ley! Por extraño que parezca, sin embargo, en la historia de la Iglesia en el pasado, y quizá algunas veces también en el presente, ¡esto ha sido lo único que algunos han podido ver en la obra milagrosa de Cristo! Quizá no deberíamos extrañarnos de que el milagro en sí no produjera una impresión más profunda, puesto que incluso los discípulos «no entendieron (por razonamiento) lo de los panes», por más que trataran de explicárselo en una forma que fuera razonable para ellos. Pero, en otro aspecto, la objeción de los escribas no era un mero reparo. En verdad, representaba una de las grandes acusaciones que los fariseos presentaron contra Jesús y que les decidió a que procuraran destruirle.

Se ha mostrado ya que ellos explicaban los milagros de Cristo como la obra del poder de Satán, cuyo representante especial —casi su encarnación— habían declarado que era Jesús. Esto no sólo haría que la fuerza evidencial de aquellas señales se transformara en una queja formal contra Cristo, sino que justificaba la resistencia de los fariseos a sus pretensiones. La segunda acusación contra Jesús era que Él no «era Dios», sino que era «un pecador» (Juan 9:16-24). Si se podía verificar esto, naturalmente quedaría demostrado que Él no era el Mesías, sino un embaucador que engañaba al pueblo, y a quien el Sanedrín tenía el deber de desenmascarar y arrestar. La forma en que intentaron verificarlo quizá les persuadió de que lo era, y consistía en probar que Él sancionaba en otros infracciones de la ley tradicional, y aunque las cometía Él mismo; lo cual, según sus principios fundamentales, implicaba una culpa mayor que los pecados en contra de la Ley revelada de Moisés. La tercera y última acusación contra Jesús, que finalmente decidió al Consejo a entrar en acción, sólo podía hacerse al final de su carrera. Tenía que formularse de forma que concordara tanto con las miras de los fariseos como con las de los saduceos. Para los primeros tenía que ser presentada como una pretensión blasfema de igualarse a Dios: ser el mismo Hijo del Dios viviente. Para los saduceos debió de presentar el aspecto de un movimiento por parte de un exaltado sumamente peligroso; y si era sincero y engañado, aún más peligroso; uno de los pseudo-Mesías que arrastraban al pueblo ignorante, supersticioso y soliviantable; y que, de no parárseles los pies, acabarían produciendo persecuciones y venganzas terribles por parte de

los romanos y la pérdida de los pocos restos que les quedaban de su independencia nacional. Para cada una de estas tres acusaciones, cuya apertura y desarrollo estamos ahora presenciando, había, desde el punto de vista de entonces, sólo una respuesta: fe en su persona. Y en nuestros tiempos ésta es la respuesta final a todas las dificultades y objeciones. A esta fe Jesús estaba llevando a sus discípulos, hasta que, plenamente realizada en la gran confesión de Pedro, pasó a ser, y ha sido siempre desde entonces, la Roca sobre la cual está edificada la Iglesia de Cristo, contra la cual las mismas puertas del Hades no pueden prevalecer.

Fue con miras a la confirmación de la segunda de estas acusaciones que los escribas acusaron ahora al Maestro de permitir a sus discípulos que comieran sin haberse lavado las manos previamente, o, como dice Marcos con expresión gráfica, «con manos comunes»,[8] señalando, como veremos, la palabra que había originado la costumbre. Una vez más hemos de hacer constar lo familiares que son para los narradores de los Evangelios la ley judaica y sus prácticas, hasta el menor detalle. Esto se verá mejor mediante un breve informe sobre la «tradición de los ancianos»,[9] más necesaria aún por el hecho de que hay importantes diferencias aun entre las autoridades eruditas judías, debido probablemente a la circunstancia de que el breve Tratado Míshnico dedicado al tema[10] no tiene Gemara adherida al mismo, y además trata de modo extenso otros asuntos. Al principio tenemos esta confirmación de lo que dice el Evangelio, ya que se admite de modo expreso que esta práctica no tenía su origen en la Ley de Moisés, sino que era «una tradición de los ancianos» (Chull. 105 *a*, *b*, 106 *b*, principalmente). A pesar de ello, y quizá precisamente por ello, era puesta en vigor de manera estricta, de modo que el descuidarla era equivalente a ser culpable de una contaminación carnal crasa. Su omisión podía llevar a la destrucción temporal (Sot. 4 *b*) o por lo menos a la pobreza (Shabb. 62 *b*). El pan comido con las manos sin lavar era como si hubiera sido basura (Sot. 4 *b*). En realidad, un rabino que había desdeñado esta ordenanza, al morir fue enterrado excomunicado (Eduy. v. 6; Ber. 19 *a*). Así, desde su punto de vista, la acusación de los escribas contra los discípulos, lejos de ser exagerada, es presentada por los evangelis-

8. La palabra corresponde de pleno al término judío. A pesar de la objeción del obispo Haneberg (Relig. Alterth., p. 475, nota 288), creo que corresponde a la חוֹל o חוּמְא rabínica (o חֹל hebrea), *profanus* en el sentido común, «no santificado».

9. El informe pleno de ello al alcance de los lectores corrientes se halla en las Notas a Pocock, Porta Mosis (pp. 350-402), aunque es confuso y no muy exacto, y basado principalmente en autoridades judaicas tardías. Spencer (de Leg. Hebr., pp. 1175-1179) sólo añade referencias similares a ritos gentiles. La restante información disponible es deficiente. Incluso las referencias en los diccionarios bíblicos es escasa o inexistente, cuando no inexacta.

10. Yadayim, en cuatro capítulos, que, sin embargo, trata de otros temas también, especialmente la canonicidad de ciertas partes del Antiguo Testamento.

tas con palabras muy moderadas. De hecho, aunque en aquel tiempo era una de las marcas de los fariseos, en un período ulterior se hizo tan común que el lavarse las manos llegó a considerarse una manera fácil de identificar a un judío (Chull. 106 *a*; Bemidb. R. 20, ed. Varsov., p. 81 *b*).[11]

Es algo más difícil explicar el origen de la ordenanza. Tal como se ha indicado, parece haber sido ordenada al principio para asegurarse de que las ofrendas sagradas no serían comidas estando contaminado. Cuando pasó a ser una ordenanza de los ancianos, esto era considerado, naturalmente, como base suficiente para la obediencia (Chull. 106 *a*). Luego se procuró obtener apoyo escritural de la costumbre. Algunos la basaron en la ordenanza original de la purificación, en Levítico 15:11 (Chull. 106 *a*), mientras que otros vieron en las palabras «santificaos» (Levítico 11:44) la orden de lavarse antes de comer; en la orden: «Sed santos», la de lavarse después de comer; mientras que la cláusula final, «porque yo soy el Señor tu Dios», la consideraban como la orden de «dar gracias al comer» (Ber. 53 *b*, final). Porque pronto no fue solamente lavarse antes, sino también después de las comidas. Sin embargo, sólo lo primero era considerado como «un mandamiento» *(Mitsvah)*; lo otro, sólo como un «deber» *(Chobhah)*, que algunos, realmente, explicaban en términos de higiene, ya que podría haber quedado algo en las manos que pudiera lastimar los ojos (Erub. 17 *b*; Chull. 105 *b*). En consecuencia, los soldados, en las prisas de la campaña, podían descuidar el lavarse antes, pero debían lavarse cuidadosamente después de comer. Poco a poco los más rigurosos acabaron lavándose también entre los platos o cursos, aunque esto se decía que era puramente voluntario. Este lavarse antes de las comidas algunos consideraban que se mencionaba en los escritos talmúdicos con la expresión «las primeras aguas» *(Mayim rishonim)*, mientras que el lavarse después de las comidas es llamado las «segundas» *(sheniyim)*, o «las otras», o las «aguas posteriores» *(Mayim acharonim)*.

Pero hay otro aspecto aún más importante de la expresión que nos lleva a describir el rito mismo. La designación distintiva de la misma es *Netilath Yadayim*,[12] literalmente, el elevar las manos, mientras que el lavarse antes de comer se denomina también *Meshi* o *Mesha* (מְשָׁא) (Chull. 107 *a* y *b*), que significa literalmente «fregar» o «frotar». Los dos términos señalan la manera del rito. Lo que había que tener en cuenta aquí era si había que participar del «segundo diezmo», «primicias preparadas» *(Terumah)*, o incluso alimento común *(Chullin)*, o bien alimento «sagrado», esto es, sacrificado. En

11. Se ofrecen muchas historias ilustrativas de su importancia, por una parte, y del peligro de descuidar la práctica, por otra. No vamos a presentar ninguna de estas leyendas.

12. נְטִילָה, algunas veces, aunque raramente טָהֳרַת יָדַיִם, pero no רחיצת, que se refiere a lavarse en general. En ocasiones se le designa simplemente con el término *Netilah*.

este último caso se prescribía una inmersión completa de las manos (bautismo, *Tebhilath Yadayim*), y no meramente *Netilath* o «elevación». La última era realmente una afusión. Como las purificaciones eran tan frecuentes, y había que tener cuidado de que el agua no fuera usada para otros quehaceres, o cayera en ella algo que la contaminara, se guardaban grandes jarras para este propósito. Éstas podían ser de cualquier material, aunque se menciona de modo especial la piedra (ver Juan 2:6). Era costumbre sacar agua de ellas con lo que se llamaba una *natla*, *antila* o *antelaya* (ἀντγίον), una medida igual a «una cáscara y media de huevo» (Chull. 107 *a*; Baba B. 58 *b*, y otros), porque no podía usarse una cantidad menor para una afusión. El agua era derramada sobre las dos manos, que debían estar libres de todo lo que las cubriera, gravilla, mortero, etc. Las manos debían ser elevadas, de modo que el agua se escurriera hacia las muñecas, a fin de asegurarse que quedaba limpia toda la mano, y que el agua contaminada por la mano no volviera a los dedos. De modo similar, una mano debía frotarse con la otra (el puño), siempre que la mano que frotaba ya estuviera limpia: de otro modo, el frotar podía hacerse contra la cabeza, o incluso contra una pared. Pero había un punto sobre el que se hacía un hincapié especial. En la «primera afusión», que era todo lo que se requería originalmente, cuando las manos estaban «contaminadas» levíticamente, el agua tenía que escurrirse hacia las muñecas[13] (לַפֶּרֶק o עַד הַפֶּרֶק) (*lappereq* o *ad happereq*). Si el agua no llegaba a la muñeca *(chuts lappereq)* las manos no estaban limpias (comp. Yad. ii. 3; Chull.106 *a* y *b*). En consecuencia, las palabras de Marcos (7:3) sólo pueden indicar que los fariseos «no comen a menos que se laven las manos hasta la muñeca».[14]

Ya se ha hecho alusión a lo que se llamaba las aguas «primeras» y las «segundas». Pero en su significado original estos términos se referían a algo distinto de lavarse antes y después de la comida. Las manos se consideraban capaces de contaminarse levíticamente, lo que, en ciertos casos, podía hacer todo el cuerpo «inmundo». Si las manos eran «contaminadas», se requerían dos afusiones: la primera, o «primeras aguas» *(mayim rishonim)*, para quitar la inmundicia, y las «segundas», o «aguas posteriores» (*mayim sheniyim* o *acharonim)*, para eliminar las aguas que se habían contaminado al

13. El lenguaje usado en la Mishnah muestra que la palabra פֶּרֶק , que tiene un significado tan vago y amplio como πυγμή, que parece una traducción literal del mismo, sólo puede aplicarse a la muñeca.

14. La traducción «lavar con diligencia» no tiene sentido; la traducción «con el puño» no está de acuerdo con la ley judaica, mientras que «hasta el codo» no sólo es contrario a la ley judaica, sino que es, al parecer, debido a una traducción equivocada de la palabra פרק . Esto lo demuestra claramente Wetstein (N. T. i. p. 585), pero su propia explicación, que πυγμή se refiere a la medida o peso del agua para lavarse, es inadmisible.

tocar las manos inmundas. En consecuencia, en la afusión de las primeras aguas, las manos eran elevadas y el agua debía escurrirse a la muñeca, mientras que en las segundas aguas las manos eran bajadas, de modo que el agua pudiera correr por los dedos hasta la punta. Poco a poco se hizo una práctica realizar las dos afusiones siempre que se comía *Terumah* (primicias preparadas), y finalmente incluso cuando se comía alimento ordinario *(Chullin)*. Los judíos modernos hacen tres afusiones, y acompañan el rito con una bendición especial.

Esta idea de la «contaminación de las manos» recibió una aplicación curiosa. Según uno de los dieciocho decretos, que indicaremos pronto, que datan de antes de Cristo, el rollo del Pentateuco en el Templo contaminaba toda la clase de comida que tocara. La razón con que se explicaba era que los sacerdotes acostumbraban a guardar la *Terumah* (primicias reservadas) junto al rollo de la Ley, por lo cual éste, a veces, sufría daño de los ratones. La ordenanza rabínica tenía por objeto evitar este peligro (Shabb. 14 *a*).[15] Para aumentar la precaución, se estableció como regla que todo lo que hacía inadecuada la *Terumah* también contaminaba las manos (Yad. iii. 2). De ahí que las Santas Escrituras no sólo contaminaban el alimento, sino las manos que las tocaban, y esto no meramente en el Templo, sino en cualquier parte; y además se explicaba que al decir las Sagradas Escrituras se incluía a todos los libros inspirados: la Ley, los Profetas y los Hagiógrafos. Esto dio lugar a interesantes discusiones sobre si había que considerar que los Cantares de Salomón, Eclesiastés o Ester «contaminaban las manos», es decir, si había que entender que pertenecían al Canon. La decisión final fue en favor de estos libros: «todos los escritos sagrados contaminan las manos; el Cantar de los Cantares y Eclesiastés contaminan las manos» (Yad. iii. 5). Es más, se llevaban tan lejos las consecuencias, que incluso se declaraba que una pequeña porción de las Escrituras contaminaba las manos si contenía ochenta y cinco letras, porque la menor sección *(Parashah)* de la Ley (Números 10:35, 36) contenía este número exacto. Incluso las filacterias, debido a que contenían porciones de los sagrados textos, las tiras de piel con que éstos se ataban a la cabeza y el brazo, es más, los márgenes en blanco alrededor del texto de las Escrituras, o el comienzo y final de las secciones, se declaró que contaminaban las manos (Yad. iii. 3-5).[16]

15. En Yad. iv. 6 los fariseos, en disputa con los saduceos, indican lo que me parece a mí una razón más probable, que es el deseo de proteger las Escrituras de ser usadas de modo profano.

16. Por una curiosa inversión la ley finalmente pasó a ser que las Escrituras, en todas partes, contaminaban las manos, pero no las de los sacerdotes en el Templo (Kel. xv. 6). Esto a base de que, por disposiciones previas puestas en vigor, habían aprendido a guardar la *Terumah* lejos de los rollos sagrados, pero más bien, según

De lo expuesto se puede comprender la importancia que los escribas adscribían al rito que los discípulos habían descuidado. Con todo, en un período ulterior el Fariseísmo, con un ingenio característico, halló manera de evadir incluso esta obligación, estableciendo lo que llamaríamos el principio papista (o semipapista) de la «intención». Se ordenó que si alguno había ejecutado el rito del lavamiento de manos por la mañana «con intención» de que fuera aplicado a las comidas de todo el día, esto (con las debidas precauciones estipuladas) era válido (Chull. 106 *b*). Pero, al tiempo de que escribimos, la ordenanza original era reciente. Esto toca una de las cuestiones más importantes, pero también más intrincadas, de la historia de los dogmas judaicos. La tradición judía atribuye, ciertamente, la orden de lavarse las manos antes de la comida —por lo menos las ofrendas sacrificiales— a Salomón (Shabb. 14 *b*, final), en reconocimiento de lo cual «la voz del cielo» *(Bath-Qol)* se oyó que pronunciaba Proverbios 23:15 y 27:11. Pero el indicio más primitivo de esta costumbre aparece en una porción de los Libros de la Sibila, que datan de cerca de 160 a. de J. C. (Or. Sib. iii. 591-593), en que hallamos una alusión a la práctica de lavarse las manos continuamente, en relación con la oración y la acción de gracias.[17] Fue reservado a Hillel y Shammai, los dos grandes maestros rivales y héroes del tradicionalismo judío inmediatamente antes de Cristo, el fijar la ordenanza rabínica sobre el lavamiento de manos *(Netilath Yadayim)* como se describió anteriormente. Éste fue uno de los pocos puntos en que se pusieron de acuerdo (Shabb. 14 *b*, hacia la mitad), y de ahí que de modo enfático «fuera una tradición de los ancianos», puesto que estos dos maestros llevan cada uno la designación de «anciano» en los escritos rabínicos (הזקן). Luego siguió un período de desarrollo del tradicionalismo y de aborrecimiento por todo lo gentil. La tradición de los ancianos no estaba todavía establecida como un mandamiento absoluto y de obediencia universal, mientras que las disputas de Hillel y Shammai, que parecen casi al principio haber tomado puntos de vista divergentes sobre todas las cuestiones, tienen que haber causado perturbación mental en muchos. Tenemos el informe de una reunión tempestuosa entre las dos escuelas, en la que se llegó a la sangre. La historia es tan confusa y contada de modos tan distintos en el Talmud de Jerusalén (Jer. Shabb. p. 3, *c*, *d*) y en el de Babilonia (Shabb. 13 *b* a 14 *b*), que es difícil formarse una idea clara de lo que ocurrió realmente.

---

creo, debido a que la Ley, que decía que las manos de los sacerdotes quedaban contaminadas si tocaban un ejemplar de las reglas sagradas, tiene que haberles causado dificultades constantemente y la eliminaron.

17. Hemos de recordar que fue el libro escrito por un judío egipcio, y no puedo por menos que considerar que el lenguaje tiene cierta semejanza con lo que más tarde pasó a ser una de las prácticas más características de los esenios.

Esto parece claro, sin embargo: que los shammaítas tuvieron mayoría de votos y que fueron aprobados «dieciocho decretos» (י״ח דברים), en los cuales las dos escuelas estuvieron de acuerdo, mientras que sobre otras dieciocho cuestiones (quizá un número redondo) los shammaítas consiguieron la aprobación por una mayoría, y que otros dieciocho resultaron indecisos. Cada una de las escuelas se refiere a este día según los resultados de su partido. Los shammaítas (como el rabino Eliezer) lo alaban como el día en que había sido colmada la medida de la Ley hasta el borde (Jer. Shabb. 3 *c*), en tanto que los hilleliotas (como el rab. Josué) deploran que en aquel día se hubiera vertido agua en una vasija llena de aceite, por lo que algo del precioso líquido se había derramado. En general, la tendencia de estos dieciocho decretos era del carácter más antigentil, intolerante y exclusivista. Con todo, se le adscribió tal valor que, si bien todos los demás decretos de los sabios podían ser alterados por una asamblea más grave, entendida y con más autoridad, estos dieciocho decretos no podían ser modificados bajo circunstancia alguna (Jer. Shabb. 3 *d*). Pero, además de estos dieciocho decretos, las dos escuelas aquel día (Shabb. 13 *b*; 14 *b*) convinieron solemnemente el acuerdo de volver a poner en vigor «los decretos sobre el Libro (el ejemplar de la Ley) y las manos» (גזירות הספר והידים). El Talmud de Babilonia (Shabb. 14 *b*, hacia el fin) hace notar que este último decreto, aunque hecho por Hillel y Shammai, «los ancianos», no fue practicado universalmente hasta que volvió a ser puesto en vigor por sus colegas. Es importante notar que este «decreto» data de un tiempo anterior reciente, y que fue hecho cumplir, por fin, en los días de Cristo. Esto explica el celo que los escribas mostraron, y explica «la extrema minuciosidad de detalles» con que Marcos «llama la atención» a esta práctica farisaica. Porque era un principio rabínico (Ab. Z. 35 *a*) que si una ordenanza había sido vuelta a promulgar recientemente (גזירה חדשה) nopodía ser puesta en discusión o «invalidada» (אין מפקפקין בה).[18] Por ello se verá que el lenguaje empleado por el evangelista proporciona una valiosa confirmación de la genuinidad de su Evangelio, no sólo por mostrar familiaridad íntima con las «minucias» de la «tradición judaica», sino al dar prominencia a lo que entonces estaba presente en controversia; y, más aún, porque se requiere un conocimiento íntimo de la Ley incluso para entender plenamente el lenguaje del evangelista.

Después de esta exposición detallada no se necesita más que ha-

18. Esto es más notable porque la misma expresión se usa con referencia a la oposición o, mejor, «invalidación» por el rab. Eliezer ben Chanokh de la ordenanza de lavarse las manos, por lo que fue excomunicado (שפקפק בטהרת ידים, Eduy. v. 6). El término פִּקְפֵּק, que originalmente significaba parar, como resultado de poner o derramar algo, se usa para despreciar o causar menosprecio, invalidar o desentenderse de un decreto, con la misma significación que זִלְזֵל . Esto se demuestra por el uso de este último sentido en Ab. Z. 35 *a*, línea 9 desde la base, y 36 *a*, línea 12 desde arriba.

cer una referencia breve a otras observancias que el Judaísmo ortodoxo había de «retener». Se relacionan con los dieciocho decretos, cuyo objeto era separar a los judíos de todo contacto con los gentiles. Todo contacto con un gentil, incluso el contacto con el vestido, podía implicar esta contaminación, por lo que al llegar del mercado el judío ortodoxo tenía que empezar las abluciones. Sólo los que conocen los arreglos complicados sobre las contaminaciones de vasijas, que se describen en la Mishnah (Tratado Kelim), por pequeñas que fueran, pueden formarse una idea adecuada de la increíble minuciosidad con que se atiende a cada detalle. Las vasijas de tierra que habían sido contaminadas debían romperse; las de lana, cuerno, vidrio o bronce, inmergidas; mientras que, si se compraban vasijas de gentiles, tenían que ser, según el caso, inmergidas, puestas en agua hirviente, purificadas con fuego o por lo menos pulimentadas (Ab. Zar. v. y otros).

Intentemos ahora comprender la actitud de Cristo respecto a estas ordenanzas sobre la purificación, y también la razón de su actitud. El hecho de que nunca, en sus respuestas a las acusaciones de los escribas contra los discípulos, intentara justificar su conducta, ni dar excusas por su infracción de las ordenanzas rabínicas, implicaba por lo menos una actitud de indiferencia hacia el tradicionalismo. Esto es más digno de notar porque, como sabemos, las ordenanzas de los escribas eran declaradas más preciosas (Jer. Chag. 76 *d*)[19] y de mayor fuerza obligatoria que las de las mismas Sagradas Escrituras. Pero, aun en este caso, puede aparecer la pregunta de por qué Cristo había provocado tanta hostilidad al colocarse en antagonismo directo con lo que, después de todo, le era indiferente (Jer. Ber. 3 *b*; Sanh. xi. 3; Erub. 21 *b*). La respuesta a esta pregunta requerirá dar a conocer otro aspecto del Rabinismo que, por ser tan penoso, ha sido evitado hasta ahora. Con todo, es necesario, no ya en sí mismo, sino para mostrar la distancia infinita entre Cristo y la enseñanza de la Sinagoga. Ya se ha dicho que el Rabinismo, en su locura de exaltación propia, presentaba a Dios ocupándose Él mismo de día en el estudio de las Escrituras, y de noche en el de la Mishnah (Targum [ed. Ven.] sobre Cantares 5:10; comp. Ab. Z. 3 *b*); y que en el Sanedrín celestial, sobre el cual presidía el Todopoderoso, los rabinos se sentaban en orden de importancia, y se discutía la Halakhah, y se tomaban acuerdos en conformidad con la misma (Baba Mez. 85 *a*). Aunque esto parezca terrible, no es todo. El antropomorfismo de la clase más grosera es llevado hasta el borde de la blasfemia cuando se presenta a Dios pasando por lo menos tres horas cada día jugando con Leviatán

19. En este pasaje hay una discusión regular sobre si lo que está escrito (el Pentateuco) o lo que es oral (la tradición) es lo más precioso y ha de ser más amado (איזה מהן חביבין). La opinión es en favor de lo oral (שבפה אותן).

(Ab. Z. u.s.), y se discute que, desde la destrucción de Jerusalén, Dios ya no ríe, sino que llora, y lo hace en un lugar secreto suyo, según Jeremías 13:17 (comp. Chag. 5 *b*). Es más, Jeremías 25:30 es interpretado de modo profano, implicando que, en su dolor por la destrucción del Templo, el Todopoderoso ruge como un león en cada una de las tres vigilias de la noche (Ber. 3 *a*). Las dos lágrimas que deja caer en el mar son la causa de los terremotos; aunque se dan otras explicaciones no menos realistas y ordinarias del fenómeno (Ber. 59 *a*).

Sentimientos de este tipo se presentan en los distintos escritos rabínicos, y no se pueden excusar por ninguna fantasía de interpretación alegórica. Hay otros no menos penosos con respecto a la ira del Todopoderoso, que se enciende hasta tal punto, en especial por la mañana, cuando los adoradores del sol ofrecen sus oraciones, que hace incluso peligroso para un israelita el decir ciertas oraciones la mañana del día de Año Nuevo, en el cual el trono está dispuesto para juicio (Ber. 7 *a*; Ab. Z. 4 *b*). Este antropomorfismo realista, combinado con las ideas exageradas de la realidad celestial y eterna del Rabinismo y las ordenanzas rabínicas, nos ayuda a entender el que se representara al Todopoderoso incluso diciendo sus plegarias. Esto se demuestra por medio de Isaías 56:7. Aunque el lenguaje de estas oraciones sea sublime, no podemos por menos de notar que la misericordia acogedora —por lo que se le representa abogando— se extiende sólo a Israel (Ber. 7 *a*). Es aún más terrible leer que Dios lleva el *Tallith* (Shem. R. 42; comp. Rosh haSh. 17 *b*) y que se pone filacterias (lo cual se deduce de Isaías 62:8). Esto está relacionado también con la jactancia vanidosa de Israel que se deja ver por los pasajes que son incluidos en estas filacterias. Sabemos que en las filacterias corrientes son: Éxodo 13:1-10, 10-16; Deuteronomio 6:4-10; 11:13-22. En las filacterias divinas había 1.º Crónicas 17:21; Deuteronomio 4:7, 8; 33:29; 4:34; 26:19 (Ber. 6 *a*). Sólo falta mencionar un punto más, relacionado con las purificaciones. Así, Dios fue purificado por Aarón cuando se contaminó al descender a Egipto (Shem. R. 15, ed. Varsov., p. 22 *a*, línea 13 desde arriba). Esto se deduce de Levítico 16:16. De modo similar, se sumergió en un baño de fuego (Isaías 66:15; comp. Números 31:23) después de la contaminación de la sepultura de Moisés.

Estos detalles penosos, que damos con repugnancia, no son presentados para azuzar o fortificar los prejuicios ignorantes contra Israel, al cual le ha acaecido verdaderamente «ceguera parcial», ni mucho menos para estimular el malvado espíritu de menosprecio y persecución que es característico de la teología negativa, mas no de la creyente. Pero explicarán el que Jesús no podía haber asumido una actitud de indiferencia hacia el tradicionalismo. Porque, incluso siendo verdad que estos excesos fueron expresados en un período ulterior, no son sino el producto de una dirección de la que Jesús

era el verdadero polo opuesto y a la cual era antagónico. Pero si Jesús no era enviado de Dios —no era el Mesías—, ¿de dónde viene el contraste maravilloso de su altísima espiritualidad en lo que enseñaba de Dios como nuestro Padre, y de su Reino como el de los corazones de todos los hombres? La actitud de antagonismo al tradicionalismo nunca fue más pronunciada que cuando replicó a la acusación de descuido de la ordenanza sobre el «lavarse las manos». Aquí hay que recordar que era un principio rabínico reconocido que, aunque las ordenanzas de la Escritura no necesitaban confirmación, las de los escribas la necesitaban (Jer. Taan. 66 *a*, hacia la mitad), y que ninguna Halakhah (ley tradicional) podía contradecir las Escrituras.[20] Así pues, cuando Cristo les mostró que en todo punto importante —es decir, en «cosas así»— la Halakhah era totalmente incompatible con las Escrituras, y que, verdaderamente, habían «invalidado la Palabra de Dios» con sus tradiciones recibidas (Mateo 15:3, 6; Marcos 7:9, 13), descargó un golpe muy fuerte al tradicionalismo. El Rabinismo quedaba condenado por sí mismo; al mostrarse lo que era, tenía que ser rechazado por ser incompatible con la Palabra de Dios.

No es tan fácil comprender por qué el Señor seleccionó como ilustración de las «muchas cosas así» la ordenanza rabínica respecto a los votos, que en ciertas circunstancias contravenían el quinto mandamiento. Naturalmente, los «Diez Mandamientos» eran el Lugar Santísimo de la Ley; y no había obligación alguna más rígidamente observada —en realidad llevada a la práctica casi al borde del absurdo—, según ya se ha hecho notar antes, que la de honrar a los padres. En ambos aspectos, pues, éste era un punto especialmente vulnerable, y bien podía decirse que si esta Ley entraba en conflicto con las ordenanzas rabínicas por las exigencias de la Palabra de Dios, el antagonismo contradictorio entre ellos verdaderamente era decisivo. No obstante, creemos que esto aún no es todo. ¿Existía algún caso especial en que la ley rabínica sobre las ofrendas votivas había llevado a un abuso así? ¿O se trataba sólo de que en esta temporada festiva los peregrinos galileos llevaban con ellos a Jerusalén sus ofrendas votivas? O ¿podían las ordenanzas rabínicas sobre «la santificación de las manos» *(Yadayim)* haberle recordado al Señor otra aplicación rabínica de la palabra «mano» *(yad)* en conexión con las ofrendas votivas? Es por lo menos curioso hallar mención aquí (y nos dará oportunidad de explicarlo brevemente) lo que a un lector ingenuo puede parecer inexplicable en la práctica legal judaica a que Cristo se refiere.

Al comienzo hay que admitir que el Rabinismo no estimulaba la práctica de estos votos promiscuos. Tal como lo vemos, pertenece,

20. Se admitía, sin embargo, que la Halakhah a veces iba más allá que el Pentateuco (Sot. 16 *a*).

en todo caso, a un punto de vista inferior y legalista. A este respecto, el rabino Akiba dijo concisamente en uno de sus dichos más veraces: «Los votos son una valla a la abstinencia» (Ab. iii. 18). Por otra parte, si consideramos como una especie de compensación o pago por beneficios que se habían recibido, o como una promesa adherida a nuestras oraciones, un voto —a menos que forme parte de nuestra consagración total y absoluta— participa, o bien de la justificación por las obras, o hay que verlo como una especie de juego de azar religioso. Y, así, el proverbio judío dice: «En la hora de necesidad un voto; en tiempo próspero, el exceso» (Ber. R. 81). El oriental, y en especial el judío rabínico, se inclinaba de modo particular hacia ese juego religioso y de justificación por las obras. Pero incluso los rabinos se daban cuenta de que el estimularlo llevaría a la profanación de lo santo, a los votos precipitados, ociosos y equivocados; y al perjurio de la clase más desmoralizadora cuando se hicieran sentir las consecuencias inconvenientes del voto hecho. De entre los muchos dichos que condenan la práctica bastará uno para subrayar el sentimiento general: «El que hace un voto, incluso si lo cumple, merece que se le llame malvado» (Nedar. 9 *a*, 22 *a*). Sin embargo, la práctica debe de haber llegado a proporciones terribles, tanto por lo que se refiere al número de votos, como a la ligereza con que eran hechos o las cosas que constituían su objeto. La mayor parte del Tratado Míshnico sobre «votos» (*Nedarim*, en once capítulos) describe qué expresiones deben ser consideradas como votos, y qué cosas legalmente lo invalidaban o anulaban, o bien lo hacían obligatorio, o sea, ataban. Y aquí nos enteramos de que los que eran mayores de edad y no estaban en posición de dependencia como las mujeres, hacían casi toda clase de votos, tales como el decir que no se echarían para dormir, ni hablarían a sus esposas o hijos, que no tendrían trato con sus hermanos, y aun cosas más equivocadas y necias, todo lo cual era considerado solemnemente como obligatorio a conciencia. De modo similar, no era necesario usar las palabras expresas de hacer un voto. No sólo la palabra *Qorban (Korban)* —«dado a Dios»—, sino otra expresión similar, como *Qonakh* o *Qonam*[21] (esta última también una expresión fenicia, y probablemente un equivalente de *Qeyam*, «que quede establecido»), era suficiente; la mención de algo puesto sobre el altar (aunque no el altar mismo), tal como la leña o el fuego, constituía un voto (Nedar. i. 1-3); es más, la repetición de la fórmula que generalmente seguía al votivo *Qonam* o *Qorban* tenía fuerza de obligación, aunque no fuera precedido por estos términos. Así, si un hombre decía: «Que coma esto, o pruebe esto otro», constituía un voto que le ataba a no comer o probar aquello, porque la fórmula

21. Según Nedar. 10 *a*, los rabinos inventaron esta palabra en vez de «*Qorban* al Señor» (Levítico 1:2), a fin de no tomar el nombre del Señor en vano.

común era: «Qorban (o Qonam) que coma (si como) esto o beba (si bebo) aquello», y la omisión de la palabra votiva no invalidaba el voto si había sido expresado por otra parte de modo regular (Jer. Nedar. 36 *d*, línea 20 desde arriba).

Es con miras a explicar esta disposición extraña, cuyo objeto era a la vez mantener la solemnidad de los votos y disuadir del uso precipitado de las palabras, que el Talmud (u.s.) utiliza la palabra «mano» en una conexión que suponemos podía, por asociación de ideas, haber sugerido a Cristo el contraste entre lo que la Biblia y los rabinos consideraban como «manos santificadas», y, de ahí, entre los mandamientos de Dios y las tradiciones de los ancianos. Porque el Talmud explica que cuando un hombre dice simplemente: «Que coma o pruebe (o si como y bebo) esta cosa», se le imputa como un voto, y no puede comer o probarla «porque la mano está en el Qorban»: לקרבנמשם יד (Jer. Nedar. 36 *d*, línea 22); o sea, que el mero contacto de algo Qorban lo había santificado y puesto más allá de su alcance, tal como si hubiera sido puesto sobre el mismo altar. Aquí tenemos, pues, un contraste. Según los rabinos, el contacto de una «mano común» contaminaba el don bueno de Dios de la comida, mientras que el contacto de una «mano santificada», o sea, palabras precipitadas o malvadas, ¡podía hacer imposible dar algo a un padre (aunque lo necesitara), y por tanto implicaba la más grave infracción del Quinto Mandamiento! Esto era, según la Ley rabínica, el toque «común» y el toque «santificador» de las manos, y, por tanto, ¿no hacía este tradicionalismo «inválida la Palabra de Dios»?

Unos pocos detalles más pueden servirnos para poner esto bajo una luz más clara. No debe pensarse que el pronunciar la palabra votiva *Qorban*, aunque significaba «un don» o «dado a Dios», por necesidad dedicaba una cosa al Templo. El significado podía ser simplemente, y era en general, que había de ser considerado como *Qorban*; esto es, que, con respecto a la persona o personas nombradas, el término había de ser considerado como si fuera *Qorban*, puesto sobre el altar, y más allá por completo del alcance. Porque, aunque incluido bajo un solo nombre, había en realidad dos votos distintos: el de consagración a Dios, y el de una obligación personal,[22] y este último era el más frecuente.

Continuemos. La distinción legal entre un voto, un juramento y la prohibición o interdicción está claramente marcada, tanto con respecto a la razón como a la ley judaica. El juramento era un empeño absoluto, el voto era condicional; su diferencia quedaba marcada incluso por esto: que el lenguaje de un voto era «el que» o «si», «yo hago (u otro hace) esto»; «si como» (אוכלנאי), mientras que el del juramento era una simple afirmación o negación (לא איכל): «no comeré» (Jer. Ned. u.s.). Por otra parte, la interdicción o prohibición

22. Ver Maimónides, Yad haChas., Hilkh. Nedar. i. 1, 2.

podía referirse a una de estas tres cosas: las dedicadas al uso del sacerdocio, las dedicadas a Dios, o bien a una frase pronunciada por el Sanedrín (Tos. Arach. iv.). En todo caso, no era legal la interdicción de toda la propiedad de uno, ni aun una clase entera de propiedad (como todas las ovejas de uno), ni aun lo que no se podía considerar como propio en el sentido más pleno como «la propiedad» de uno, como era un hijo, un esclavo hebreo o un campo comprado, que había que restituir al año del Jubileo; mientras que un campo heredado, si era interdicto, pasaba al uso, a perpetuidad, del sacerdocio. De modo similar, la Ley limitaba los votos. Quedaban declarados nulos los votos que intentaban incitar a un acto (como por parte de uno que vendía una cosa), o por medio de exageración, o en casos de equivocación; y, finalmente, los votos que las circunstancias hacían imposibles. A estas cuatro clases, la Mishnah añadía los votos hechos para escapar de asesinato, robo, o las exacciones de los publicanos. Si un voto era considerado precipitado o falso, se procuraba (פִּיתְחִין) abrir una puerta para el arrepentimiento (Nedar. ix. y otros). La absolución de un voto se podía obtener de un «sabio» o, en su ausencia, de tres legos (Maimónides, u.s. Hilk. Shebh. v. 1), y en estos casos todas las obligaciones quedaban nulas y extinguidas. Al mismo tiempo, la Mishnah (Chag. i. 8) admitía que este poder de absolver de votos era una tradición que colgaba, por así decirlo, en el aire,[23] puesto que recibía muy poco apoyo (o según Maimónides ninguno) de las Escrituras.[24]

No puede haber duda de que las palabras de Cristo se referían a estos votos de obligación personal. Por medio de ellos una persona podía atarse u obligarse con referencia a hombres o cosas, o bien poner lo que era de otro fuera de su propio alcance, o lo que era suyo propio fuera del alcance de otros, y esto de modo tan completo como si la cosa o cosas hubieran sido *Qorban*, o un don presentado a Dios. Así, al decir «Qonam», o «Qorban esto por lo cual yo pueda beneficiarme de ti», una persona podía obligarse a no tocar, probar o tener nada que ver con la persona a que se había dirigido. De modo similar, al decir «Qorban esto, por lo cual tú puedas beneficiarte de mí», impedía a la persona a la cual se dirigía que pudiera sacar ningún beneficio de aquello que le pertenecía. Y tan astringente era la ordenanza que (casi en las palabras de Cristo) expresamente se afirma que un voto así era obligatorio aun cuando el voto se hiciera implicando una infracción de la Ley (Nedar. ii. 2). No

23. Esto es en conjunto una Mishnah muy curiosa. Añade al comentario citado en el texto otra admisión significativa: que las leyes sobre el sábado, las ofrendas festivas y la malversación de cosas dedicadas a Dios «eran como montañas colgando de un cabello», puesto que la Escritura es escasa sobre estas cosas, mientras que en las leyes tradicionales es abundante.

24. Sobre el tema de los votos ver también «The Temple and its Services», pp. 322-326. El estudioso puede consultar Siphré, Par. Mattoth, pp. 55 *b* a 58 *b*.

puede negarse que estos votos con respecto a los padres eran también obligatorios y que realmente se hacían con cierta frecuencia.[25] Verdaderamente, se discute en la Mishnah de modo específico la cuestión de si «honrar a padre y madre» (אביו ואמו כבוד) «constituía una base para invalidar un voto, y se decide en sentido negativo con sólo una voz de disentimiento» (Ned. 9:1). Y por si acaso hubiera dudas todavía, se relata un caso en la Mishnah (Nedar v.) en que un padre fue excluido por el voto de un hijo de todo aquello de que podría haberse beneficiado de él (שֶׁהָיָה אָבִיו מֻדָּר הֵימֶנּוּ הֲנָאָה).[26] Así, la acusación presentada por Cristo está en completo acuerdo con los hechos del caso. Más que esto, la manera en que la presenta Marcos, muestra el conocimiento más preciso de las costumbres y la ley judaica. Porque la adición, al parecer inapropiada, a la mención de nuestro Señor del Quinto Mandamiento de las palabras: «Y el que hable mal de su padre o madre, que muera sin remisión» (Éxodo 21:17) no sólo queda explicada, sino justificada por el uso común de los rabinos de mencionar, junto con el mandamiento, el castigo correspondiente a su infracción, como para indicar la importancia que le da la Escritura. Por otra parte, las palabras de Marcos: «Cualquier cosa que pudieses beneficiarte de mí es Qorban» —es decir, ofrenda a Dios— son una transcripción exacta en griego de la fórmula para ofrecer un voto, tal como la dan la Mishnah y el Talmud (קָרְבָּן שֶׁאַתָּה נֶהֱנֶה לִי).[27]

Pero Cristo no puso en evidencia meramente la hipocresía del sistema del tradicionalismo al mezclar, en el nombre de la religión, la puntillosidad más extremada con las infracciones más burdas del deber real. Por desgracia, nunca quedó más claramente vindicado el aspecto de la profecía que veía el futuro en el presente que en las palabras de Isaías a Israel que ahora aparecían en su cumplimiento final: «Este pueblo de labios me honra, pero su corazón está lejos de mí. Sin embargo, en vano me adoran, enseñando doctrinas y mandamientos de hombres»[28]. Pero al desenmascarar así por primera vez el carácter real del tradicionalismo y ponerse Él mismo en oposición franca a sus principios fundamentales, el Cristo enun-

25. No puedo por menos que sorprenderme de que Wünsche exprese dudas sobre ello. Lo admite plenamente Levy, Targ. Wörterb. sub קרבן.

26. En este caso, el hijo, deseoso de que su padre participara en las festividades de su boda, se propuso entregar a un amigo el patio en que había de celebrarse el banquete, y éste mismo, pero sólo con el propósito de que su padre pudiera comer y beber con él. La propuesta fue rehusada por implicar pecado, y el punto, después, fue discutido y confirmado, implicándose que en ninguna circunstancia podía un padre participar de nada perteneciente a su hijo, si había pronunciado un voto así, siendo la única posible atenuación o relajación la de que, en caso de morir realmente de hambre («si no tiene nada que comer»), el hijo puede hacerle un presente a una tercera persona, y el padre puede recibirlo de éste.

27. Se han propuesto otras traducciones, pero la que se da arriba es tomada del Nedar. viii. 7, con sólo el cambio de *Qonam* por *Qorban*.

28. Esta cita es un «Targum», que en la última cláusula sigue casi completamente la Septuaginta.

ciaba también por primera vez el principio fundamental de su propia interpretación de la Ley. Esta Ley no era un sistema de externalismo en el cual las cosas externas afectaban al hombre interior. Era oral y se dirigía al hombre como un ser moral: a su corazón y conciencia. Como la fuente de toda acción moral se hallaba dentro, así el modo en que afectaba tenía que ser interno. No desde fuera a dentro, sino desde dentro a fuera: éste era el principio del nuevo Reino, al presentar la Ley en su cumplimiento y cumpliéndola. «No hay nada fuera del hombre[29] que entrando en él pueda contaminarle, sino que lo que sale del hombre es lo que contamina al hombre»[30]. No sólo negativamente, sino también positivamente, era éste el principio fundamental de la práctica cristiana, en contraste directo con la del Judaísmo farisaico. Es en esta radical oposición de principios, más bien que en los detalles, que hay la diferencia inexpresable entre Cristo y los maestros de su tiempo. Y esto no es todo. Porque el principio establecido por Cristo respecto a lo que entra de fuera y lo que sale de dentro, cubre, en su plena aplicación, no sólo el principio de la libertad cristiana con respecto a la Ley mosaica, sino que toca cuestiones más profundas y permanentes, afectando no sólo a los judíos, sino a todos los hombres en todos los tiempos.

Según leemos, la discusión a la cual se ha hecho una referencia tan plena había tenido lugar entre los escribas y el Señor, en tanto que la multitud estaba un poco distante. Pero cuando enunció el gran principio que constituía la verdadera contaminación, leemos: «Y llamando de nuevo a la multitud» (Mateo 15:10; Marcos 7:14). Fue probablemente mientras seguía su camino hacia Capernaum, cuando ya había terminado esta conversación, que sus discípulos, después, le informaron que los fariseos se habían ofendido porque había dicho esto a la multitud. Incluso esto implica la debilidad de sus discípulos: que no sólo estaban influidos por la opinión buena o mala de estos dirigentes religiosos del pueblo, sino que en cierta medida simpatizaban con sus puntos de vista. Todo lo cual es muy natural, y nos pone delante que eran personas reales, no imaginarias, lo cual presta evidencia en favor del relato. La respuesta que el Señor dio a los discípulos tiene un aspecto doble: el de aviso solemne referente al destino inevitable de toda planta que Dios no ha plantado, y el de aviso referente al carácter y resultado de la enseñanza farisaica, ya que se trata de un ciego que guía a otro ciego,[31] y tiene que terminar en un desastre para los dos.

Pero incluso así las palabras de Cristo, al ser transcritas en el Evangelio, nos producen la impresión de que sonaron extrañas y di-

29. Nótese la contracción del artículo definido.
30. Las palabras de Marcos 7:16 son de autenticidad muy dudosa.
31. Parece que estos dos dichos eran proverbios en aquel tiempo, aunque no puedo citar ningún pasaje en los escritos judaicos en que ocurran en la misma forma.

fíciles para los discípulos; tan veraz y natural es el relato. Pero eran hombres sinceros, genuinos; y cuando llegaron a la casa, en Capernaum, Pedro, el más valeroso de todos, tomó la palabra —con el temor mezclado de reverencia que, a pesar de la familiaridad necesaria, parece que siempre subsistió entre el Maestro y sus discípulos—. Y la existencia de esta reserva reverencial en tales circunstancias, cuando la consideramos, es todavía otra evidencia del carácter divino de Cristo, así como la alusión implicada a la misma en el relato es otra prueba no planeada de su veracidad. Y, así, Pedro pidió para sí y para sus compañeros una explicación de lo que le parecía una parábola en las enseñanzas del Maestro. La recibió de modo pleno. Verdaderamente, había una parte en la enseñanza del Señor que estaba en conformidad con las miras elevadas de los rabinos. Los pecados que Cristo pone delante de ellos como pecados del hombre interno y externo,[32] y de lo que los une a los dos: «nuestra relación a los demás, eran el resultado de los malos pensamientos.» Y esto por lo menos lo enseñaban los rabinos explicando, con mucho detalle, en qué forma el corazón era a la vez la fuente de fuerza y de debilidad, de pensamientos buenos y malos, amaba y aborrecía, envidiaba, lujuriaba y engañaba, probando cada afirmación con la Escritura (Midr. sobre Eclesiastés 1:16). Pero nunca antes se habían dado cuenta ellos de que nada de lo que entraba desde fuera podía contaminar al hombre. Menos aún podían percibir la inferencia final que Marcos, mucho después, sacó de la enseñanza del Señor: «Esto dijo, haciendo todos los alimentos puros.»[33]

Todavía en otra ocasión Pedro tenía que aprender esta lección cuando, resistiéndose a la enseñanza de la visión del lienzo que bajaba del cielo, se le hizo callar con: «Lo que Dios limpió, no lo llames tú común» (Hechos 10:15). No sólo el espíritu del legalismo,

32. En Marcos 7:21 estos resultados de los «malos pensamientos» están ordenados en grupos de cuatro, caracterizados como en el texto; mientras que en Mateo 15:19 parece seguirse el orden de los diez mandamientos. El relato de Marcos es más pleno. En ambos relatos, la expresión «blasfemia» (βλασφημία) parece referirse a las calumnias y maledicencias contra el prójimo.

33. He aceptado esta traducción de las palabras, propuesta primero por san Crisóstomo, aunque no sin reservas. Porque hay una objeción fuerte a ella de los usos y modos de ver judaicos. La afirmación en Ber. 61 *a*, última línea: «El esófago es causa de que entre o salga toda clase de comida» (ושט מכניס ומוציא כל מיני מאכל) parece implicar que las palabras de Cristo eran una expresión en forma de proverbio. La idea talmúdica está basada en una noción fisiológica curiosa (Midr. sobre Eclesiastés 7:19): que el alimento pasa del esófago, primero, al intestino grueso (Hemses, המסס, quizás = *omasum*), donde se suponía que era triturado como en un molino (Vayyik. R. 4, 18; Midr. sobre Eclesiastés 12:3), y de ahí, a través de varios órganos, al estómago propiamente dicho. (Por lo que se refiere al proceso en los animales, ver Lewysohn, Zool. d. Talm., pp. 37-40.) Puede interesar a los estudiosos que la palabra extraña ἀφεδρών, del establo, parece corresponder a la rabínica *Aphidra* (אפידרא), que Levy traduce por «suelo del establo formado por excrementos de animales pisoteados y amasados en una masa dura».

sino los mismos términos «común» (con referencia a las manos sin lavar) y «hacer limpio» son los mismos. Y no tenemos por qué extrañarnos de esto si la visión de Pedro fue real, y no inventada, como nos dice el criticismo negativo para hacer que un Pedro de su imaginación, apóstol de los judíos, hable y actúe como Pablo. Bajo esta hipótesis, la correspondencia de pensamiento y expresión parecería verdaderamente inexplicable; pero de ser real, el Pedro que tuvo la visión está comunicando a través de Marcos la enseñanza que hay debajo de la plática de Jesús, cuando recordaba el suceso y sacaba del mismo la inferencia que no había entendido entonces: «Esto dijo, haciendo todos los alimentos puros.»

Una lección muy difícil de aprender para un judío, y para uno como Pedro, y aun para nosotros. Y todavía, por tercera vez, tiene Pedro que aprenderla cuando, en su temor de los judaizantes de Jerusalén, hizo común lo que Dios había purificado, se preocupaba de las manos no lavadas y se olvidaba de que el Señor había hecho limpios todos los alimentos. Terrible, en verdad, tiene que haber sido la pugna que siguió entre Pablo y Pedro. Dieciocho siglos más tarde, y esta contienda fatal es todavía el campo de batalla de ataques teológicos contra la verdad.[34] Dieciocho siglos, y dentro de la Iglesia la lucha sigue todavía. Los hermanos forcejean y se apartan uno de otro porque insisten en que es necesario algo en sí indiferente: el no comer con las manos sin limpiar, olvidándose de que Él ha hecho puros todos los alimentos para aquel que está limpio interior y espiritualmente.

34. Naturalmente, es bien conocido que el razonamiento de la escuela de Tubinga y la teología negativa afín se basan en una supuesta oposición de contrariedad entre la dirección de Pedro y la de Pablo, y que ésta se basa principalmente en el suceso ocurrido en Antioquía, mencionado en Gálatas 2:11 y ss.

XXXII

La gran crisis en el sentimiento popular. Los últimos discursos en la Sinagoga de Capernaum. Cristo, el pan de vida. «¿Queréis vosotros iros también?»

Juan 6:22-71[1]

La narración vuelve a tratar ahora de los que la noche previa después de la comida milagrosa habían sido «enviados» a sus casas. Recordamos que éste había sido un intento abortivo por parte de ellos de tomar a Jesús por la fuerza y hacerle Mesías-Rey. Podemos entender que la resistencia efectiva de Jesús a sus propósitos no sólo había debilitado, sino en gran medida neutralizado, el efecto producido por el milagro en los que lo habían presenciado. De hecho, vemos esta repulsa como el punto en que se inicia el cambio en la marea del entusiasmo popular. Recordemos que ideas y expectativas de carácter totalmente externo habían adherido al Mesías en sus sueños. Por fin, mediante un milagro tan notorio como el de dar el maná en el desierto, el entusiasmo se había caldeado al rojo vivo, y había millares que estaban decididos a renunciar a su

1. Se recomienda de modo especial la lectura de este capítulo juntamente con la del texto de la Escritura.

peregrinaje para celebrar la Pascua y allí mismo proclamar Rey de Israel al Maestro de Galilea. Si Él era el Mesías, éste era su título legítimo. ¿Por qué, pues, Él les había resistido de modo tan resuelto? En su ignorancia de las ideas de Él respecto a su Realeza, ellos, naturalmente, habían concluido que tenía que tratarse de temor, de un malentendido, de falta de confianza en sí mismo. En todo caso, Él no podía ser el Mesías si no era al mismo tiempo el Rey de Israel. El entusiasmo de esta clase, una vez ha sido reprimido, ya no puede encandilarse de nuevo. A partir de entonces hubo malentendidos, dudas y defecciones continuas entre sus antiguos adherentes, que se transformaron en oposición y odio hasta la muerte. Incluso para aquellos que no adoptaron esta posición, Jesús, sus palabras y obras, fueron a partir de entonces un misterio permanente.[2] Y así fue que la mañana que siguió a la comida milagrosa, la gran mayoría de los que habían sido alimentados se hallaban en sus casas o de camino a la Pascua de Jerusalén. Sólo unos pocos, relativamente, regresaron a buscar a Aquel de cuya mano habían comido pan. E incluso para ellos, como muestra la conversación posterior, Jesús era un misterio. No podían dejar de creer, pero tampoco podían creer; y buscaban una «señal» que los guiara, y una explicación que les diera comprensión. Sin embargo, entre ellos había una selección tal de gracia, que todos los que el Padre le había dado podían llegar a Él, y todos aquellos que en un acto de fe personal, decidido y querido por determinación de la convicción propia, acudieran, de ninguna manera serían rechazados por Él.

Es esta interpretación del estado mental y moral de aquellos que la mañana después de la comida acudieron a Jesús la que puede explicar, solamente, las preguntas y respuestas de la entrevista en Capernaum. Tal como leemos: «El día siguiente, la gente que se había quedado al otro lado del mar vio que Jesús no estaba allí, ni sus discípulos» (vv. 22, 24). Pero de dos hechos estaban seguros. Sabían que la tarde anterior sólo había venido una barca, trayendo a Jesús y a sus discípulos; y que Jesús no había regresado con sus discípulos, porque los había enviado solos, mientras Jesús se quedaba para despedir al gentío. En estas circunstancias, probablemente se imaginaron que Cristo había regresado a pie por tierra, ya que, naturalmente, no sabían nada del milagro ocurrido durante la noche. Pero el viento había sido contrario a los discípulos y, por tanto, había empujado a la orilla oriental (de la que habían salido) a un gran número de barcas de pesca de Tiberias (y ésta es una de las confirmaciones no planeadas del relato). Ellos alquilaron estas barcas y fueron a Capernaum, inquiriendo acerca de Jesús. Tanto si le en-

2. Esto nos recuerda involuntariamente el destino de Elías, en la mañana después del milagro del monte Carmelo. Pero ¡qué diferente fue la conducta de Cristo de la del gran profeta!

contraron aquel viernes por la tarde cuando Él regresaba desde Genezaret (lo cual es probable por la expresión usada por Juan 6:25) o le esperaron a que llegara a Capernaum, no es de mucha importancia. De modo similar, es difícil decidir si la conversación y el discurso bosquejado de Cristo tuvo lugar en una ocasión o en varias: el viernes por la tarde, o el sábado por la mañana, o sólo el sabado. Todo lo que sabemos como cierto es que la última parte por lo menos (Juan 6:53-58) fue pronunciada en la Sinagoga cuando enseñaba en Capernaum (v. 59). Se ha indicado con razón que «hay evidencia de una ruptura después del v. 40 y después del v. 51» (Westcott, *ad loc.*). Probablemente la sucesión de los acontecimientos puede haber sido, que parte de lo que Juan relata (6:25-65) tuviera lugar cuando los que habían cruzado el lago encontraron a Jesús (vv. 25-36), parte durante el camino y al entrar en la Sinagoga (vv. 41-52), y parte cuando Él habló en su discurso (vv. 52-59), y luego después de la defección de algunos de sus antiguos discípulos (vv. 61-71). Pero sólo podemos sugerir esta ordenación, puesto que habría sido compatible con la costumbre judaica: que la mayor parte hubiera tenido lugar en la misma Sinagoga, y que las preguntas y objeciones de los judíos sean, o bien comentarios irregulares que acompañaran sus palabras, o expresiones presentadas durante interrupciones o a la conclusión de su enseñanza.

Sin embargo, esto es un requisito primario: que lo que de Cristo se nos presenta como dicho por Cristo tiene que haber sido apropiado a sus oyentes de forma que tuviera interés para ellos según lo que sabían, y también pudieran entenderlo. Hay que tener esto en cuenta, incluso admitiendo que el evangelista escribió su Evangelio a la luz de un conocimiento posterior y más pleno, y para la instrucción de la Iglesia Cristiana, y que puede haber interrupciones y omisiones en lo que se nos informa, en comparación con el discurso original que, cuando fue pronunciado completo, sería mucho más fácil de comprender para un judío. Por otra parte, hemos de recordar todas las circunstancias del caso. El discurso a que nos referimos fue pronunciado en la ciudad que había sido escenario de tantos de los grandes milagros de Cristo, y el centro de su enseñanza, en la Sinagoga edificada por el buen centurión y de la que Jairo era el dirigente principal. Aquí tenemos las condiciones externas e internas para incluso la enseñanza más avanzada de Cristo. Además, fue pronunciado bajo una doble condición moral, a la cual podemos esperar que se adaptara el discurso de Cristo. Porque primero fue después de aquella alimentación milagrosa que había exaltado el entusiasmo popular a su punto culminante, y también después del desengaño y contrariedad de sus esperanzas judaicas a causa de la resistencia decisiva de Cristo a su proclamación como Mesías. Ahora habían venido a «buscar a Jesús» en todo el sentido de la palabra. No sabían qué hacer de aquellos hechos contradictorios e irre-

conciliables; venían porque habían comido pan y pescado, sin ver en ello «señales» (v. 26). Y, por tanto, vinieron a buscar una señal que pudieran percibir, y una enseñanza que lo interpretara de modo que lo pudieran comprender. Exteriormente —debido a lo que había acontecido— estaban preparados para la enseñanza más elevada, a la cual los sucesos precedentes habían llevado, y, por tanto, tenían que recibirla, si la había. Pero no estaban preparados para ella interiormente, y, por consiguiente, no podían entenderla. En segundo lugar, y en conexión con ello, hemos de recordar que se habían alcanzado dos puntos elevados: por parte del pueblo, que Jesús era el Rey Mesías; y por la compañía de la barca, que Él era el Hijo de Dios. Por imperfecta que hubiera sido la aprehensión de estas verdades, con todo, la enseñanza de Cristo, si había de ser progresiva, tenía que empezar a partir de ellas, y luego señalar más adelante y hacia arriba. En esta expectativa no vamos a ser decepcionados. Y si al lado de todo esto hallamos alusiones a ideas y modos de ver peculiarmente judaicos, éstos no sólo servirán para confirmarnos el relato evangélico, sino que nos proporcionarán evidencia adicional de la paternidad judaica del cuarto Evangelio.

1. La pregunta (Juan 6:25, 29): «Rabí, ¿cuándo llegaste acá?» con que le saludan los de la orilla oriental, parece implicar que estaban perplejos sobre esto, y que algunos quizá habían oído algún rumor vago del milagro de su regreso a la orilla occidental. Y fue el comienzo de este anhelo que les acuciaba, por lo milagroso, lo que el Señor había de reprender tan severamente. En sus propias palabras: ellos le buscaban «no porque habían visto señales», sino porque «habían comido pan», y, en su búsqueda de lo milagroso, «se habían saciado».[3] Lo que les había traído no era que habían discernido, o bien un mensaje más elevado de aquel milagro, o al Hijo de Dios, sino las expectativas judaicas carnales que les habían llevado a querer proclamarle Rey. Lo que esperaban era el Reino de Dios —no en justicia, gozo y paz en el Espíritu Santo, sino en comida y bebida—, un reino con banquetes milagrosos en el desierto y triunfos milagrosos burdos sobre los gentiles. Sin hablar del banquete fabuloso mesiánico, que era esperado con un realismo sensual, o las hazañas que anhelaba, realismo en que cada figura con que los profetas habían revestido el fulgor de aquellos días había sido primero literalizada, y luego exagerada, hasta que las descripciones poéticas más gloriosas se hubieron vuelto caricaturas repulsivamente incongruentes de la expectativa espiritual mesiánica. Los árboles frutales tenían que rendir cada día, o a lo más cada semana, o a semanas alternas, sus frutos, los campos sus cosechas

3. El canón. Westcott hace notar el realismo intencional de la palabra elegida: «Literalmente, "estaban saciados con la comida con los animales con forraje"»: *ἐχορτάσθητε.*

(Shabb. 20 *b*; Jer. Sheqal vi. 2); el grano crecería como palmeras, y sería recogido y trillado sin esfuerzo (Kethub. 111 *b*), y cada producto de cada clima sería hallado en Palestina en una abundancia y lozanía como sólo podía concebir la imaginación más desbocada.

Éstos eran los pensamientos carnales acerca del Mesías en su Reino, por parte de aquellos que buscaban a Jesús porque «habían comido y se habían saciado». Qué contraste entre ellos y el Cristo cuando éste les disuadía de la búsqueda de esta comida, invitándoles «a trabajar por la comida que Él les daría», no meramente como Mesías judío, sino como el «Hijo del Hombre». Y, con todo, al pronunciar esta extraña verdad, Jesús podía apelar a algo que ellos sabían cuando añadió: «porque a éste acreditó con su sello Dios el Padre». Palabras que parecían casi inexplicables en este contexto, pero que se hacen claras cuando recordamos que ésta era una expresión judía bien conocida. Según los rabinos, «el sello de Dios era la *Verdad (AeMeTH)*», siendo las tres letras de las cuales esta palabra se componía en hebreo (אמת), como se solía indicar de modo significativo, la primera, la de en medio y la última del alfabeto (Jer. Sanh. 18 *a*; Ber. R. 81). Así, las palabras de Cristo transmitirían a sus oyentes la idea de que para la comida verdadera, que permanecería para vida eterna —para el banquete mesiánico mejor—, tenían que acudir a Él, porque Dios había imprimido sobre Él su propio sello de verdad, y con ello había hecho auténtica su enseñanza y su misión.

De paso, hacemos notar que ésta es una alusión judaica que sólo un escritor judío (no un Evangelio efesio) podría haber registrado. Pero no es en modo alguno la única. Casi parece un destello súbito de luz, como si estuvieran poniendo su mano para el Sello divino, cuando ahora le preguntan qué tienen que hacer, a fin de poner en práctica las obras de Dios. Sin embargo, este rayo de luz parece extrañamente refractado cuando ellos ponen en conexión las obras de Dios con su propio hacer. Y Cristo les dirige, como antes, sólo que más claramente, a Él mismo. Para hacer las obras de Dios no tienen que realizar otra cosa que creer en Él, a quien Dios había enviado. Su doble error consistía en imaginarse que ellos podían hacer las obras de Dios, y esto por medios suyos propios. Por otra parte, Cristo quería enseñarles que estas obras de Dios eran independientes de las del hombre, y que serían realizadas mediante la fe del hombre en la misión del Cristo.

2. Tenemos la impresión de que lo que sigue ahora (Juan 6:30-36) tuvo lugar en algún momento diferente, quizá camino de la Sinagoga. Es una circunstancia notable que, entre las ruinas de la Sinagoga de Capernaum, se haya descubierto el dintel de la misma, y que haya en él grabada la vasija de maná, adornada con una orla de pámpanos y racimos de uvas. Aquí, pues, había los emblemas externos que se unirían con la enseñanza del Señor aquel día. La alimentación milagrosa de la multitud en el «lugar desierto» el atar-

decer anterior, y los pensamientos sobre el Mesías que se juntaban alrededor de la misma, sugerirían de modo natural a la mente de ellos el recuerdo del maná. Este maná, que era el alimento de los ángeles destilado (como ellos se imaginaban) de la luz superior, «el rocío de arriba» (Yoma 75 *b*) —alimento milagroso, de sabores variados, y apto para toda edad, según era el deseo o condición del que lo comía (Shem. R. 25), pero amargura para los paladares gentiles—, esperaban que el Mesías lo traería de nuevo del cielo. Porque todo lo que había hecho el primer libertador, Moisés, también lo haría el segundo, el Mesías (Midr. sobre Eclesiastés 1:9). Y aquí, en su Sinagoga, había la vasija de maná, símbolo de lo que Dios había hecho, arras de lo que haría el Mesías: ¡la vasija de maná, que estaba ahora entre las cosas escondidas, pero que Elías, cuando viniera, restauraría otra vez!

Aquí había, pues, una señal verdadera. A su modo de ver, los sucesos del día anterior tenían que haber llevado a alguna señal así, si tenían algún significado real. Se les había dicho que creyeran en Él por haber sido declarado genuino por Dios con el sello de la verdad, y era el que les daría a comer la vida eterna. ¿Por medio de qué señal iba a corroborar el Cristo su afirmación, para que pudieran verla y creer? ¿Qué obra haría como prueba de su pretensión? Sus padres habían comido el maná del desierto. Para entender el razonamiento de los judíos, implicado pero no expresado plenamente, como también la respuesta de Jesús, es necesario tener en cuenta que era una opinión expresada con frecuencia y muy antigua (lo que, de paso, es otra prueba de autenticidad del relato), que, aunque Dios les había dado a ellos este pan del cielo, con todo, les fue dado por los méritos de Moisés, y cesó con su muerte (Targ. Pseudo-Jon. sobre Deuteronomio 34:8; Taan. 9 *a*). Esto es probablemente lo que estaban pensando los judíos cuando preguntaron: «¿Qué señal haces tú?»; y éste era el significado de la enfática afirmación de Cristo: que «*no* fue Moisés quien os dio el pan del cielo». Y entonces, por medio de lo que, con toda reverencia, puede ser todavía designado como un giro del pensamiento judaico —que sólo puede ser plenamente apreciado por los que están familiarizados con la literatura judaica, y que sólo un judío puede haber insertado en su Evangelio—, el Salvador hace una aplicación completamente diferente del maná, pero que para ellos era familiar. Moisés *no* se lo había dado —sus méritos no lo habían procurado—, sino que era su Padre quien les había dado el pan del cielo. «Porque», como les explicó, «el pan de Dios es el[4] que descendió del cielo y da vida al mundo». Además, la misma tradición rabínica, que describía en

4. Debe entenderse «el» o «aquel» en el sentido de «aquel pan», no de «Aquél» (su persona). Esto es importante para entender el versículo y el argumento usado por Jesús. Los judíos podían entender lo primero, pero no habrían admitido lo segundo.

términos tan gloriosos las maravillas del maná, explicaba también el otro significado suyo real, que consistía en esto: si la Sabiduría había dicho: «Come mi pan y bebe mi vino» (Proverbios 9:5), esto indicaba que el maná y la provisión milagrosa de agua habían sido la consecuencia de que Israel aceptara la Ley y los mandamientos (Shem. R. 25), porque el verdadero pan del cielo era la Ley (comp. Chag. 14 *a*).[5]

Era una apelación que los judíos entendieron y a la que no podían por menos que responder. Sin embargo, esta actitud duró sólo un instante. Como Jesús, en respuesta a su petición de que Él les diera siempre de este pan, una vez más les dirigió a sí mismo —de las obras de los hombres a las obras de Dios y la fe—, el rayo pasajero de esperanza espiritual quedó apagado, porque ellos le habían visto y, no obstante, «no creían en Él».

Con estas palabras, mezcla de tristeza y juicio, Jesús se apartó de los que le hacían preguntas. Las palabras solemnes que siguen (Juan 6:37-40) no pudo haberlas dicho a la multitud, puesto que tampoco las habrían entendido. En consecuencia, hallamos que cuando vuelve a introducirse la conversación con los judíos (v. 41) recoge el hilo donde había sido interrumpido, cuando Jesús habla de sí mismo como el Pan que había descendido del cielo. Si ellos hubieran escuchado lo que, en nuestra opinión, Jesús dijo sólo a sus discípulos, sus objeciones se habrían dirigido más allá meramente de la incongruidad de la pretensión de Cristo de haber descendido del cielo.[6]

3. Con referencia a estas palabras de Cristo, pues, que fueron dirigidas a los discípulos, no hay realmente en ellas nada que se halle más allá de su punto de vista, aunque abren nuevas vistas en el horizonte distante. Ellos tenían la experiencia de haber visto la resurrección del joven de Naín, y allí, en Capernaum, a la hija de Jairo. Además, creyendo que Jesús era el Mesías, no tenía por qué ser extraño o nuevo para ellos como judíos —aunque no aceptado comúnmente— que Él, al fin del mundo, resucitaría a los muertos piadosos.[7] En realidad, uno de los nombres dados al Mesías era el de *Yinnon*, según el Salmo 72:17 (Sanh. 98 *b*); ha sido derivado por algunos como procedente de esta expectativa (Midrash sobre el Salmo 93:1. Pirké del rab. Eliez. 32, ed. Lemb., p. 39 *b*). Además, Él dijo que no era la Ley, sino su persona, el pan que descendió del cie-

5. En la Midrash sobre Eclesiastés 2:24; 3:12; 8:15 se nos dice que cuando en Eclesiastés leemos sobre comer y beber, siempre se refiere a la Ley y a las buenas obras.

6. Después de haber llegado a esta conclusión, veo que el canón. Westcott ha expresado las mismas ideas, y estoy contento al verme corroborado por una autoridad tan grande.

7. Pero no un muerto aquí y otro allá. En general, se ha discutido ya esta cuestión de la creencia judaica sobre este tema en el cap. 26 de este libro.

lo y daba vida, no sólo a los judíos, sino a todo el mundo; y ellos le habían visto y no habían creído. Y que el propósito de amor de Dios se realizaría en la totalidad de su verdadero pueblo, y su realidad gloriosa sería experimentada por cada uno de los individuos del mismo: «Todo lo que el Padre me da (el número total, πᾶν ὅ), vendrá a mí, y al que a mí viene, de ningún modo le echaré fuera.» Lo que sigue es meramente establecer en todas direcciones y hasta sus más plenas consecuencias este principio fundamental doble. La totalidad de los que Dios le había dado llegaría a Él, a pesar de todos los obstáculos, porque el objeto de su venida era hacer la voluntad de su Padre; y los que irían a Él, no los echaría fuera, porque la voluntad de Aquel que le había enviado, y que Él había venido a hacer, era que «todos los que le había dado» Él «no los pierda, sino que los resucite en el día postrero». Una vez más, la totalidad —todos— de los que llegaran a Él, puesto que era la voluntad de Aquel que le había enviado a Él, que «todo aquel que mira al Hijo y cree en Él tenga vida eterna»; y los que irían a Él no serían echados fuera, puesto que ésta era su misión y promesa como el Cristo con respecto a cada uno: «Y yo le resucitaré en el último día» (Juan 6:40).

Aunque estas afirmaciones maravillosas llegan mucho más allá que el presente horizonte de sus discípulos, y aun de los extremos últimos de la revelación ulterior y del conocimiento cristiano, no hay nada en ellas que hubiera parecido extraño o ininteligible, en absoluto, a los que las escucharon. Dada la creencia en la mesianidad de Jesús y su misión por el Padre; dada la experiencia de lo que había hecho, y quizá, hasta cierto punto, la expectativa judaica de lo que el Mesías haría en el último día; y todo esto dirigido o corregido por el conocimiento referente a su obra que su enseñanza les había impartido, las palabras eran inteligibles y muy apropiadas, aunque a ellos no les comunicarían todo lo que nos comunican a nosotros. Si pudiera usarse una ilustración, al parecer, tan incongruente, estaban mirando por un telescopio que todavía no había sido enfocado, y veían los mismos objetos, aunque diminutos y de otra manera que los vemos nosotros, ya que para nosotros la mano del tiempo ha venido enfocando plenamente aquello que, tanto ellos como nosotros los que creemos, miramos con los ojos fijos en el Hijo.

4. Lo que viene ahora (Juan 6:41-51) fue dicho a «los judíos», y puede haberlo sido cuando entraban en la Sinagoga. Para los que no habían sido iluminados espiritualmente, el punto de la dificultad parecía ser cómo podía Cristo pretender ser el pan que había descendido del cielo. Con la máxima buena voluntad, les era imposible negar que conocían a sus padres y su historia anterior,[8] y esto

8. Esta historia no la narra el cuarto Evangelio, pero con alusiones como la pre-

les prohibía cualquier interpretación literal de sus palabras. Pero esta incapacidad para comprender, hace salir de Cristo su enseñanza más elevada. Notamos el hecho análogo, y una enseñanza análoga, en el caso de Nicodemo (Westcott). Sólo que el suyo era un defecto de comprensión por ignorancia, y el de ellos una resistencia voluntaria a su manifestación; y, así, el tono hacia ellos es muy distinto del que usó para el rabino.

Notamos también que lo que dice ahora Jesús a los «judíos» es lo mismo en sustancia, aunque distinto en aplicación, de lo que había dicho a los discípulos. Esto, no meramente con relación a la predicción mesiánica de la Resurrección, sino incluso en lo que Él declaró como el juicio de su murmuración. Las palabras: «Nadie puede venir a mí, si el Padre que me envió no le atrae» presentan el anverso de lo dicho a los discípulos: «Todo lo que el Padre me da, vendrá a mí; y al que a mí viene, de ningún modo le echaré fuera.» Porque, lejos de ser un juicio sobre la incredulidad judaica, habría sido una excusa de ella, y algo totalmente discordante con toda la enseñanza de Cristo, si se consideraba la incapacidad para acudir a Él como si no fuera personal y moral, o sea, que brotaba de su ignorancia y oposición a las cosas espirituales. Nadie puede ir de por sí a Cristo, excepto cuando el Padre «le atrae a Él»; tal es la condición de la mente y el corazón humano, que el acudir a Cristo como un discípulo no es ciertamente una imposibilidad externa y física, pero sí lo es interna y moral. Y esta atracción, no en el sentido de forzar o constreñir, sino en el de una influencia personal, moral, amorosa, y una revelación a la cual Cristo se refiere después cuando dice: «Y yo, si fuere levantado de la tierra, a todos atraeré a mí mismo» (Juan 12:32).

Ni tampoco olvidó Jesús, cuando decía estas verdades elevadas, enteramente no judaicas, que estaba diciéndolas a los judíos. La apelación a sus propios profetas era mucho más efectiva, porque la tradición judaica también aplicaba estas dos profecías (Isaías 54:13; Jeremías 31:34) a la enseñanza de Dios en la Edad Mesiánica (Isaías 54:13 en Ber. R. 95 sobre Génesis 46:28; Jeremías 31:34 en Yalkut, vol. ii., p. 66 *d*). Pero la explicación de la manera y resultado de la enseñanza de Dios era nueva: «Así que, todo aquel que oyó al Padre, y aprendió de Él, viene a mí.» Y esto, no por medio de algún contacto externo o realista con Dios, tal como ellos consideraban que fue el de Moisés en el pasado o esperaban para ellos mismos en los últimos días; sólo «el que vino de parte de Dios, éste ha visto al Padre». Pero incluso esto podía parecer demasiado general

---

sente, este Evangelio cubre toda la historia anterior de Jesús, y prueba que sus omisiones de hechos importantes de la historia de Jesús no son debidas a que el escritor del cuarto Evangelio los desconocía, ni al deseo de expresar con su silencio disentimiento de los relatos de los Sinópticos.

y sin una referencia exclusiva a Cristo. Así, también, podría parecer esta afirmación: «El que cree, tiene vida eterna.» (Las palabras «en mí» son espurias.) Pero no la aplicación final, en la cual es llevado el tema hasta su último aspecto y todo lo que podría haber parecido general o misterioso es presentado de modo patente. La personalidad de Cristo era el Pan de vida: «Yo soy el pan de la vida» (v. 48). El maná no había sido el pan de vida, porque los que lo comieron ya habían muerto y sus cadáveres habían quedado en el desierto. No ha de ser así con respecto al pan del cielo. El participar de este alimento era tener vida eterna, una vida que el pecado y la muerte de la incredulidad y el juicio no podían cortar como les había ocurrido a aquellos que habían comido el maná y murieron en el desierto. Era otro pan, mejor, que había venido del cielo en Cristo, y otra vida, mejor, inmortal, que estaba relacionada con él: «el pan que yo os daré es mi carne para la vida del mundo» (las palabras «que yo daré» son espurias).

5. Estas palabras, tan profundamente significativas para nosotros, pues indican el verdadero significado de toda su enseñanza, deben sin duda haber sonado en extremo misteriosas para ellos. Con todo, el hecho de que se esforzaran por entender su significado, muestra que tienen que haber captado algún resplandor de comprensión de que se referían a su entrega personal o, como ellos habrían considerado, su martirio. Este último punto de vista se ve en el discurso final (vv. 53-58), que sabemos que fue pronunciado en la Sinagoga, fuera antes, durante o después de su mensaje regular del sábado. No era un mero martirio para la vida del mundo, del que participarían todos los que se beneficiarían del mismo, sino una comunión personal con Él. El comer la Carne y beber la Sangre del Hijo de Dios, ésta era la condición necesaria para asegurar la vida eterna. Es imposible no ver la referencia primaria de estas palabras a nuestra aplicación personal de su vida y pasión a la necesidad más profunda y al hambre de nuestras almas; y muy difícil, también, resistir el sentimiento que, de modo secundario,[9] se refiere a la Fiesta Santa, que manifiesta la Muerte y Pasión, y es para todos los tiempos recuerdo, símbolo, sello y comunión. En esto también la mano de la Historia ha enfocado el telescopio; y cuando miramos por él, cada una de las palabras y frases derrama luz sobre la Cruz, y luz de la Cruz, transmitiéndonos este doble significado: su muerte, y su celebración en el gran sacramento cristiano.

6. Pero para los que lo oyeron, e incluso para muchos de sus discípulos, tiene que haber sido una palabra dura. ¿Quién podía oír? Porque era un desengaño completo de todas sus ilusiones judai-

9. El canón. Westcott *(ad loc.)* muestra claramente que la referencia a la Santa Cena sólo puede ser secundaria. Nótese aquí especialmente que en la última tenemos «el cuerpo», no «la carne» del Señor.

cas, una vuelta al revés total de todos sus pensamientos mesiánicos, y esto no meramente para aquellos cuyos modos de ver eran groseramente carnales, sino incluso para muchos que hasta aquí habían sido atraídos más cerca de Él. La «comida» y la «bebida» del cielo que tenían el sello divino de la «verdad», según la enseñanza de Cristo, no era «la Ley» ni tampoco los privilegios de Israel, sino la comunión en la persona de Jesús en aquel estado de humildad («el hijo de José», v. 42); es más, el martirio que sus palabras parecían indicar: «Mi carne es verdadera comida» (v. 55) y «mi sangre es verdadera bebida» (v. 56), e incluso lo que esta comunión aseguraba, consistía sólo en permanecer en Él y Él en ellos (v. 56); o, como ellos entenderían, en comunión íntima con Él, y participando de su condición e ideas. Verdaderamente, éste era un Mesías y un Reino mesiánico totalmente diferentes de lo que ellos habían concebido y deseado.

Aunque no lo dijeron en voz alta, ésta era la piedra de ofensa en que tropezaron y cayeron. Y Jesús leía sus pensamientos. ¡Qué poco preparados estaban para recibir todo lo que todavía faltaba en relación con el Cristo, qué poco dispuestos para ello! Si tropezaban en esto, ¿qué ocurriría cuando contemplaran[10] los hechos mucho más misteriosos y no judaicos de la crucifixión y la ascensión del Mesías? (v. 62). Verdaderamente, no era de ningún provecho el seguirle exteriormente; sólo contaba la vivificación espiritual e interna, aun en el caso de aquellos que habían oído las palabras de Cristo, que eran espíritu y vida. Así, se hizo patente, y del modo más pleno, que, hablando moralmente, era absolutamente imposible ir a Él, incluso si se escuchaban sus palabras, de no ser bajo la influencia de la gracia desde arriba (v. 65; comp. vv. 37, 44).

Y, así, ésta fue la gran crisis de la historia de Cristo. Hemos seguido el crecimiento y desarrollo gradual del movimiento de la gente hasta que la muerte del Bautista agitó el sentimiento popular hasta lo más profundo. Con su muerte parecía que la esperanza mesiánica, despertada por su predicación y testimonio a Cristo, iba desvaneciéndose. Fue un desengaño terrible, difícil de sobrellevar. Pero ahora faltaba ver si Jesús era realmente el Mesías. Sus palabras, a pesar de lo que decían los fariseos, parecían demostrarlo. Si era así, que se viera, que lo mostrara dando golpe tras golpe, cada vez más efectivos, hasta que resonara el grito de victoria cuyos ecos se oirían por todo el mundo. Y eso parecía que iba a suceder. La alimentación milagrosa —el grito en el desierto de Hosanna al Rey Mesías galileo, de millares de voces galileas—, ¿qué podía ser sino el comienzo? Por ello el desengaño fue terrible: primero, en la represión del movimiento —por así decirlo, la retirada del Mesías, su abdicación voluntaria o, mejor, su derrota—; luego, el próximo día, la incongruencia de que un supuesto rey, cuyos seguidores, sin le-

10. Nótese aquí el significado especial de θεωρῆτε.

tras, en su ignorancia y descuido de las ordenanzas judaicas más sagradas, ultrajaron todos los sentimientos judíos, y cuya conducta en realidad fue justificada por su Maestro con un ataque general contra todo tradicionalismo, la base del Judaísmo; y luego, como podía verse ahora, ¡el desprecio de la religión, y aun de la misma verdad común, al denunciar los votos solemnes! Éste era un Mesías a quien muy pocos —es más, prácticamente nadie— estaban dispuestos a reconocer (Mateo 15:12).

Aquí, pues, nos hallamos en una encrucijada de la que parten dos caminos; y precisamente porque era la hora de la decisión, Cristo presentó tan claramente las verdades más elevadas referentes a Él mismo, en oposición a los modos de ver que tenía la multitud sobre el Mesías. El resultado fue que hubo más y más defecciones: «Entonces, muchos de sus discípulos volvieron atrás, y ya no andaban con Él» (Juan 6:66). Es más, la prueba escudriñadora penetró incluso en los corazones de los Doce. ¿Querían ellos irse también? Era la experiencia anticipada de Getsemaní, la primera de las que vendrían. Pero hubo una cosa que les mantuvo fieles. Y esto fue la experiencia del pasado. Ésta era la base de su fe y su lealtad presentes. Ellos no querían regresar a su pasado; tenían que perseverar unidos a Él. Así lo dijo Pedro en el nombre de todos: «Señor, ¿a quién iremos? ¡Tú tienes palabras de vida eterna!» Y más que esto, como el resultado de lo que habían aprendido: «¡Y nosotros hemos creído y conocemos que Tú eres el Santo de Dios!» (vv. 68, 69).[11] Es lo mismo, también, para muchos cuyos pensamientos han sido lanzados de acá para allá, y cuyos cimientos han sido terriblemente sacudidos, que han hallado su primer lugar de reposo seguro, inconmovible, inexpugnable, en la experiencia espiritual del pasado. ¿Adónde podemos ir por palabra de vida eterna si no es a Cristo? Si Él nos falla, no nos queda esperanza de lo eterno. Pero Él tiene palabras de vida eterna y nosotros creímos cuando llegaron a nosotros; es más, sabemos que es el Santo de Dios. Y esto comunica todo lo que la fe necesita para seguir aprendiendo. El resto, Él lo mostrará cuando se transfigure ante nuestros ojos.

Pero de estos Doce, Cristo sabía que uno era «un diablo», como aquel ángel caído desde la mayor altura a la mayor profundidad.[12] La apostasía de Judas ya había comenzado en su corazón. Y cuanto mayores habían sido la expectativa popular y el desengaño, mayores la reacción y la enemistad que siguieron. La hora de la decisión ya pertenecía al pasado, y la aguja en la esfera señalaba la hora de su muerte.

11. Esto es lo que dicen los mejores manuscritos, y no como en la mayoría de las versiones: «el Cristo, el Hijo del Dios viviente». Para ver la historia de las variaciones que trajeron este cambio, ver Westcott, *ad loc.*

12. El versículo 71 dice exactamente: «Judas, el hijo de Simón Iscariot», esto es, «un hombre de Kerioth». Kerioth estaba en Judea (Josué 15:25), y Judas, como recordaremos, era el único discípulo de Jesús procedente de Judea.

XXXIII

Jesús y la mujer sirofenicia

Mateo 15:21-28; Marcos 7:24-30

El propósito de Cristo de retirar a sus discípulos de la efervescencia de Galilea, y de lo que podía seguir a la ejecución del Bautista, había sido interrumpido por los sucesos de Betsaida-Julias, pero no había cambiado. Al contrario, tenía que ser intensificado. Este estallido popular disparatado, que quería forzar sobre Él el título de Rey Mesías judío; la discusión con los escribas de Jerusalén sobre el lavamiento de manos el día siguiente; los discursos del sábado, y el contagio de la insatisfacción, defección y oposición que fue su resultado, todo ello indicaba más que nunca la necesidad de una interrupción en la publicidad de su obra, y a que se retirara de aquella parte de Galilea. La proximidad del sábado, y la circunstancia de que la barca de Capernaum estaba amarrada en la playa de Betsaida, le obligó, cuando se retiró de aquella vecindad, a regresar a Capernaum. Y allí el sábado había transcurrido de la manera que sabemos. Pero tan pronto como hubo pasado el reposo sagrado volvió a emprender el viaje. Por las razones ya explicadas, se extendió mucho más allá que ningún otro, y llegó a regiones que, nos atrevemos a sugerir, no habrían sido cruzadas de no ser por las circunstancias peculiares del momento.

Un viaje relativamente corto llevaría a Jesús y a sus compañeros de Capernaum «a las partes», o, como Marcos dice de modo más específico, «a las cercanías de Tiro». En aquel tiempo, este distrito se extendía, al norte de Galilea (Jos. Guerra, iii. 3. 1), desde el Mediterráneo al Jordán. Pero el suceso que vamos a relatar, como muestran todas las circunstancias, no ocurrió dentro del territorio de

Tiro y de Sidón, sino en los bordes y dentro de los límites de la tierra de Israel. Si pudiera haber alguna duda sobre el objetivo que decidió el viaje de Cristo a aquellos territorios, lo resolvería la circunstancia de que Mateo (15:21) nos dice que se «apartó» allí, mientras que Marcos dice que «entró en una casa, y deseaba que nadie lo supiese». Esta casa en la cual Jesús buscó abrigo y soledad, sería, naturalmente, una casa judía; y que se hallaba dentro de los límites de Israel lo prueba la noticia de Mateo de que «la mujer cananea» que fue en busca de su ayuda «había salido de aquellos confines», esto es, del distrito de Tiro y Sidón, y había entrado en el territorio de Galilea, donde se hallaba Jesús.

Todas las circunstancias parecen indicar que pasó más de una noche de reposo en aquella casa distante. Es posible que los dos primeros días de la Pascua los pasara allí. Si el Salvador había partido de Capernaum el sábado por la noche, o el domingo por la mañana, habría llegado a esta casa en los límites fronterizos antes de la víspera de la Pascua, y el lunes y el martes[1] pueden haber sido los días festivos pascuales, en los cuales había que guardar reposo. Esto daría también un motivo adecuado para la estancia en esta casa, como parece requerir el relato de Marcos. Según este evangelista: «Jesús deseaba que nadie lo supiese, pero no pudo quedar oculto.» Evidentemente, esto no podría aplicarse al reposo de una noche en una casa. Según el mismo evangelista, la fama de su presencia se había esparcido en el distrito vecino de Tiro y Sidón y llegado a la madre de una niña demonizada, por lo que esta madre fue desde su casa a Galilea a pedir ayuda a Jesús. Todo esto implica una estancia de dos o tres días. Y con esto está de acuerdo la queja ulterior de los discípulos: «Dile que se vaya, porque viene gritando detrás de nosotros» (Mateo 15:23). Como el Salvador, por lo visto, recibió a la mujer en su casa (Marcos 7:24, 25), parece que la mujer tiene que haber seguido a algunos de los discípulos, rogándoles que intercedieran por ella y pidiéndoles ayuda en una forma que llamaría la atención, lo cual, según Jesús quería, ellos procuraban evitar, antes de que, en su desesperación, la mujer se atreviera a presentarse ante Cristo, dentro de la casa.

Todo esto resuelve en una armonía más elevada las pequeñas discrepancias aparentes, que el criticismo negativo ha intentado magnificar en contradicciones. También da detalles gráficos añadidos a la historia. La que buscaba la ayuda de Jesús era, como dice Mateo, desde el punto de vista judío, «una mujer cananea» (Esdras 9:1), término con el cual un judío designaría a un nativo de Fenicia, o, como la llama Marcos, una mujer sirofenicia (para distinguir su país de Libo-Fenicia), y «griega», esto es, pagana. Pero podemos entender que aquella que, como dice Bengel, hacía suya la desgracia

1. O bien la víspera de la Pascua puede haber sido el lunes por la noche.

de su hijita, buscara la ayuda de Cristo, al oír hablar de Él y de sus grandes hechos, con la mayor intensidad, y al hacerlo, se acercó a Él con la máxima reverencia, postrándose a sus pies (Marcos 7:25). Pero lo que en estas circunstancias parece peculiar, y que, a nuestro modo de ver, nos proporciona la explicación de la conducta del Señor hacia esta mujer, es el modo en que se le dirige: «¡Señor, Hijo de David!» Ésta era la apelación más distintivamente judía del Mesías; y, con todo, la expresa de modo enfático, ella, que era una mujer pagana. La tradición ha preservado algunos dichos que atribuye a Cristo, entre los cuales, el que citaremos, que es, por lo menos, apropiado y podría ser de Cristo. Se dice que, «habiendo visto a un hombre que trabajaba en el día de sábado, Él le dijo: "Oh hombre, si realmente sabes lo que haces, eres bendito; pero si no lo sabes, eres maldito y un transgresor de la Ley".»[2] El mismo principio se aplica a las palabras dirigidas a esta mujer, sólo que, en lo que siguió, Cristo le impartió el conocimiento necesario para hacerla bienaventurada.

Dichas por un pagano, estas palabras eran una apelación, no al Mesías de Israel, sino a un Mesías israelita, porque David no había reinado nunca sobre ella ni sobre su pueblo. El título podía ser utilizado de modo legítimo si las promesas de David fueran captadas de modo pleno y espiritual, pero no de otro modo. Si se usaban sin este conocimiento, eran dirigidas por un extranjero al Mesías judío, cuyas obras eran sólo milagros, y no señales también y de modo primario. Ahora bien, éste era exactamente el error de los judíos que Jesús había encontrado y combatido, tanto como cuando resistió el intento de ellos de hacerle Rey, en su respuesta a los escribas de Jerusalén y en sus discursos en Capernaum. El haber concedido a esta mujer la ayuda que solicitaba, habría sido, por decirlo así, el invertir toda su enseñanza y hacer de sus obras de curación meramente obras de poder o portentos. Porque no se puede defender que esta mujer pagana tuviera un pleno conocimiento espiritual de la aplicación mundial de las promesas davídicas, o de la amplitud mundial de la designación del Mesías como el Hijo de David. En su boca, pues, significaban algo a lo cual Cristo no podía acceder. Y, con todo, Él no podía denegar su petición. Y, así, primero le enseñó, de una forma que ella pudiera entender, lo que ella necesitaba saber antes de poder acercársele de esta manera: la relación del mundo pagano al mundo judío, y la de ambos al Mesías, y luego Él le dio lo que ella pedía.

Estamos convencidos de que esto lo explica todo. No cabe pensar que Él, desde su punto de vista humano, hubiera primero guardado silencio («no le respondía palabra»), porque su profunda ternura y afecto le impedían hablar, mientras la limitación normal de

2. Comp. canón. Westcott, Introduction to the Study of the Gospels, Appendix C.

su misión le prohibía actuar en la forma que ella lo solicitaba.[3] Una limitación así no podía existir en su mente; ni podemos suponer una separación tan extrema en su consciencia divina de la humana, en su actividad mesiánica. Nos resistimos a la explicación opuesta, que supone que Cristo estaba poniendo a prueba la fe de la mujer, o bien que habló con miras a obtenerla. Nos resistimos a la idea de algo que pareciera una segunda intención, aun para un buen propósito, por parte del Salvador divino. Todas estas segundas intenciones son, a nuestro modo de ver, incompatibles con la rectitud absoluta de su pureza divina. Dios no nos hace buenos por medio de subterfugios o trucos, y éste es un modo de ver muy equivocado de las tribulaciones, o las respuestas diferidas a la oración, que los hombres adoptan a veces. Ni podemos imaginar que el Señor hubiera hecho una prueba cruel a la pobre mujer angustiada, o jugado con sus sentimientos, cuando el resultado habría sido tan terrible que no se puede expresar, si ella hubiera fallado. No hay nada análogo entre el caso de esta pobre pagana que viene a pedir algo y se le dice que no se la puede atender porque pertenecía a los perros y no a los hijos, y la prueba de Abraham, que era un héroe de fe y había andado desde hacía mucho tiempo con Dios. En todo caso, en cualquiera de las interpretaciones combatidas, la palabra de Jesús habría sido de una dureza innecesaria e inconcebible que hiere nuestros sentimientos respecto a Él. El Señor no aflige a sabiendas, ni pone a prueba sin necesidad, ni disimula sus pensamientos y propósitos de amor con miras a obtener un efecto determinado de nosotros. Él no necesita estos medios; y con toda reverencia sea dicho, no podemos creer que los usara nunca.

Pero, visto como la enseñanza de Cristo a esta pagana concerniente al Mesías de Israel, todo se vuelve claro, incluso en los breves relatos de los evangelistas, de los cuales, el de Mateo produce la impresión de ser narrado por un testigo de vista, mientras que el de Marcos da la impresión de que lo escucha relatado por otro (Pedro). Ella habló, pero Jesús no le contestó palabra. Cuando los discípulos —hasta cierto punto, probablemente, participando en el modo de ver de esta pagana de que Él era un Mesías judío—, sin interceder, verdaderamente, por ella, le pidieron que la despidiera porque era un estorbo para ellos, Él contestó que su misión era sólo para las ovejas perdidas de la casa de Israel. Esto era absolutamente cierto si consideramos su obra en tanto que estuvo sobre la tierra; y verdadero, en todo sentido, si tenemos a la vista la amplitud mundial del reino y promesas davídicas, y la relación verdadera entre Israel

3. Este modo de ver es defendido por el decano Plumptre con notable ternura, reverencia y hermosura. Es también el de Meyer y de Ewald. Este último hace notar que nuestro Señor mostró una doble grandeza. Primero, en su limitación sosegada a su misión especial, y luego en su tranquilo acto de sobrepasarla, cuando apareció la oportunidad para hacerlo en un plano más elevado.

y el mundo. Esto la desconcertó, por así decirlo, y ella ya no dijo más «Hijo de David», sino «Señor, ayúdame». Fue entonces que vino la enseñanza especial de forma que ella la pudiera entender. Si fuera, tal como ella había rogado, «el Hijo de David»; si la mujer pagana había solicitado como tal lo que pedía del Mesías judío, ¿qué eran los paganos, desde el punto de vista judío, sino «perros», y qué habría sido el comunicar con ellos, sino «echar a los perros»[4]—perros caseros, por así decirlo— el pan que estaba destinado para los hijos? Y, ciertamente, no había expresión más común en boca de los judíos que la que designaba a los paganos como perros (Midr. sobre el Salmo 4:8; Meg. 7 *b*).[5] Por más que era brutal, como el resultado del orgullo nacional y el engreimiento judío, con todo, en cierto sentido, era verdad que los de dentro eran los hijos y los de fuera «los perros» (Apocalipsis 22:15). Sólo que ¿quiénes eran los que estaban dentro y quiénes fuera? ¿Qué es lo que hacía a uno «un hijo», a quien pertenecía el pan, y lo que caracterizaba al «perro», que estaba fuera?

Ella aprendió dos lecciones con aquella rapidez instintiva que la presencia personal de Cristo —y sólo ella— parece haber provocado una y otra vez, tal como el fuego que cayó del cielo y consumió el sacrificio de Elías. «Sí, Señor», es tal como Tú dices: el paganismo se halla en relación al Judaísmo como los perros de la casa a los hijos, y no sería bueno quitar a los hijos el pan para darlo a los perros. Pero tus propias palabras muestran que aquí no se trataría de esto. Si ellos son perros caseros, entonces son del amo, y están bajo su mesa, y cuando Él parte el pan para los hijos, al hacerlo caen migajas de la mesa por necesidad. Como dice Mateo: «Los perrillos comen de las migajas que caen de la mesa de sus amos.» Y como dice Marcos: «También los perrillos, debajo de la mesa, comen las migajas de los hijos.» Ambas versiones presentan diferentes aspectos de la verdad. El paganismo puede ser como los perrillos cuando se compara con el lugar y privilegios de los hijos; pero Él es su amo todavía, y ellos están bajo su mesa; y cuando Él parte el pan hay bastante y sobra para ellos; aunque están bajo la mesa, comen de las migajas de los hijos.

Pero al decir esto ella ya no estaba «bajo la mesa», sino que se había sentado a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob, y era participante del pan de los hijos. Él ya no era para ella el Mesías judío, sino el verdadero «Hijo de David». Ella entendía ahora lo que pedía, y era una hija de Abraham. Y lo que le había enseñado todo esto era fe en su persona y obras, lo cual no sólo bastaba para los judíos, sino que es bastante, y de sobra, para todos: los hijos a la

4. El término significa «perritos» o «perros caseros».
5. Se podrían citar muchos pasajes con un modo de ver a los gentiles igual, o similar.

mesa y los perrillos debajo; que en Abraham, Isaac, Jacob y David, y con ellos, todas las naciones de la tierra fueron bendecidas en el Rey y Mesías de Israel. Y, así, el Señor le dijo: «Oh mujer, grande es tu fe; hágase contigo como quieres.» O como dice Marcos, sin citar las mismas palabras del Señor, sino la impresión que produjeron en Pedro: «Por lo que has dicho, vete; el demonio ha salido de tu hija.[6] Y la hija quedó sana desde aquel momento. Y ella se marchó a su casa, y encontró a la niña echada en la cama, y que el demonio había salido.»

Para nosotros, en esta historia hay aún más que el interés solemne de la compasión de Cristo y la poderosa obra mesiánica, o las lecciones de su enseñanza. La vemos en conexión con las escenas de los días previos recientes, y vemos de qué modo tan integral está de acuerdo con ellos en espíritu, por lo que reconocemos la profunda unidad interna en las palabras y obras de Cristo en donde quizá menos podríamos haber esperado hallar armonía. Y de nuevo lo vemos en su relación más profunda, y en sus lecciones para todos los tiempos. A cuántos, no sólo de todas las naciones y condiciones, sino en todo estado de corazón y mente, es más, en las mismas profundidades de una culpa consciente y de alienación de Dios, tiene que haberles producido un alivio indecible el consuelo de la verdad, y el consuelo de su enseñanza. Que sea así, un perro, un paria; no a la mesa, sino debajo de la mesa. Con todo, estamos a sus pies; es la mesa de nuestro Amo; Él es nuestro Amo, nuestro dueño; y cuando Él parte el pan de los hijos, por necesidad, hay migajas de los hijos que caen sobre nosotros, bastantes, y aun de sobra. Nunca podemos estar fuera de su alcance, ni de su cuidado misericordioso y de la provisión suficiente para la vida eterna.

Con todo, hemos de aprender también esta lección: que como «paganos» no podemos llamarle «Hijo de David» hasta que sepamos por qué le llamamos así. Si no tiene por qué haber desesperanza, no es posible que Él nos eche, no hay una distancia absoluta que irremisiblemente nos separe de su persona y su provisión, no tiene que haber presunción, ni descuido de la relación correcta, ni expectativa de milagros mágicos, ni ver a Cristo como un Mesías judío. Hemos de aprenderlo, y penosamente, primero con su silencio; luego, sabiendo que Él sólo ha sido enviado a las ovejas perdidas de la casa de Israel, lo que somos y donde estamos, para que podamos ser y estar preparados para la gracia de Dios y el don de gracia. Todos los hombres —judíos y gentiles, «hijos» o «perros»— son indignos delante de Cristo y de Dios de modo igual, unos y otros pecadores,

6. El canón. Cook (Speaker's Comm. sobre Marcos 7:26) considera esto «como uno de los pocos casos en que las palabras de nuestro Señor difieren en dos relatos». Con toda deferencia, me permito insistir que no es así, sino que Marcos da lo que Pedro había recibido como impresión en su mente de las palabras de Cristo.

pero los que han caído profundo sólo pueden darse cuenta de que son pecadores aprendiendo que son grandes pecadores, y sólo saborearán el pan de los hijos cuando hayan sentido el «Sí, Señor», «porque aun los perros», «bajo la mesa comen de las migajas de los hijos», «que caen de la mesa de su amo».

XXXIV

Un grupo de milagros entre una población semipagana

Mateo 11:27-31; 15:29-31; Marcos 7:31-37; 8:22-26

Si ni aun la breve estancia de Jesús en aquella casa judía podía quedar oculta, la fama de la curación de la niña sirofenicia pronto haría imposible la soledad y el retiro, que fue el objetivo principal que le había hecho dejar Capernaum. En consecuencia, cuando hubieron terminado los dos días pascuales, Él volvió a emprender su viaje, extendiéndolo más allá de cualquier otro recorrido suyo, quizá más allá de lo que había pensado al emprenderlo. Los límites de la Palestina misma, aunque no de lo que los rabinos consideraban que le pertenecía,[1] ya habían sido traspasados. Haciendo un largo circuito por el territorio de Sidón,[2] Jesús descendió —probablemente por uno de los pasos o puertos de la cordillera del Hermón— al territorio de Felipe el Tetrarca. Desde allí siguió «a través de los límites de Decápolis», hasta que una vez más llegó a la orilla oriental o meridional del lago de Galilea. Se recordará que la Decápolis, o confederación de las «Diez Ciudades», formaba una cuña entre los territorios o tetrarquías de Felipe y de Antipas. Abarcaba diez ciudades, aunque no siempre fue éste su número; y sus nombres no son siempre los mismos en las listas que poseemos. De estas ciudades,

1. Para conocer las ideas rabínicas sobre los límites de Palestina, ver «Sketches of Jewish Social Life», cap. II.
2. La interpretación correcta de Marcos 7:31 es «por» o «a través». Por esto entiendo no la ciudad de este nombre, lo que habría quedado muy lejos de la ruta del Salvador, sino (con Ewald y Lange) el territorio de Sidón.

la más al norte era Hippos, en la orilla este del lago, y Filadelfia, la antigua Rabá-Amón, la más al sur. Escitópolis, la antigua Bet-seán, que era su distrito, era la única en la orilla occidental del Jordán. Este extenso distrito «Diez Ciudades» era esencialmente un territorio pagano. Sus antiguos monumentos muestran que allí eran adorados Zeus, Astarté y Atenea, o bien Artemisa, Hércules, Dionisio, Demetrio y otras divinidades griegas (ver Schürer, pp. 382, 383). Su constitución política era la de las ciudades-estado griegas. Estaban sometidas sólo al gobernador de Siria, y formaban parte de la Coele-Siria, en contraposición de la Siro-Fenicia. Sus privilegios databan del tiempo de Pompeyo, a partir del cual ellos contaban su era.

Es importante recordar que, aunque Jesús se hallaba ahora dentro del territorio del antiguo Israel, el distrito y los alrededores eran esencialmente paganos, aunque se hallaban en estrecha proximidad a territorios puramente judíos y se mezclaban con ellos. Mateo (15:29-31) nos da una descripción general de la actividad de Cristo allí, concluyendo con la noticia sobre la impresión producida en aquellos que presenciaron sus grandes hechos, que los llevaron a glorificar al «Dios de Israel». Esto, naturalmente, confirma la impresión de que la escena tiene lugar entre una población principalmente pagana, y en conformidad con las noticias más detalladas de la localidad en el Evangelio de Marcos. Un caso especial de curación maravillosa es consignado en el último, no sólo por su interés intrínseco sino quizá, también, como típico en muchos aspectos.

1. Entre los que le fueron traídos, se hallaba un sordo, cuya habla, probablemente a consecuencia de la sordera, había sido afectada de tal forma que prácticamente se vio privado de ella.[3] Esta circunstancia, y el hecho de que no se nos dice que padeciera la sordera desde su nacimiento, nos llevan a inferir que —lo que no suele ser raro— era el resultado de su enfermedad, no congénita. Recordando que tanto el que fue objeto del milagro como los que lo trajeron eran paganos, pero en contacto constante e íntimo con judíos, lo que sigue es verdaderamente vívido y real. El ruego de que «ponga la mano sobre él» es pagano, aunque también medio judío. Es del todo peculiar que el Señor se lo llevara a solas, apartado de la multitud; y, luego, que, al curarle, «escupiera» y con la saliva le tocara la lengua. Leemos de otra aplicación directa de saliva sólo en el caso de la curación del ciego de Betsaida (Marcos 8:23). Estamos dispuestos a considerar esto como un modo peculiar de curación de los gentiles. Peculiar, también, es el término expresivo de la carga

3. *μογιλάλος* o *μογγιλάλος* no significa mudo de modo absoluto. Es literalmente: *difficulter loquens*. La designación rabínica para una persona así habría sido Cheresh (Ter. i. 2), aunque hay diferentes opiniones respecto a si este término incluye un impedimento del habla (comp. Meg. ii. 4; Gitt. 71 *a*).

de su mente, cuando «alzó los ojos al cielo, lanzó un hondo suspiro».[4] Peculiar, asimismo, es el «meter» (introducir) los dedos en los oídos del mudo y el tocarle la lengua. Sólo la mirada hacia el cielo y la orden *Ephphatha* —«sé abierto»— parecen lo mismo que en sus prodigios de curación cotidianos. Pero notamos que aquí todo parece más complicado que en Israel. La razón de ello, naturalmente, hay que buscarla en la condición moral de la persona curada. Ciertas características sobre el acto del Señor quizá puedan ayudarnos a entenderlo mejor. Hay una acumulación de medios, si bien cada uno y todos ellos son inadecuados para efectuar el propósito, pero todos están relacionados con su persona. Este uso complicado de tales medios eliminaría la idea de lo mágico; llamaría la atención y la haría fijar en Cristo, que usaba estos medios, los cuales estaban todos conectados con su propia persona; mientras que, finalmente, el suspiro y la orden absoluta tendrían todo su significado especial.

Imaginemos la escena. Estos paganos han oído que Él es un obrador de milagros en un país tan cercano y, con todo, tan lejos de Israel; y han traído «cojos, ciegos, mudos, mancos y muchos otros» y los ponen a sus pies. ¡Oh, qué maravilla! Todas las enfermedades desaparecen en presencia de la propia Vida del cielo encarnada. Las lenguas pegadas desde hace mucho tiempo se sueltan, los miembros tullidos o encorvados por la enfermedad son restaurados a la vida, y los cojos andan derechos; la película de la enfermedad y la parálisis por impotencia nerviosa desaparecen de los ojos largo tiempo insensibles a la luz. Es una nueva era; Israel conquista el mundo pagano, no por la fuerza, sino por el amor; no con medios externos, sino con la manifestación de un poder de vida desde arriba. Verdaderamente, ésta es una conquista y un reino mesiánicos: «y glorificaban al Dios de Israel».

De entre esta masa de desgraciados señalamos a uno y lo seguimos (Marcos 7:31-37), a quien el Salvador se lleva aparte, para que no sea meramente el aliento de la primavera del cielo que, pasando raudo por encima de todos ellos, los corteja para una nueva vida, sino que a éste con su mano le toca y le palpa, y le da la salud del cuerpo y del alma. El sordo está solo con Cristo y los discípulos. No es magia; se usan medios, y medios que no tienen que parecer extraños al hombre. ¡Y varios medios! Le mete los dedos dentro de los oídos obturados, como si abriera paso al sonido. Escupe y toca su lengua con la saliva, usando un medio de curación aceptado en la opinión popular de judío y gentil.[5] Cada uno de estos medios parece

4. στενάζω ocurre sólo aquí en los Evangelios. Además, ocurre en Romanos 8:23; 2.ª Corintios 5:2, 4; Hebreos 13:17; Santiago 5:9; el sustantivo en Hechos 7:34; Romanos 8:26.

5. Wünsche *(ad loc.)* es culpable de una seria equivocación cuando dice que el Talmud condena al castigo eterno a los que emplean este modo de curación. Lo que condena el Talmud es el murmurar fórmulas mágicas sobre una herida (Sanh. 90 *a*),

una nueva incitación a la fe, y todos ellos conectados con la persona de Cristo. Hasta aquí no había aliento de vida en absoluto. Pero cuando los ojos del hombre siguieron a los del Salvador al cielo, comprendería de dónde Él esperaba el poder, y de dónde le vino, el que le había enviado, y al cual se debía. Y cuando siguió los movimientos de los labios de Cristo, cuando gimió bajo la carga que había venido a quitar, el paciente miraría con expectación. Una vez más los labios del Salvador se abrieron para decir la voz de mando: «Ábrete» (ἐφφαθά=אֶתְפַּתַּח), e inmediatamente el sonido alegre entraría en «su oído», y el lazo que parecía atar su lengua quedó suelto. Se hallaba en un mundo nuevo, en el cual le había puesto Aquel que había dicho la palabra; Él, que se había sentido agobiado por la carga que había levantado a su Padre; a quien señalaban todos los medios que Él había usado, y con cuya persona ellos habían sido puestos en contacto. Era inútil ordenarle que no lo dijera a nadie. La fama no solicitada fue esparciéndose cada vez en círculos más amplios, hasta que se arremolinó en este himno de alabanza que ha quedado para todos los tiempos de nuestra experiencia de Cristo como el Sanador divino: «Todo lo ha hecho bien; lo mismo hace oír a los sordos, que hablar a los mudos.» Esta palabra judía, *Ephphata*, dicha a la iglesia gentil por Aquel que, alzando los ojos al cielo, dio un gran suspiro bajo la carga, mientras estaba levantándola, ha abierto los oídos y soltado los impedimentos del habla. Y aún más significativo, que la palabra fue pronunciada en la lengua de los judíos; y esto también es lo que nos enseña, que Jesús siempre tiene que hablar el lenguaje de los judíos. Porque si en un territorio griego, y a un griego, Él le habló en judío, no se debe considerar que esperara hallarse entre judíos para usar el griego.

2. Otro milagro se consigna en Marcos (Marcos 8:22-26) que hizo Jesús en estos territorios, y, según podemos inferir, sobre un pagano.[6] Todas las circunstancias son afines a las que ya hemos relatado. Fue en Betsaida-Julias que le trajeron a este ciego, con el

---

como era la costumbre de algunos magos de escupir delante (Sanh. 101 *a*) de otros después de pronunciar la fórmula (Jer. Sanh. 28 *b*). No hay analogía alguna entre esto y lo que el Señor hizo, y el uso de saliva para la curación es reconocido universalmente por los rabinos.

6. La mayoría de los comentaristas consideran ésta como la Betsaida oriental, o Betsaida-Julias. La objeción (en el Speaker's Commentary) de que el texto habla de una «aldea» (vv. 23, 26) es eliminada por la circunstancia que del mismo modo leemos inmediatamente después (v. 27): «hacia las aldeas de Cesarea de Filipo». En realidad, un conocimiento de la Ley judaica nos permite ver aquí una nueva prueba de lo auténtico de la narración evangélica. Porque, según leemos en Meg. 3 *b*, los pueblos que rodeaban una ciudad se consideraba que pertenecían a la misma, mientras que, por otra parte, una ciudad que no tuviera entre sus habitantes diez *Batlanin* (personas que se dedicaban al culto y asuntos de la Sinagoga) era considerada como una aldea. La Betsaida del v. 22 tiene que referirse a un distrito, en una de las aldeas del cual el ciego encontró a Jesús. No parece que Jesús hubiera obrado milagros ni

ruego de que le tocara, tal como había hecho en el caso del sordomudo. Aquí también el Salvador se lo llevó aparte, «lo sacó fuera de la aldea» y «le escupió en los ojos y le puso las manos sobre él». Hacemos notar no sólo la semejanza en los medios empleados, sino la misma complicación, si no mayor, puesto que se menciona el contacto dos veces antes de que el ciego viera claramente. En cualquier teoría —incluso la que considera los relatos del Evangelio como espurios— este rasgo tiene que haber sido realizado para indicar una intención especial, puesto que es el único ejemplo en que se realizó una cura milagrosa de modo gradual, y no de una vez y de modo definitivo. Por lo que podemos juzgar, el objeto fue, por medio de un proceso de curación gradual, eliminar del hombre cualquier idea de una cura mágica, mientras que, al mismo tiempo, el proceso de curación se centraba de modo claro sobre la persona de Jesús. Está también de acuerdo con esto el que, como en el caso del sordomudo, se hizo uso de saliva en la curación. Podemos recordar que el uso de la saliva era un remedio bien conocido judaico para las afecciones de los ojos (Jer. Shabb. xiv. 4; Baba B. 126 *b*). Fue así como el célebre rabino Meir alivió a una de sus oyentes cuando el marido, en un acceso de ira por haberse ella detenido con exceso a causa del sermón del rabino, le había ordenado que escupiera a la cara del predicador. Haciendo ver que sufría de los ojos, el rabino amañó el que la mujer le escupiera públicamente en los ojos, con lo que le permitió obedecer la orden del marido (Jer. Sot. 16 *d*, hacia la mitad). La anécdota por lo menos prueba que la aplicación de la saliva era considerada como un remedio para las afecciones de los ojos.

Así, también en este caso, como en el del sordomudo, fueron usados medios, medios judaicos, medios insuficientes de modo manifiesto (puesto que su aplicación dio sólo un resultado insatisfactorio y una multiplicidad de medios), aunque todos ellos se centraban y procedían de su persona. Hay aún otras analogías entre los dos casos, entre las que marcamos que la ceguera no parece haber sido congénita (Marcos 8:24) sino consecuencia de una enfermedad, y el silencio que se ordenó sobre su curación (v. 26). Finalmente, lo confuso de la visión adquirida al principio de habérsele restaurado, transmitió una lección y una advertencia espirituales no sólo a él, sino también a nosotros.

3. Queda por considerar todavía un tercer milagro de curación, aunque relatado por Mateo en un contexto completamente distinto (Mateo 9:27-31). Pero conocemos bastante sobre la estructura del

---

en Capernaum ni en la Betsaida occidental, si realmente volvió nunca a este distrito. Finalmente, la escena de este milagro tiene que haber sido la Betsaida oriental (Julias), puesto que inmediatamente después de la continuación de su viaje a Cesarea de Filipo es mencionada sin ninguna noticia de que cruzara el lago.

primer Evangelio, para saber que el orden de colocación de los sucesos viene determinado por el plan del escritor más que por su sucesión cronológica.[7] La manera en que el Señor curó a los dos ciegos, la orden de que guardaran silencio, y la noticia de que, a pesar de la orden, ellos divulgaron la fama de él por toda aquella tierra,[8] parece implicar que no se hallaba en su escenario corriente de labor, en Galilea. Y no podemos dejar de notar una analogía interna entre éste y los otros dos milagros realizados principalmente entre una población griega. Y, aunque parezca extraño, el clamor con que los dos ciegos que le seguían buscando su ayuda: «Hijo de David, ten misericordia de nosotros», viene, como podía esperarse, con más frecuencia de labios gentiles que de judíos. La designación de Mesías era, naturalmente, judía de modo preeminente, la base de todo el pensamiento judío sobre Él. Pero quizá sobre esta misma base expresaría en Israel más bien el homenaje de la convicción popular que, como en este caso, el clamor de ayuda en la enfermedad corporal. Además, Jesús no había sido considerado como el Mesías excepto por sus discípulos más íntimos; y aun por ellos, principalmente, en el gozo de sus logros espirituales más elevados. Él era el Rabí, Maestro, obrador de milagros, Hijo del Hombre, y aun Hijo de Dios; pero la idea de un reino davídico que implicara lo espiritual y lo divino, no de gobierno regio exterior, se hallaba todavía en el último extremo del horizonte, cubierto por la niebla dorada del Sol de Justicia en su orto. Por otra parte, podemos entender que para los gentiles que residían en Palestina, el Mesías de Israel se destacara más que nada como «el Hijo de David». Era la forma más fácil, y al mismo tiempo la más universal, en que podía verse entre ellos la gran esperanza judía. Mostraba a sus mentes el contraste más marcado entre el Israel en su estado caído presente, y el recuerdo de la Edad de Oro del Israel del pasado, como sólo el símbolo de un reino más anchuroso y lleno de gloria, el cumplimiento de lo que para David habían sido sólo promesas.[9]

Peculiar a esta historia es la pregunta que como prueba les hace Cristo para ver si realmente creían lo que implicaba su petición, que Él podía restaurarles la vista; y, luego, la insistencia severa y casi vehemente de que guardaran silencio sobre la forma en que habían obtenido la curación. Tanto en este caso como en el del leproso, fue cuando hubieron expresado la misma fe absoluta en la capa-

7. Así, la curación que se consigna después de esta historia, en Mateo 9:32-35, pertenece evidentemente a un período posterior. Comp. Lucas 11:14.

8. Admito que este último argumento no es concluyente, pero apelo al contexto general y a la colocación de esta historia. Es imposible considerar Mateo 9 como un registro cronológico de los sucesos.

9. Le llaman «Hijo de David», en este pasaje, la mujer sirofenicia (Mateo 15:22) y los ciegos cerca de Jericó (Mateo 20:30, 31; Marcos 10:47, 48; Lucas 18:38, 39), y es proclamado como tal por el pueblo en Mateo 12:23; 21:9, 15.

cidad de Cristo para curarles, si quería, que Jesús, en una y otra ocasión, les confirió el toque con su mano (Marcos 5:40, 41). En ambos casos es notable que, junto con esta fe firme en los que fueron a Él, hubo una petición más bien implícita que expresada por su parte. El leproso que se arrodilló ante Él sólo dijo: «Señor, si quieres, puedes limpiarme»; y los dos ciegos: «Ten misericordia de nosotros, Hijo de David.» Así es la fe más elevada y efectiva, la que se muestra más absoluta en su confianza y más reticente o parca por lo que se refiere a los detalles de su petición.

Pero, por lo que se refiere a los dos ciegos (y también al leproso curado), es casi imposible no poner en relación la insistencia peculiar de Cristo en que no lo divulgaran, con su fe avanzada. Le habían confesado como «el Hijo de David», y esto, no en el sentido judaico (como lo había hecho la mujer sirofenicia),[10] sino como capaz de hacer todas las cosas, incluso el devolver la vista a un ciego tocándole los ojos. Y les fue hecho, como siempre, según su fe. Pero una profesión de fe de un alcance tan amplio como la suya, y sellada por el logro de que procuraban obtener, por más que apenas se atrevieran a pedirlo, no debe ser proclamada públicamente. Daría como resultado, y en realidad lo dio, que las multitudes acudieran a Él; incapaces de entender espiritualmente el significado de una confesión así, sólo le serían de un estorbo, y su presencia y homenaje tenían que ser evitadas tanto o más que la de sus enemigos francos (Marcos 1:45). Porque la confesión con la boca siempre tiene que ser el resultado de la creencia del corazón, y las aclamaciones de una multitud judía entusiasmada eran tan incongruentes con el carácter real de Cristo, y tan obstaculizantes al progreso de su Reino, como el homenaje externo de un mundo que no creía de corazón en su poder ni tenía experiencia en su ánimo de su capacidad y buena voluntad para limpiar al leproso y abrir los ojos del ciego. Con todo, la lepra de Israel y la ceguera de los gentiles son quitadas por igual por el toque de su mano al clamor de la fe.

Se ha discutido, innecesariamente, la cuestión de si merecían alabanza o reprobación[11] por haber divulgado la fama del Salvador a pesar de su mandato explícito de que no lo hicieran. No sabemos realmente hasta qué punto y cuánto desobedecieron. No podían por menos que hablar de su persona; y su silencio, en todo caso, no era más profundo que el de los que se contentan simplemente con sentarse a sus pies.

10. Debe recordarse que el país, ambiente, etc., coloca a estos hombres en una categoría totalmente diferente de la mujer sirofenicia.

11. Los escritores catolicorromanos en general dicen alabanza; los protestantes, reprobación.

XXXV

Las dos controversias sobre el sábado. Los discípulos arrancan espigas de trigo. Curación del hombre con la mano seca

Mateo 12:1-21; Marcos 2:23—3:6; Lucas 6:1-11

Al agrupar los tres milagros de curación descritos en el capítulo precedente, no intentamos dar la idea de que tuvieron lugar precisamente en este orden. Ni estamos seguros de que precedieran a lo que vamos a relatar ahora. No poseyendo datos exactos, el orden de los sucesos y su localización tienen que ser cuestión de combinaciones. Por su posición en los relatos evangélicos, y la manera en que hablan y actúan todos los afectados, sacamos la conclusión de que tuvieron lugar en este período particular y al este del Jordán, en la Decápolis, o bien en el territorio de Felipe. Difieren de los sucesos de que vamos a hablar por la ausencia de los escribas de Jerusalén, que seguían las pisadas de Jesús. Cuando el Salvador se detenía en los confines de Tiro, y de ellos pasó, a través del territorio de Sidón, a la Decápolis y a la orilla sur y este del lago de Galilea, los escribas se hallaban en Jerusalén para la Pascua. Pero después de los dos días festivos, que requerirían su asistencia al Templo, parece que volvieron a su tarea detestable. No les sería difícil descubrir la escena de obras tan poderosas como las suyas. En consecuencia, los hallamos ahora una vez más enfrentándose con Cristo. Y los sucesos

que ahora vamos a relatar se distinguen cronológicamente de los precedentes por esta presencia y oposición del partido farisaico. La pugna ahora se vuelve más decidida y aguda, y nos estamos acercando rápidamente al período en que Él, que hasta ahora había venido de modo principal predicando el Reino y curando enfermos de cuerpo y alma, entrara, a causa de la hostilidad de los dirigentes de Israel, en el segundo estadio o fase de su obra, de modo prevalente negativo, en el que, según la descripción profética, le rodeaban «como abejas», pero «son apagados como el fuego de espinos y abrojos».

Habiendo una contradicción tan radical y directa entre los principios fundamentales, no fue necesario esperar mucho para que se presentara ocasión de conflicto. En realidad, todo lo que Jesús enseñaba tenía que parecerles a estos fariseos no judío de modo extraño, tanto en molde como dirección, cuando no en su forma y sus palabras. Pero lo sería de modo especial en el caso que afectaba a aquello que, por encima de todo, los fariseos hacían cumplir con el mayor énfasis: la observancia del sábado. En ningún otro tema es la enseñanza rabínica más minuciosa y más incongruente de modo manifiesto con el objeto a que se refiere. Porque si captamos de modo correcto lo que hay debajo de las leyes y reglas complicadas e intolerablemente pesadas de la observancia farisaica del sábado, vemos que era para asegurar, negativamente, que habría en él un reposo absoluto de toda labor, y, positivamente, para hacer del sábado un deleite. La Mishnah incluye la profanación del sábado entre los crímenes más horribles por los que un hombre había de ser apedreado (Sanh. vii. 4). Su objetivo principal era éste: por medio de una serie complicada de ordenanzas, hacer imposible la infracción del reposo del sábado. Hasta qué punto se llegaba en esto, vamos a verlo a continuación. El objetivo próximo era hacer del sábado un deleite, todo ello de una manera externa y semejante a lo anterior. Un vestido especial de sábado, el mejor que se podía conseguir; alimento escogido, aun cuando el hombre tuviera que trabajar, para conseguirlo, toda la semana, o la caridad pública tuviera que proporcionarlo (Peah. viii. 7); éstos eran algunos de los medios por los cuales había que honrar el día y hallar placer en los hombres. Se cuentan historias extrañas, como, por ejemplo, el que con la compra de los platos más caros los pobres que eran piadosos habían ganado mérito indescriptible, y obtenido, incluso en la tierra, la recompensa manifiesta del cielo. Y, con todo, al lado de estos extravíos de la piedad y otros similares vemos también algo que es conmovedor, hermoso y aun espiritual. En el día de sábado no tiene que haber duelos, porque este dicho se aplica al sábado (Proverbios 10:22): «La bendición del Señor enriquece, y no añade tristeza con ella.» Entre las medidas del tiempo, el sábado era algo único. Todos los demás días eran equivalentes, pero no el sábado. Y, así, cual-

quier festival, incluso el Día de la Expiación, podía ser transferido a otro día; pero no la observancia del sábado. Es más, cuando el sábado se quejó ante Dios de que de todos los demás días él era el único que estaba solo, solitario, Dios lo había maridado a Israel; y esta santa unión Dios mandó a su pueblo (Éxodo 20:8) que la recordara cuando se hallaba ante el Monte. Incluso las torturas de la Gehena eran interrumpidas en este día feliz y santo (comp. Ber. R. 11 sobre Génesis 2:3).

Las ideas terriblemente exageradas sobre el sábado que tenían los rabinos, y las interminables reglas pesadas que obstaculizaban todo lo que se refería a su santidad, serán expuestas de modo completo en otro lugar.[1] La Ley judaica, tal como se resume allí, explicará de modo suficiente las controversias que el partido farisaico emprende ahora con Jesús. De éstas, la primera, cuando, atravesando los campos de trigo en sábado, los discípulos empezaron a arrancar y comer espigas de trigo. Realmente, no es que ésta fuera la primera controversia sobre el sábado en que Cristo se vio envuelto (Juan 5:9, 16). Pero era la primera vez que Jesús permitió, y después hizo Él mismo en presencia de los fariseos, lo que era contrario a las ideas judaicas, y que, en términos inconfundibles y expresos, justificó su posición con respecto al sábado. Esto también indica que ahora había llegado a un estadio más avanzado en la historia de la enseñanza del Señor.

Sin embargo, ésta no es la única razón para colocar este suceso tan tarde en la historia personal de Cristo. Mateo lo inserta en un período distinto del de los otros dos Sinópticos; y aunque Marcos y Lucas lo introducen entre las mismas circunstancias ambientales, el contexto en que se cuenta en los tres Evangelios muestra que se halla colocado fuera del orden histórico, con miras a agrupar lo que mostraría cuál era la relación de Cristo con los fariseos y la enseñanza de éstos. En consecuencia, esta primera controversia sobre el sábado va seguida de modo inmediato por la relacionada con la curación del hombre de la mano seca. Puede parecer en Mateo y Marcos, realmente, que ésta había ocurrido en el mismo día en que los discípulos arrancaron las espigas, pero Lucas corrige toda posible equivocación al contarnos que había ocurrido «otro sábado», quizá el siguiente al de la caminata por los sembrados.

Una vez descartada la idea de que podemos deducir el momento preciso en que ocurrieron estos dos sucesos por su lugar en el relato del Evangelio, no tenemos muchas dificultades en hallar los datos históricos necesarios para nuestra investigación presente. Lo primero y más obvio es que la cosecha ya estaba a la vista, fuera de cebada o de trigo. La primera empezaba inmediatamente después de la Pascua; la última, después de la Fiesta de Pentecostés; la presen-

1. Ver Apéndice XVII: «Las ordenanzas y la ley del sábado».

tación del omer de cebada era la señal del comienzo de la primera, y la de los dos panes, de la otra (ver «The Temple and its Services», pp. 222, 226, 230, 231). Aquí tenemos otra noticia histórica que nos ayuda. Lucas describe el sábado en que ocurrió esto como el «segundo-primero», una expresión tan peculiar que no puede ser considerada como una interpolación,[2] sino que es escogida de modo expreso por el evangelista para indicar algo bien comprendido en la Palestina de entonces. Si recordamos el limitado número de sábados que hay entre el comienzo de la cebada y el fin de la cosecha de trigo, nuestra pesquisa se va limitando. En los escritos rabínicos el término «segundo-primero» no se aplica a ningún sábado. Pero cuando sabemos que los cincuenta días entre la Fiesta de la Pascua y la de Pentecostés se contaban a partir de la presentación del omer en el segundo día pascual, o sea el día primero, segundo y tercero, etc., después del omer, el sábado «primero-segundo» podía ser, o bien «el primer sábado después del segundo día» (que era el de la presentación del omer), o bien el segundo sábado después del primer día en que se empezaba a contar, o «Sefirah», como se llamaba (ספירת העמר). A nosotros nos parece que la primera de estas fechas está más de acuerdo con la manera en que Lucas describiría a los lectores gentiles el sábado, que era el primer día después del segundo (o sea el día de Sefirah).[3]

Asumiendo, pues, que el día en que los discípulos arrancaron las espigas de trigo era probablemente el primer sábado (posiblemente el segundo) después del día en que empieza la «cuenta», o segundo día pascual, tenemos todavía que averiguar si era la primera o la segunda Pascua del ministerio de Cristo.[4] Las razones contra la idea de colocarlo entre la primera de estas Pascuas y Pentecostés son sustanciales. Sin hablar de la circunstancia de que una enseñanza tan avanzada por parte de Cristo y un conocimiento tan avanzado por parte de sus discípulos indican un período ulterior, nuestro Señor no llamó a sus doce apóstoles hasta mucho después de la Fiesta

2. La gran mayoría de críticos están de acuerdo sobre su autenticidad.

3. El punto de vista que he adoptado es el de Scaliger y Lightfoot; la alternativa que se ha mencionado es la de Delitzsch. Con respecto a muchas otras explicaciones propuestas, quisiera dejar establecida la siguiente norma: No puede haber explicación satisfactoria si no descansa en algún hecho determinado en la vida judaica, y no es satisfactorio cuando el hecho se «supone» meramente a causa de la explicación que se quiera dar. Así, no hay el menor apoyo en los hechos en favor de la idea de que el primer sábado del segundo mes era llamado así (Wetstein, Speaker's Commentary), o el primer sábado del segundo año de un ciclo de siete años, o el sábado del año de Nisán (sagrado), en contradistinción al de Tisri, o año secular, que empezaba en otoño. De estas interpretaciones y otras similares basta decir que el hecho en cuestión se «supone» por amor a una «supuesta» explicación; en otras palabras, implica una hipótesis basada en otra hipótesis.

4. Hubo sólo tres fiestas pascuales durante el ministerio público de Cristo. Cualquier otro cómputo reposa sobre la idea de que la fiesta desconocida era la Pascua, o incluso la Fiesta de Ester.

de Pentecostés, a saber, después de su retorno de la llamada «fiesta desconocida» (Juan 5), que, como mostramos en otro lugar (comp. Apéndice XV), tiene que haber sido la de «la recogida de la leña», al fin del verano, o bien la del Día del Año Nuevo, al principio del otoño. Así que como por «discípulos» tenemos que entender, en su primer lugar, «los apóstoles», el suceso no puede haber ocurrido entre la primera Pascua y Pentecostés del ministerio del Señor.

El mismo resultado se consigue mediante otro proceso de razonamiento. Después de la primera Pascua (Juan 2:13) de nuestro Señor con los discípulos que ya se habían reunido junto a Él, se detuvo durante un tiempo en Judea, sin duda varias semanas (Juan 3:22; 5:1-3). El trigo estaba maduro para la siega cuando Él pasó por Samaria (Juan 4:35). A su regreso a Galilea, sus discípulos parece que fueron a sus hogares y ocupaciones, puesto que fue algún tiempo después que sus discípulos más íntimos —Pedro, Andrés, Jacobo y Juan— fueron llamados por segunda vez (Mateo 4:18-22). Cronológicamente, pues, no hay lugar para este suceso entre la primera Pascua y Pentecostés.[5] Finalmente, hemos de tener en cuenta que en su primera aparición en Galilea los fariseos aún no habían adoptado esta actitud de hostilidad decidida contra Él. Por otra parte, todo está de acuerdo con la circunstancia de que la hostilidad activa de los fariseos y el apartarse Cristo de las ordenanzas de la Sinagoga comenzaron con ocasión de su visita a Jerusalén a principios del otoño de aquel año (Juan 2:13). Si, por tanto, colocamos este arrancamiento de espigas de trigo después de la Fiesta mencionada en Juan 5, algo de lo que apenas cabe dudar, tiene que haber ocurrido, no entre la primera Pascua y Pentecostés, en el ministerio público de Jesús, sino entre la segunda Pascua y Pentecostés.

Hay otro punto que merece consideración. La colocación distinta (hablando cronológicamente) en que los tres Evangelios sitúan el suceso que vamos a relatar, ilustra que el objeto de los evangelistas era presentar los sucesos de la historia de Cristo en su sucesión, no de tiempo, sino en la forma que afecta a los resultados finales. Esto, porque no intentan hacer una biografía de Jesús, que, desde su punto de vista, habría sido casi como una blasfemia, sino una historia del Reino que Él había traído; y porque la escribieron, por así decirlo, no por medio de adjetivos (que expresan cualidades), ni adverbialmente,[6] sino por medio de sustantivos. Finalmente se notará que los tres evangelistas relatan el suceso que vamos a considerar (como muchos otros), no variaciones, ciertamente,[7] sino con diferencias de detalle, mostrando la independencia de los relatos, que, como se verá, se suplementan realmente el uno al otro.

5. Pocos estarían dispuestos a colocar Mateo 12 antes de Mateo 4.
6. Los adverbios contestan a las preguntas de cómo, cuándo, por qué, dónde.
7. Meyer insiste en que *ὁδὸν.ποιεῖν*, o, más correctamente, *ὁδοποιεῖν*.

Estamos ahora en una posición adecuada para examinar el relato en sí. Era el sábado después del segundo día pascual que Cristo y sus discípulos pasaron[8] —probablemente por un camino— por entre campos de trigo, cuando sus discípulos, sintiendo hambre (Mateo), mientras andaban (Marcos) arrancaron espigas de trigo y se las comieron, frotándolas para sacar las cáscaras entre las manos (Lucas). En un día ordinario esto habría sido legítimo (Deuteronomio 23:25), pero en sábado implicaba, según los estatutos rabínicos, por lo menos dos pecados. Porque, según el Talmud, lo que realmente era un trabajo, si se componía de varias acciones, sería equivalente a varios actos de trabajo, y cada uno de ellos implicaba pecado, castigo y ofrenda por el pecado (Shabb. 70 *a*).[9] Esta llamada «división» de trabajo se aplicaba sólo a la infracción del reposo del sábado, no a la de los días festivos (Macc. 21. 5). Ahora, en este caso, había por lo menos dos de estos actos implicados: el de arrancar las espigas de trigo, que quedaba bajo el pecado de cosechar o segar, y el de frotarlas, que podría equipararse a cribar, trillar, moler o aventar. El siguiente pasaje talmúdico se refiere a esto: «En el caso de una mujer que aplasta con un rodillo trigo para quitar la cáscara, se considera como cribar o cerner; si frota las espigas, esto se considera trillar; si limpia las adherencias laterales, es cribar fruto; si aplasta las espigas, es moler; si las lanza hacia arriba con la mano, esto es aventar» (Jer. Shabb. p. 10 *a*, líneas 28 a 26 desde la base.) Bastará un ejemplo para mostrar la externalidad de todas estas ordenanzas. Si un hombre deseaba trasladar una gavilla en su campo, lo cual, naturalmente, implicaba labor, lo que tenía que hacer era colocar encima de ella una cuchara en uso, con lo que para quitar la cuchara podía también llevarse la gavilla sobre la cual estaba colocada la cuchara (Shabb. 142 *b*, línea 6 desde la base). Y, no obstante, ¡estaba prohibido tapar con un poco de cera el agujero en una cuba de la cual estaba saliéndose el líquido (Shabb. 146 *a*), o limpiar una herida!

Teniendo ideas así, los fariseos, que presenciaron la conducta de los discípulos, los condenarían, como es natural, con severidad, por-

---

(Marcos 2:23), debería ser traducido, literalmente, que los discípulos empezaron a abrirse camino arrancando espigas de trigo. En consecuencia, dice, hay una diferencia esencial con el relato de Marcos y los otros dos evangelistas, que atribuyen el arrancar las espigas al hambre. El canón. Cook (Speaker's Commentary, New Testament, i., p. 216) ha mostrado, a mi parecer, de modo concluyente, lo insostenible del punto de Meyer. Compara la expresión de Marcos a la latina *iter facere*. Yo sugiero el francés *chemin faisant*. Godet indica lo absurdo de arrancar espigas para abrirse paso por entre el trigo.

8. En Mateo es mejor leer διαπορεύεσθαι.

9. Así (Shabb. 74 *b*, líneas 12, 11 desde la base), si una persona tenía que arrancar una pluma del ala de un pájaro, cortar la punta y luego arrancar el plumón debajo, esto implicaría tres trabajos y tres ofrendas por el pecado.

que para ellos era una grave profanación del sábado. No obstante, no era claramente una infracción de la ley biblíca, sino sólo de la rabínica. El Señor decidió darles una respuesta que no sólo les mostrara su error, sino que estableciera principios que se aplicaran para siempre a esta difícil cuestión. A diferencia de los otros Diez Mandamientos, la ley del sábado contiene dos elementos: el moral y el ceremonial; el eterno, y el que está sometido al tiempo y al lugar; el interno y espiritual, y el externo (el uno como el modo de realizar el otro). En la distinción y separación de los dos se halla la dificultad del tema. En su elemento espiritual y eterno, la ley del sábado encarnaba los dos pensamientos de reposo para la adoración, y la adoración que indicaba el reposo. El guardar el día séptimo, y el modo judaico de su observancia, eran la forma temporal y externa en que se presentaban estos principios eternos. Incluso el Rabinismo, hasta cierto punto, se daba cuenta de esto. Era un principio, que el peligro para la vida pasaba por encima de la ley del sábado[10] y, realmente, todas las demás obligaciones.[11] Entre los curiosos argumentos escriturales y de otro tipo por medio de los cuales se defiende este principio, el que probablemente tendría más apelación al sentido común se derivaba de Levítico 18:5. Se decía que un hombre que guardaba los mandamientos lo hacía para poder vivir; ciertamente, no debía guardarlos para poder morir (Jer. Shabb. xiv. 4, pp. 14 *d*, 15 *a*). En otras palabras, el modo externo de observación estaba subordinado al objeto de la observancia. Con todo, este otro principio fue establecido por el Rabinismo, así como otros afines, o sea, que todo mandamiento positivo pasaba por encima del reposo del sábado. Eso era la justificación final del trabajo en el Templo, aunque ciertamente no su explicación. Finalmente, debemos incluir en esto el importante canon establecido por los rabinos: «una prohibición singular rabínica no debe ser tenida en cuenta cuando hay un asunto más grave implicado» (Jer. Shabb. xvi. 1).

Todos estos puntos deben ser recordados para la comprensión debida de las palabras de Cristo a los escribas. Porque, aunque van más allá del tiempo y las nociones de sus interrogadores, los razonamientos de Cristo tienen que haber quedado dentro de su comprensión. De ahí que el primer argumento de nuestro Señor, según lo registran todos los Sinópticos, se saca de la historia bíblica. Cuando, en su huida de Saúl, David había comido «los panes de la proposición cuando estaba hambriento», y los había dado a comer a los suyos[12] aunque, según la letra de la ley levítica (Le-

10. Pero sólo cuando era la vida de un israelita, no la de un pagano o un samaritano que estuviera en peligro (Yoma 84 *b*).
11. Maimónides, Hilkh. Shabb. ii. 1 (Yad haCh., vol. i., part. iii., p. 141 *a*). «El sábado es puesto a un lado en caso de peligro para la vida, y lo mismo todas las demás ordenan[illegible] (המצות כשאר כל).»
1[illegible] 1.º Samuel 22:9, Abimelec (o Ahías) era el Sumo Sacerdote. Inferimos

vítico 24:5-9), sólo podían comerlos los sacerdotes, la tradición judía justificó su conducta con la alegación de que «el peligro de muerte sobreseía la ley del sábado, así como todas las leyes relacionadas con ella»,[13] mientras que para mostrar el celo de David por la ley del sábado, fue añadida la leyenda de que reprendió a los sacerdotes de Nob, que habían estado cociendo el pan de la proposición en sábado (Yalkut ii., par. 130, p. 18 *d*). Al primer argumento de Cristo, Mateo añade éste como segundo: que los sacerdotes, en sus servicios en el Templo, por necesidad quebrantaban la ley del sábado sin incurrir por ello en culpa alguna. Es curioso que el Talmud discuta este mismo punto, y que, a modo de ilustración, introduzca un argumento de Levítico 22:10: «Ningún extraño comerá cosa sagrada.» Esto, naturalmente, implica el principio que subyace en la prohibición de los panes de la proposición a todo el que no fuera sacerdote (Jer. Shabb. ii. 5, p. 5 *a*). Sin entrar en ella, la discusión muestra por lo menos que los rabinos no tenían ideas claras sobre la explicación del trabajo en el día de sábado en el Templo.

En realidad, la razón por la que David era inocente al comer los panes de la proposición, era la misma que hacía la labor del sábado legal para los sacerdotes. La ley del sábado no era de mero reposo, sino de reposo para la adoración. El servicio del Señor era el objetivo a la vista. Los sacerdotes trabajaban en sábado porque este servicio era el objetivo del sábado; y a David se le permitió comer los panes de la proposición, no porque estuviera a punto de morir de hambre, sino porque había alegado que estaba al servicio del Señor y necesitaba esta provisión. Los discípulos, cuando siguieron al Señor, estaban de modo similar al servicio del Señor; el ministrar para Él era más que ministrar en el Templo, porque Él era mayor que el Templo. Si los fariseos hubieran creído esto, no habrían puesto en tela de juicio su conducta, ni, al hacerlo, hubieran ellos mismos infringido aquella ley más elevada que manda misericordia, no sacrificios.

A esto Marcos añade el corolario: «El sábado fue instituido para el hombre, no el hombre para el sábado.» Es notable que los rabinos usaran un argumento semejante. Cuando, insistiendo que la ley del sábado debe ser puesta a un lado para evitar un peligro para la vida, se dice: «El sábado te es entregado; no eres tú entregado al sábado» (Mechilt. sobre Éxodo 31:13, ed. Weiss, p. 190 *b*). Finalmente, los tres evangelistas dan como el resultado final de su enseñanza so-

---

de ello que Abiatar había sido unido a su padre en el sacerdocio (comp. la «Bible-History», vol. iv., p. 111).

13. La cuestión que se discute en el Talmud es si, en el caso de que un israelita corriente ejerciera funciones sacerdotales en el día de sábado en el Templo, cometería dos pecados (un servicio ilegal y la profanación del sábado), o bien un solo pecado (un servicio ilegal).

bre este tema el hecho de que «el Hijo del Hombre es señor del sábado también». El servicio de Dios, y el servicio del Templo, por consentimiento universal, dejan sin efecto la ley del sábado. Pero Cristo era mayor que el Templo, y su servicio más verdaderamente de Dios, y más elevado que el del Templo exterior, y el sábado fue destinado al hombre para servir a Dios; por lo tanto, Cristo y su servicio eran superiores a la ley del sábado. Todo esto sería inteligible a estos fariseos, aunque no lo aceptarían, porque ellos no creían en Él como enviado de Dios.[14]

Pero para nosotros las palabras significan más que esto. No sólo predican que el servicio de Cristo es el de Dios, sino que, aun más que en el Templo, toda obra y toda libertad que requieren este servicio son legítimas. Somos libres cuando hacemos algo para Cristo; Dios ama la misericordia y no exige sacrificios; su sacrificio es el servicio de Cristo en el corazón, la vida y la obra. No somos libres de hacer todo lo que nos place; pero somos libres de hacer todo lo necesario o útil, en tanto que lo hagamos en el servicio a Cristo. Él es el Señor del sábado, a quien servimos en el sábado y por medio de él. E incluso esto es significativo, que cuando se designaba a sí mismo Señor del sábado, era como «el Hijo del Hombre». Muestra que la forma estrecha judaísta de mirar el día y la manera de observancia son ensanchadas a la ley más amplia, que se aplica a toda la humanidad. Bajo el Nuevo Testamento, el sábado, como la Iglesia, han pasado a ser *católicos*, y su Señor es Cristo como el Hijo del Hombre, a quien el cuerpo católico ofrece el servicio aceptable de corazón y vida.

La cuestión que se dirimía entre Cristo y los fariseos no termina aquí, sin embargo. «Otro sábado» —probablemente el siguiente— Él estaba en la Sinagoga de ellos. Tanto si «el hombre de la mano seca» había sido traído allí a propósito como si no, y colocado allí en una posición conspicua, o la cuestión empezó de otra forma, lo cierto es que su objetivo secreto era comprometer a Cristo a que hiciera algún acto o dijera alguna palabra que le hiciera vulnerable a la acusación capital de quebrantar la ley del sábado. No se ve si el hombre de la mano seca era una herramienta consciente o inconsciente de ellos. Pero en esto juzgaban rectamente: que Cristo no sería testigo de la enfermedad sin quitarla, o, como podríamos expresarlo, que la enfermedad no podía continuar en la presencia de

14. Tenemos que afirmar aquí otra vez que el Cód. D tiene esto después de Lucas 6:4: «El mismo día, habiendo contemplado a un hombre trabajando en sábado, Él le dijo: "Hombre, si supieses lo que haces, bienaventurado serías; pero si no lo sabes, eres maldito y un transgresor de la Ley"» (Nicholson, Evangelio según los Hebreos, p. 151). No es necesario decir que estas palabras, colocadas en san Lucas, son una adición espuria, aunque, como infiere con razón el canón. Westcott, «el dicho (probablemente) reposa sobre algún incidente real» (Introd. to the Study of the Gospels, p. 454, nota).

Aquel que era la vida. Jesús leyó sus malos pensamientos interiores, y, con todo, siguió adelante haciendo el bien que se había propuesto. Así, Dios, en su grandeza majestuosa, ejecuta el propósito que ha determinado —que nosotros llamamos la ley de la naturaleza— sea quien sea o lo que sea que se interponga en su camino; y así Dios, en su bondad soberana, lo adapta al bien de sus criaturas, a pesar de sus malos pensamientos.

Hay tanta confusión respecto a los modos de ver judaicos sobre la curación en sábado, que parece ser necesaria alguna información sobre el tema. Ya hemos visto que en su opinión sólo el peligro real para la vida justificaba el quebrantamiento de la ley del sábado, pero esto abría un amplio campo para la discusión. Así, según algunos, la enfermedad del oído (Debar. R. 10) y, según otros, algunas de la garganta (Yoma viii. 6), como una angina (Yoma 84 *a*), implicaban peligro y sobreseían la ley del sábado. Toda aplicación al exterior del cuerpo era prohibida en sábado. Por lo que se refiere a remedios internos, tales como sustancias usadas en salud, pero que tenían un efecto salutífero, se podían tomar (Shabb. xiv. 3), aunque aquí también había manera de evadir la ley.[15] Una persona que tenía dolor de muelas no podía hacer gárgaras de vinagre, pero podía usar cepillo de dientes corriente y mojarlo en vinagre (u.s. 4). La Gemara añade aquí, que gargarizar era legal si se tragaba a continuación la sustancia. Explica, además, que las afecciones que se extendían desde los labios, o bien de la garganta, hacia dentro, se podían cuidar, por considerarse las peligrosas. Se enumera cierto número de ellas, mostrando que o bien los rabinos eran muy laxos al aplicar su canon sobre la enfermedad mortal, o bien que consideraban como tales un buen número que nosotros no incluiríamos.[16] Las lesiones externas también se consideraban de cuidado si implicaban peligro para la vida.[17] De modo similar, se podía llamar al médico si una persona se había tragado un trozo de vidrio; se podía sacar una astilla del ojo, o incluso una espina del cuerpo (comp. Jer. Shabb. 14 *d*).

Pero aunque el hombre de la mano seca no podía clasificarse entre los enfermos en peligro, sin dificultad se podía hacer callar a los rabinos con sus propios dichos. Claramente, su principio implicaba de modo claro que era legítimo en sábado hacer todo lo que podía salvar la vida o prevenir la muerte. El enseñar otra cosa habría im-

15 Así, cuando le consultaron a un rabino si un hombre en sábado podía tomar cierta bebida de efecto purgante, contestó: «Para obtener placer es legítimo; si es para curarse, queda prohibido» (Jer. Shabb. 14 *c*).

16. Así, uno de los rabinos consideraba el mal aliento como posiblemente peligroso (u.s. 14 *d*).

17. Dislocación del hueso frontal, enfermedades de los nervios que fueran de la oreja a la mandíbula, un ojo que salía de su órbita, inflamaciones severas y heridas hinchadas, todas ellas son mencionadas, así como otras.

plicado virtualmente un asesinato. Pero si era así, ¿no era también estrictamente lógico, no quedaba implicado este principio más amplio, que era legítimo hacer el bien en sábado? Porque, evidentemente, la omisión de este bien habría implicado el hacer mal. ¿Podía ser esto la observancia propia y recta del día santo de Dios? No había respuesta a un argumento así; Marcos, de modo expreso, escribe que ellos no intentaron contestar a su argumento (Marcos 3:4). Por otra parte, Mateo, aunque alude a este desafío tan vívido (Mateo 12:12), hace constar todavía otro argumento de carácter personal. Parece que Cristo apeló públicamente a ellos: «Si un pobre entre ellos, que tiene una oveja, estuviera en peligro de perderla porque había caído a un hoyo, ¿no la sacaría?» Sin duda, la ley rabínica ordenaba que debía bajársele comida y bebida, o que debía proveerse algún medio que la sostuviera en vida en el hoyo o había que sacarla de él (Shabb. 128 *b*). Pero incluso el Talmud discute casos en que era legítimo sacar a un animal de un hoyo en sábado (Shabb. 117 *b*, hacia la mitad). No puede haber duda, en todo caso, de que incluso si la ley era, en tiempo de Cristo, tan estricta como en el Talmud, un hombre habría hallado algún medio por el cual recobrar la oveja solitaria que constituía su posesión. ¿Y no era la vida de un ser humano más digna de consideración? Sin duda, pues, en el día de sábado era legítimo hacer bien. Sí, poder hacer bien y omitirlo, habría sido hacer mal. Es más, según sus propias palabras, ¿no debía un hombre salvar una vida en sábado, o bien debía, al omitirlo, matar?

Podemos ahora imaginarnos la escena en aquella Sinagoga. El lugar está lleno de gente. Cristo ocupa probablemente una posición prominente dirigiendo las oraciones o la enseñanza; una posición desde la cual podía Él ver a todos y ser visto de todos. Allí, ansiosas, inclinándose hacia adelante, están las hoscas caras de los fariseos, expresando curiosidad, malicia, astucia. Están mirando hacia el hombre que tiene la mano derecha seca (Lucas 6:6), quizá empujándolo hacia adelante, llamándole la atención, bisbiseando alto: «¿Es legítimo curar en sábado?» El Señor acepta su desafío. Manda al hombre que extienda la mano, allí en medio de ellos, para que puedan verlo y oírlo. Por medio de una de estas sorprendentes apelaciones, que van directamente a la conciencia, pone el caso análogo de un pobre que está en peligro de perder su única oveja en sábado; ¿no la rescataría?; y ¿no era un hombre mejor que una oveja? Es más, ¿no mandaban ellos mismos que se podía quebrantar la ley del sábado para salvar una vida humana? Entonces, ¿no debía hacerlo Él también? ¿No podía hacer Él bien en vez de mal?

Se quedaron estupefactos. Pero una mezcla extraña de sentimientos estaba presente en el corazón del Salvador; extraña para nosotros, aunque no es sino lo que la Santa Escritura nos dice siempre acerca de la manera en que Dios ve el pecado y al pecador,

usando términos que, en su combinación, parecen inmensamente incompatibles: «Y después de echarles una mirada alrededor con ira, entristecido por la dureza de sus corazones.» Fue sólo un momento, y luego, con su poder dador de vida, mandó al hombre que extendiera la mano. Ya no estaba seca despues que Él hubo dicho la palabra, y una nueva savia, una vida nueva se había introducido en ella, como si hubiera seguido el ojo y la palabra del Salvador, y él la extendió lentamente. Y, al extenderla, la mano estaba curada.[18] El Salvador había quebrantado su ley del sábado y, con todo, no la había quebrantado, porque no le había curado ni mediante un remedio, ni tocándole, ni con ninguna aplicación externa. Había quebrantado el reposo del sábado como Dios lo quebranta cuando envía vida, la sostiene o la restaura, o hace bien; sin ser visto ni oído, sin tocar ni aplicar nada externamente, sino por la Palabra de su poder, por la presencia de su vida.

Pero ¿quién después de esto dirá que fue Pablo quien introdujo primero en la Iglesia la idea de que la ley del sábado en su forma judía no era obligatoria, sin ver que las formas angostas del judaísmo ya habían sido reventadas por el vino nuevo de este Reino, que es el del Hijo del Hombre?

Todos habían visto este milagro de la casi nueva creación. Cuando Él lo hacía, estaba lleno de tristeza; cuando ellos lo vieron hecho, «se llenaron de furor». Tan duros eran sus corazones. No podían contradecirles, pero se fueron y comenzaron en seguida a tramar con los herodianos qué podían hacer para destruir a Jesús. Es de suponer, pues, que Él se hallaba dentro, o muy cerca, de los dominios de Herodes, al este del Jordán. Y el Señor se retiró una vez más, según nos parece, a territorio gentil, probablemente al de Decápolis. Porque cuando iba de un lado a otro sanando a todos los que lo necesitaban en la gran multitud que seguía sus pasos, aunque Él les mandaba que se callasen, se veía de modo refulgente el cumplimiento de esta profecía de Isaías: «He aquí mi siervo, yo le sostendré; mi escogido, en quien mi alma tiene contentamiento; he puesto sobre él mi Espíritu; él dictará justicia a las naciones. No gritará, ni alzará su voz, ni la hará oír en las calles. No quebrará la caña cascada, ni apagará el pabilo que humea; de acuerdo con la verdad, hará justicia. No se cansará ni desmayará, hasta que establezca en la tierra justicia; y las islas (los gentiles) esperarán sus enseñanzas» (Isaías 42:1-4).

Y en su nombre confiaban los gentiles. A lo lejos, en el silencio de aquellas solitarias colinas y de la región montuosa del mundo

18. Los tiempos verbales indican que ya estaba restaurada cuando él la extendió. Y esto es significativo espiritualmente. Según san Jerónimo (Comment. sobre Mateo 12:13), en el Evangelio de los nazarenos y ebionitas se describe que este hombre era un albañil y que había buscado a Jesús para que le restaurara, para que no tuviera que mendigar el pan que comía.

gentil, llegó la llamada que no fue oída y a la que no se hizo caso en Israel. Él tenía otras ovejas que no eran de aquel redil. Y bajo aquellas colinas, en tierras distantes, el sonido de las campanas, que se va acercando, dice que aquellas otras ovejas que no eran de este redil van siendo congregadas por la llamada del Buen Pastor; y a lo largo de estos siglos, sonando cada vez más recio y vario, se va acercando este sonido de campanas, hasta que todos sean congregados en un rebaño, un aprisco y un Pastor.

XXXVI

La alimentación de los cuatro mil. A Dalmanuta. La señal del cielo. Viaje a Cesarea de Filipo. ¿Qué es la levadura de los fariseos y saduceos?

Mateo 15:32—16:12; Marcos 8:1-21

Hacían bien en congregarse alrededor de Jesús a millares, con sus necesidades del cuerpo y el alma, estas ovejas desparramadas sin pastor; porque su ministerio en este distrito, como el anterior en Galilea, estaba llegando a su fin. Y aquí es notable que cada vez que su estancia y su ministerio se prolongaban en un distrito, llegaban a su fin con alguna cena, por así decirlo, con algún agasajo festivo de su parte. El ministerio de Galilea había terminado con la alimentación de los cinco mil, en que los invitados eran principalmente de Capernaum y ciudades cercanas, hasta de Betsaida (Julias), muchos de los cuales se hallaban probablemente camino de Jerusalén para la fiesta de la Pascua (ver cap. XXIX de este libro). Pero ahora, en la segunda provisión para cuatro mil con la que terminó su ministerio en Decápolis, los invitados no eran estrictamente judíos, sino los habitantes medio gentiles de aquel distrito y territorio adyacentes. Finalmente, su ministerio en Judea terminó con la Última Cena. En la primera «Cena» los invitados judíos de buena gana le habrían proclamado Rey-Mesías; en la segunda, como «el Hijo del Hombre», Él alimentó a estas multitudes gentiles, que, habien-

do estado con Él aquellos días y agotado sus provisiones durante la estancia con Él, no podía despedirlos ayunos para que se desmayaran por el camino. Y en la última ocasión, como el verdadero Sacerdote y Sacrificio, Él los alimentó con la verdadera Fiesta Pascual, antes de despedirlos, enviándolos al desierto. Así, estas tres «Cenas» parecen relacionadas, llevando cada una sucesivamente a las otras, por así decirlo.

En todo caso, no puede haber dudas de que esta segunda alimentación de la multitud tuvo lugar en la Decápolis gentil, y que los que se sentaron a comer eran principalmente los habitantes de aquel distrito.[1] Si es legítimo apartarse de la historia estricta para estudiar el simbolismo de este suceso, comparándolo con la alimentación previa de los cinco mil que eran judíos, se presentan a la mente algunas diferencias algo singulares. En la primera ocasión había cinco mil que fueron alimentados con cinco panes, y sobraron doce cestos de pedazos. En la segunda ocasión fueron cuatro mil los alimentados con siete panes, y siete cestos de pedazos los recogidos. Es curioso, por lo menos, que el número cinco en la provisión para los gentiles es el del Pentateuco, mientras que el número doce corresponde al de las tribus y al de los apóstoles. Y, por otra parte, en la alimentación de los gentiles notamos el número doce, que es la marca o sigla del mundo, y siete, que es la del Santuario. No quisiéramos en modo alguno poner énfasis en esto, como si fuera algo importante en el relato, coincidencias planeadas; pero, por el hecho de no haber designio en ello, les damos valor, sintiendo que hay más simbolismo espontáneo en todas las manifestaciones de Dios, en la naturaleza, en la historia y en la gracia, de lo que se ve a primera vista en la observación de lo que es mero fenómeno. Es más, ¿no parece, casi, que todas las cosas fueron echadas en el molde de las realidades espirituales, y todos los panes de la proposición de la tierra en el de su presencia?

En todos los puntos generales los relatos de las dos alimentaciones milagrosas siguen tan paralelos que no es necesario considerar este suceso en detalle. Pero las circunstancias acompañantes son tan diferentes que sólo el criticismo negativo más temerario puede insistir en que se trata de un sólo suceso presentado por los evangelistas como dos ocasiones separadas.[2] Los trazos generales de diferencia en cuanto al número de personas, la provisión y la cantidad de pedazos sobrantes, no se pueden pasar por alto. Además, en la primera ocasión, la comida fue provista al atardecer para aquellos que habían seguido a Cristo y le habían escuchado durante el

1. Esto se ve por todo el contexto (comp. obispo Ellicott, Histor. Lect., pp. 220, 221 y notas).
2. Para un sumario de las grandes diferencias entre los dos milagros, comp. obispo Ellicott, u.s., pp. 221, 222. Las afirmaciones de Meyer, *ad loc.*, son insatisfactorias.

día, pero que, en su prisa anhelante, habían ido a Él sin vituallas, y Él no quiso despedirlos desmayados y hambrientos, porque habiendo estado ocupados con el Pan de Vida, se habían olvidado del de la tierra. Pero en esta segunda ocasión —la alimentación de los gentiles— éstos habían estado tres días con Él, y las provisiones que habían traído tienen que haberse agotado, por lo que, en su compasión, el Salvador no quiso enviarlos a sus casas en ayunas, para que no desmayaran por el camino. Esto no podía haber sucedido a aquellos gentiles que habían acudido a Cristo para alimentar sus almas. Y hay que tener en cuenta que Cristo los despidió, no como antes, porque querían hacerle Rey, sino porque Él mismo estaba a punto de partir de aquel lugar; y que, mandándolos a sus casas, no podía enviarlos para que desmayaran por el camino. Con todo, hay otra diferencia marcada incluso en la designación de «los cestos» en que fueron recogidos los pedazos. En la primera alimentación había los pequeños cestos de mimbre, según la palabra griega usada, en que se llevaban provisiones, especialmente pan.[3] Porque en la primera ocasión, cuando pasaron al territorio israelita pensando que dejaban su casa para un período corto, no había la misma necesidad de hacer provisiones de alimento como en la segunda, cuando sabían que iban a un viaje largo, y bastantes pasaron a través de territorio gentil y se detuvieron en él.

Pero la diferencia más notable nos parece que es ésta: que en la primera ocasión, los que habían sido alimentados fueron judíos, y en la segunda, mayormente gentiles. Hay un exquisito detalle en el relato que nos proporciona una sorprendente confirmación del mismo, aunque no es planeada en absoluto. Con referencia a la bendición que Jesús pronunció sobre la primera comida, se hizo notar (ver cap. XXIX) que, en estricto acuerdo con la costumbre judía, Él sólo dio gracias una vez, acerca de la comida. Pero esta costumbre ya no regía en su conducta cuando suministró el alimento a los gentiles; y, ciertamente, si sólo hubiera bendecido el pan, quedando en silencio al distribuirse el pescado, probablemente habría dado lugar a malentendidos. En consecuencia, hallamos que se afirma de modo expreso que no sólo dio gracias por el pan, sino que dio la bendición por los peces también (Marcos 8:6, 7). Y tampoco deberíamos omitir el notar, cuando indicamos estas evidencias no planeadas, que en la primera ocasión, que tuvo lugar inmediatamente antes de la Pascua, los invitados, según nos dicen los evangelistas, fueron distribuidos en filas sobre «la hierba» (Mateo 14:19; Marcos

3. La κόφινος (Mateo 14:20) era un cesto de mano pequeño (v. cap. XXIX), mientras que la σπυρίς (el término usado en la alimentación de los cuatro mil) es la banasta o cuévano de mayor capacidad, como aquella en que Pablo fue descendido del muro de Damasco (Hechos 9:25). Lo que hace la cosa más notable es que la distinción de las dos palabras es mantenida en la referencia a los dos milagros (Mateo 16:9, 10).

6:39; Juan 6:10), mientras que en la ocasión presente, que tiene que haber ocurrido varias semanas después, cuando en el Oriente la hierba ya había sido quemada, nos dicen los dos evangelistas que «se recostaron sobre el suelo» (o sea, la tierra). Incluso la dificultad, presentada por algunos, respecto a la extraña petición de la respuesta de los discípulos, el resultado, en parte, de no esperar la cosa, y de ahí la incredulidad, pero que en parte es una duda que ya tiende a la fe: «¿De dónde podrá alguien, en este despoblado, sacar suficiente pan para satisfacer a éstos?», nos parece sólo confirmatorio de la narración, por ser psicológicamente tan genuino. No hay necesidad de la ingeniosa apología (de Bleek) de que en el recuerdo y tradición de la primera y segunda alimentación la semejanza de los dos sucesos había llevado a una mayor similaridad en el relato de ellas que las circunstancias reales quizá habrían permitido. Aquí nos sugiere ideas interesantes la observación (decano Plumptre, *ad loc.*) de que no es fácil transportarnos a la posición y sentimientos de aquellos que habían presenciado un milagro tal como el de la primera alimentación de la multitud. «Pensamos en el Poder como inherente, y, por tanto, permanente. A ellos tiene que haberles parecido intermitente, un don que viene y se va.» Y esto parece ser confirmado por el hecho de que, desde entonces, sus necesidades habían sido provistas en forma ordinaria; incluso en aquella primera ocasión se les había indicado que recogieran los pedazos sobrantes de la comida proporcionada por el cielo.

Pero se debe decir algo más que esto. Primero, hemos de recordar que la provisión anterior era para judíos, y los discípulos, desde su punto de vista, podían muy bien dudar, o por lo menos no dar por sentado, que supliría la necesidad de los gentiles con el mismo milagro, y que a la misma «mesa» se juntarían judío y gentil. Pero, además, la repetición de la misma pregunta por parte de los discípulos indicaría realmente sólo un sentido de su propia incapacidad, y no una duda sobre el poder del Salvador para suplir, puesto que en esta ocasión no fue acompañada, como en la primera, de una indicación por parte de ellos de que despidiera a la multitud. Así, la misma repetición de la pregunta podría ser una humilde referencia al pasado, que ellos, dadas las circunstancias, no se atrevían a pedir que repitiera.

No obstante, si fuera de otro modo, el olvido extraño del último milagro de Cristo por parte de los discípulos, y la extraña repetición de una pregunta idéntica a la que ya antes (y a nosotros nos parece, para siempre) había sido contestada con un hecho tan portentoso, no deben sorprendernos. A ellos lo milagroso por parte de Cristo tiene que haberles sido siempre lo nuevo, o bien hubiera cesado de ser lo milagroso. Ni lo comprendieron plenamente hasta que después de su Resurrección lo entendieron y le adoraron como Dios encarnado. Y es sólo la realización de una fe así, que tenía que

desarrollarse gradualmente durante el ministerio de Cristo en la tierra, que nos permite captar la ayuda divina como, por así decirlo, encarnada y presente siempre de modo real en Cristo. Y, aun siendo así, con qué frecuencia los que hemos creído en Él nos olvidamos de la provisión divina que nos había llegado la última vez, y repetimos, aunque quizá no con la misma duda, por lo menos con la misma falta de seguridad, las preguntas con las cuales nosotros habíamos primero contestado al reto que el Salvador había presentado a nuestra fe. Y hasta el fin contestamos como el profeta, a la vista de lo aparentemente imposible, con un: «Señor, Tú lo sabes» (Ezequiel 37:3). Por desgracia, lo más corriente y más frecuente es que se le conteste con falta de fe, de creencia y con duda, engendrada por una comprensión deficiente o el olvido de lo que la experiencia pasada y el conocimiento de Él tendrían ya que haber dejado inscritos de modo indeleble en nuestra mente.

En la ocasión a que se refiere el relato presente, los que habían tramado contra Jesús —los fariseos y los herodianos, o, para decirlo de otro modo, los fariseos y los saduceos— no estaban presentes. Porque los que políticamente hablando eran «herodianos», podían también (aunque quizá no hablando religiosamente, sí desde el punto de vista judío de Mateo) ser designados como saduceos, o incluyéndolos.[4] Pero pronto iban a aparecer de nuevo en escena cuando Jesús se acercó al territorio judío de Herodes. Suponemos que la alimentación de la multitud había tenido lugar en la Decápolis, y probablemente cerca o en la orilla este del lago de Galilea. Cuando Jesús despidió a la multitud a quienes había alimentado, se embarcaron con sus discípulos y «vino a los confines de Magadán»[5] o, como dice Marcos, «la región de Dalmanuta» (Marcos 8:10). «Los confines de Magadán» tiene que referirse evidentemente al mismo distrito que «las partes de Dalmanuta». El uno puede marcar la punta extrema del distrito hacia el Sur, la otra hacia el Norte —o bien los puntos Oeste[6] y Este— en la localidad en que desembarcaron Él y sus discípulos. Esto, naturalmente, sólo es una sugerencia, puesto que ni «Magadán» ni «Dalmanuta» han sido identificados. Sólo podemos inferir que el lugar se hallaba cerca, pero no dentro, del territorio estrictamente judío, puesto que a su llegada allí se dice que los fariseos (Marcos 8:11) «salieron»: una palabra que implica que habían residido en otra parte, aunque, naturalmente, en la vecindad. En consecuencia, deberíamos buscar Magadán al sur del lago de Tiberias y cerca de los bordes de Galilea, pero dentro de

4. Compárese, no obstante, con vol. I y libro V, cap. 3. Cuándo y dónde dominaba el elemento político la distinción religiosa no quedaba tan claramente marcado.

5. No hay necesidad de decir que lo que debe leerse es Magadán, no Magdala.

6. Se ha sugerido que Magadán podría representar a Meguido, siendo una forma intermedia entre el hebreo Megiddon y el asirio Magadú.

la Decápolis. Hay varios lugares que en el presente llevan nombres similares. Con referencia al nombre extraño y no judío de Dalmanuta, se han hecho conjeturas muy improbables, basadas en la etimología. Si quitamos de *Dalmanuta* la terminación aramaica *-uta* y consideramos el *De* inicial como un prefijo, tenemos la palabra *Laman*, *Limin* o *Limina* (לְמַן, לִמִין, לִמֵינָה =λιμήν), que en hebreo rabínico significa una pequeña bahía. Posiblemente era el nombre dado a la bahía cercana a la antigua Tarichaea, la moderna Kerak; un lugar famoso por una batalla naval, o, mejor, por la horrible carnicería de pobres fugitivos cuando Tarichaea fue tomada por los romanos en la guerra grande judía. Cerca de allí el lago forma una bahía *(Laman)*, y si, como afirma un escritor moderno,[7] la fortaleza de Tarichaea estaba rodeada por un foso alimentado por el Jordán y el lago, de modo que la fortaleza podía convertirse en una isla, vemos una razón adicional para la designación de Lamanuta.[8]

Fue desde el territorio cercano de Galilea que los fariseos salieron ahora «con los saduceos» para tentar a Jesús con preguntas, y reclamando de Él «una señal del cielo» que fuera el árbitro final de sus pretensiones. Podemos entender bien un reto así por parte de los saduceos, que no creerían en la misión celestial de Cristo, o, para usar un término moderno, en conexión alguna sobrenatural entre el cielo y la tierra. Pero en la boca de los fariseos esto tenía un significado especial. Ellos habían presenciado ciertos milagros supuestos, realizados por Cristo, o habían recibido noticias de ellos por otros testigos. A su modo de ver, como Cristo había presentado pretensiones que ellos consideraban incompatibles con la doctrina aceptada en Israel y predicaba un Reino muy distinto de la expectativa judía —estaba en conflicto con las costumbres judías y, más que esto, quebrantaba la Ley en sus mandamientos más importantes, según ellos lo entendían—, se seguía que, según Deuteronomio 13, Él era un profeta falso, al cual no había que escuchar. Por tanto, los milagros que había obrado tenían que haber sido hechos por el poder de Beelzebú, «el señor del culto idólatra», el mismo príncipe de los demonios. Pero ¿habían sido verdaderas señales, o había sido todo una ilusión? ¡Que les mostrara una «señal»,[9] y que esta señal viniera directamente del cielo!

La demanda de los fariseos estaba en conformidad con sus nociones y prácticas, según podemos ver en dos ejemplos sorprendentes de la literatura rabínica. Leemos que un cierto rabino a quien

7. Sepp, en Löttger, Topogr. Lex. zu Fl. Josephus, p. 240.

8. Recordando que Tarichaea era un centro principal para la salazón de pescado para la exportación, los discípulos pueden haber tenido contactos previos con el lugar.

9. La palabra usada aquí implicaría, a juzgar por casos análogos, אות *(Oth)* y no סימן *(Siman)* como Wünsche sugiere, aunque la palabra está formada del griego σημεῖον. Pero el *Siman* rabínico me parece a mí que tiene un significado algo distinto.

sus discípulos preguntaron cuál era el tiempo de la venida del Mesías contestó: «Mucho me temo que también vais a pedirme una señal.» Cuando ellos le prometieron que no lo harían, él les dijo que la puerta de Roma caería, y sería reconstruida, y caería otra vez, y que no habría tiempo para restaurarla porque antes vendría el Hijo de David. Entonces ellos le instaron, a pesar de sus quejas, a que les diera «una señal», y que se les dio ésta: «que las aguas que salían de la caverna de Pamias se volverían sangre» (Sanh. 98, últimas 4 líneas).[10] Además, por lo que respecta a «la señal del cielo», se dice que el rabino Eliezer, cuando se puso en duda su enseñanza, apeló sucesivamente a ciertas «señales». Primero, una acacia se desplazó cien codos a su orden, y, según otros, cuatrocientos codos. Después una corriente de agua empezó a fluir en dirección contraria; luego, las paredes de la Academia se inclinaron hacia adelante y sólo se detuvieron cuando lo ordenó otro rabino. Finalmente, Eliezer exclamó: «¡Si la Ley es como yo enseño, que lo pruebe el cielo!», a lo que se oyó una voz desde arriba (la *Bath Qol*): «¿Qué tenéis que ver con el rabino Eliezer, porque la Halakhah es tal como él la enseña?» (Baba Mez. 59 *b*, línea 4 desde arriba y ss.).

No era, pues, extraño que los fariseos pidieran a Jesús «una señal del cielo» que atestiguara sus pretensiones y su enseñanza. La respuesta que Él les dio fue una de las más solemnes que los líderes de Israel hayan escuchado jamás, y Él la pronunció con profunda pena en su espíritu (Marcos 8:12). Ellos le habían pedido virtualmente algún signo de su mesianidad; alguna justificación notoria por el cielo de sus pretensiones. Él se la daría muy pronto. Hemos visto (cap. XXVII) que habría una venida de Cristo en su Reino, una vindicación de su pretensión real delante de sus súbditos rebeldes y apóstatas, cuando los que no habían querido que Él reinara sobre ellos, sino que lo habían traicionado y crucificado, verían destruida su comunidad y su ciudad, su Estado y el Templo. A la luz vívida de las llamas de Jerusalén y el Santuario leerían las palabras de la inscripción de la Cruz nuevamente. Dios les daría prueba de las pretensiones de Cristo aplastando el orgullo de su rebelión. El incendio de Jerusalén fue la respuesta de Dios al grito de los judíos: «¡Fuera!, no tenemos más rey que César»; los millares de cruces en que los romanos clavaron a sus cautivos, la contrapartida terrible de la Cruz del Gólgota.

Fue a esto que Jesús se refirió en su respuesta a los fariseos y herodianos «saduceos». ¡Qué extraño! Los hombres pueden discernir por la apariencia del cielo si el día será claro o tempestuoso.[11] ¡Y,

10. No obstante esto (y también la siguiente Haggadah), pueden haber sido presentadas en un sentido alegórico o parabólico, aunque no hay indicio de ello.

11. Aunque algunos de los mejores manuscritos omiten Mateo 16:2, empezando: «Cuando llega el atardecer...», hasta el fin del v. 3, la mayoría de críticos están de acuerdo en que debe ser retenido.

sin embargo, cuando todas las señales de la tempestad que se aproximaba y que destruiría su ciudad y su pueblo eran claramente visibles, ellos, los líderes del pueblo, fallaron en advertirlas! Israel pedía una «señal». No se daría otra señal a la tierra y la ciudad condenadas que la que se dio a Nínive: «la señal de Jonás». La única señal a Nínive fue la solemne advertencia de Jonás del juicio inminente y su llamada al arrepentimiento; y la única señal que se les daría ahora (o como Marcos 8:12: «a esta generación ninguna señal») era el clamor del juicio y la llamada al arrepentimiento, hechos a modo de advertencia y con amor (Lucas 19:41-44).

Era natural, casi necesario, que Él, «dejándolos, se fue». Una vez más la barca que le llevaba a Él y a sus discípulos, izando las velas, se dirigió a la costa de Betsaida-Julias. Estaba en camino al límite extremo de la tierra, a Cesarea de Filipo, con miras a demorar el conflicto final. Porque la gran crisis tenía que empezar y terminar en Jerusalén y en la Fiesta; empezaría en la Fiesta de los Tabernáculos (Juan 7) y no terminaría hasta la Pascua siguiente. Pero por el camino los mismos discípulos que hacía tanto que seguían a Jesús y estaban tan cerca de Él, dieron muestras de lo poco que habían comprendido su enseñanza y lo inclinados que estaban, por su embotamiento espiritual, a entenderle mal. No obstante, la cosa no era tan burda y totalmente incomprensible como podría parecer por la lectura común de lo ocurrido.

Cuando el Señor llegó a la otra orilla, su mente y su corazón estaban todavía llenos de la escena de lo que había pasado últimamente. Porque, verdaderamente, de su demanda de una señal dependía, al parecer, el futuro de Israel. Quizá no es presuntuoso suponer que el viaje a través del lago fue hecho en silencio por su parte; tan profundamente estaban su mente y corazón absortos en el destino de su propia ciudad real. Y ahora, cuando desembarcaron, ellos trajeron a la orilla las escasas cestas de provisiones; porque, como nota Marcos, con su atención usual para los detalles, sólo habían traído un pan. De hecho, con la premura y nerviosismo se habían olvidado de traer pan. Es posible que algo llamara la atención de Jesús sobre este punto, o, incluso sin ello, Jesús al fin rompió el silencio, diciendo lo que embargaba su espíritu. Les advirtió, porque lo necesitaban mucho, contra la levadura con que los fariseos y los saduceos, cada uno a su manera, leudaban y corrompían[12] el pan santo de la verdad de la Escritura. Los discípulos, que sabían que con las prisas se habían olvidado el pan, entendieron mal estas palabras de Cristo, aunque no en el sentido incomprensible de algu-

12. El significado figurativo de la levadura como algo que corrompe moralmente les era familiar a los judíos. Así, la palabra שְׂאוֹר *(Seor)* se usa en el sentido de «levadura moral», estorbando lo bueno, en Ber. 17 *a*, mientras que el verbo חָמֵץ *(chamets)*, «ser leudado», se usa para indicar más deterioro, en Rosh. haSh. 3 *b*, 4 *a*.

nos comentaristas, que supusieron que era «una precaución contra el que se procuraran pan de sus enemigos». Es casi imposible que los discípulos pudieran haber comprendido que el aviso de Cristo significara una cosa así, al margen de la consideración de que una prohibición de comprar pan de los fariseos o saduceos habría implicado una imposibilidad. El malentendido de los discípulos, si no es justificado, por lo menos es racional. Creyeron que las palabras de Cristo significaban que Él suponía que ellos no habían traído el pan por haberlo olvidado, sino que lo habían hecho a propósito, a fin de conseguir una «señal» de su mesianidad divina, como los fariseos y saduceos, y obligarle, al mostrarlo, a que proveyera a su necesidad presente. La mera sospecha mostraba lo que había en sus mentes e indicaba el peligro. Esto explica que, como respuesta, Jesús les reprendió, no por una falta total de discernimiento, sino sólo por su «poca fe». Había sido su falta de fe —la misma levadura de los fariseos y saduceos— lo que había sugerido una idea así. Además, si la experiencia del pasado —su propia pregunta repetida por segunda vez, y la respuesta práctica que habían recibido en la provisión milagrosa, con la que tuvieron no sólo bastante, sino de sobra— les había enseñado algo, debía haber sido a creer que la provisión necesaria de lo que necesitaban por Cristo no era una «señal», tal como los fariseos habían pedido, sino lo que la fe podía siempre esperar de Cristo cuando se le seguía o se esperaba en Él. Entonces ellos entendieron verdaderamente que no era de la levadura del pan que les había mandado que se guardaran, que sus palabras misteriosas no hacían referencia al pan, ni a su supuesta omisión de traerlo con el propósito de obtener una señal de Él, sino que indicaba que había un peligro mucho más serio en «la enseñanza de los fariseos y los saduceos», la cual les había llevado a su demanda de una señal del cielo.

Aquí, como siempre, Cristo más bien sugiere la interpretación de su significado, en vez de detallarla. Y esto es la ley de su enseñanza. Nuestros modernos fariseos y saduceos también, con demasiada frecuencia, piden una señal del cielo como evidencia de sus pretensiones. Y nosotros también, con demasiada frecuencia, interpretamos mal las advertencias que nos da referentes a la levadura de ellos. Viendo la escasa provisión en nuestra cesta, nuestra pequeña fe se ocupa en pensamientos sobre posibles señales consistentes en la multiplicación del pan que tenemos, olvidando que, donde está Cristo, la fe siempre tiene que esperar la provisión de lo necesario, y que nuestro cuidado debería consistir sólo en procurar guardarnos de enseñanza que podría leudar o corromper aquella de que se alimentan nuestras almas.

XXXVII

La gran confesión. La gran comisión. La gran instrucción. La gran tentación. La gran decisión.

Mateo 16:13-28; Marcos 8:27–9:1; Lucas 9:18-27

Si es correcta nuestra identificación de la pequeña bahía —Dalmanuta— con la vecindad de Tarichaea, hay todavía otro eslabón que, por extraña coincidencia, une la advertencia profética pronunciada allí con su cumplimiento. Desde Dalmanuta nuestro Señor pasó a través del lago a Cesarea de Filipo. Desde Cesarea de Filipo, Vespasiano, pasando por Tiberias, fue a Tarichaea, donde la ciudad y la gente fueron destruidas, y la sangre de los fugitivos enrojeció el lago y sus cuerpos rellenaron sus aguas. Aun entre los horrores de la última guerra judía, hay pocos espectáculos tan espeluznantes como el furioso asedio a Tarichaea, que terminó con la matanza de 6.500 en tierra y mar, y, finalmente, la vil traición por la cual, aquellos que por medio de la promesa de misericordia habían sido atraídos al circo de Tiberias, cuando los viejos y los débiles, en número de unos 1.200, fueron exterminados, y el resto —hasta 30.400— fueron vendidos como esclavos (Jos. Guerra iii. 10).[1] Bien podía Aquel que previó y predijo este fin terrible, de pie en este lu-

1. Aunque no hubiera otras razones para execrar al ex general de los galileos, Josefo, que nos cuenta en esta historia la forma en que lo hace, ya le haría acreedor a ello.

gar, conmovido, suspirar profundamente en espíritu cuando contestó a los que le pedían «una señal», y podía ver lo que ningún discernimiento corriente, por agudo que fuera, podría haber percibido en el firmamento amenazante y enrojecido sobre su cabeza.

Desde Dalmanuta, al otro lado del lago, luego por la llanura donde recientemente habían sido alimentados cinco mil, y cerca de Betsaida, la ruta de Cristo y sus discípulos les llevó a la capital del tetrarca Felipe, la antigua Paneas, o, como se llamaba ahora, Cesarea de Filipo, la moderna Banias. Bastaban dos días de viaje para cubrir toda la distancia. No habría entonces necesidad de tomar el camino que se sigue ahora por Safed. Directamente al noroeste del lago de Galilea, llevaba la carretera a la parte superior del Jordán y del lago, que ahora se llama Huleh, la antigua Merom,[2] una distancia de unas diez millas. Cuando ascendemos desde las orillas de Genezaret, vemos que el lago y el valle del Jordán más allá se van alejando. Delante de nosotros se levantan colinas; por encima de ellas, al Oeste, se ven las alturas de Safed; más allá se halla una llanura ondulante, entre las cordilleras del Anti-Líbano; lejos está el Hermón, con su pico doble coronado de nieve («los Hermones»), y, ya en la lejanía, el majestuoso Líbano. Es poco probable que Jesús y sus discípulos ladearan la casi impenetrable ciénaga del lago Merom. Fue allí que Josué peleó la batalla final y decisiva contra Jabín y sus confederados, por la que Israel ganó la parte norte de Palestina (Josué 11:1-5). Nos desviamos hacia el norte del lago, y al oeste de Cades, la Cades de Neftalí de la Biblia, el hogar de Barac. Ahora hemos pasado de la piedra caliza de la Palestina central a formaciones de basalto oscuro. ¡Qué espléndida se veía la antigua ciudad sacerdotal de refugio! En la rica heredad de Neftalí (Deuteronomio 33:23) Cades era uno de sus lugares más hermosos. Cuando subimos la escarpada colina más allá de las ciénagas del Merom, tenemos delante de nosotros una llanura riquísima, de unos dos mil acres. Luego pasamos por plantaciones de olivos y subimos una cuesta suave. Sobre la loma, delante de nosotros, al pie de la cual brota una copiosa fuente, se halla la antigua Cades.

El escenario es muy similar cuando seguimos en dirección hacia Cesarea de Filipo. Una hora y media después, más o menos, encontramos la antigua carretera romana. Estamos ahora entre vides y moreras. Pasamos por un valle feraz y estrecho, ascendemos un área agreste de colinas rocosas, en que la madreselva se arrima al tronco de los plátanos silvestres. Desde lo alto de la loma tenemos una maravillosa vista del lago Merom y del valle del Jordán; hacia delante, de los nevados picos del Hermón; al Este, de alturas suce-

2. Para los detalles geográficos he de remitir a las obras de Stanley y Tristram, y a Bädeker, Palästina. No he considerado necesario hacer una cita especial para indicar la autoridad usada en cada caso.

sivas, y al Oeste, de crestas sobre las cuales se divisan ruinas. Seguimos a lo largo de esta altura y descendemos una escarpada pendiente que nos lleva, a nuestra izquierda, a la moderna Abil, la antigua Abel Beth Maachach (2.º Samuel 20:14). Después de una hora nos hallamos en una llanura en que se unen las aguas del Jordán. La vista desde aquí es espléndida, y el suelo es muy fértil, y en él la cosecha del trigo ya está madura a principios de mayo. Al cabo de media hora cruzamos un puente sobre las aguas azul brillante del Jordán, o más bien del Hasbany, que, bajo la espesura de madreselvas, adelfas, clemátides y rosales silvestres, se precipitan entre enormes cantos rodados y rocas de basalto. Pasamos, al Este, al cabo de media hora, a la antigua Dan (la moderna Tell-Kady), aún más gloriosa en su hermosura y riqueza que todo lo que hemos visto hasta ahora. Dan se halla sobre una colina que domina la llanura. Al oeste de la misma, en medio de adelfas y otros arbustos y árboles variados, entre masas ingentes de rocas basálticas, surgen lo que se llaman «las fuentes inferiores» del Jordán, que manan como corriente de un estanque de unos sesenta pasos de anchura, y de un manantial más pequeño cercano. Las «fuentes inferiores» proporcionan la mayor parte del agua del Jordán. Y, desde Dan, las plantaciones de olivos y los bosquecillos de robles cubren las laderas hasta Banias, o sea, Cesarea de Filipo.

La situación de la antigua Cesarea de Filipo (a 1.147 pies por encima del mar) es realmente magnífica. Extendida entre tres valles sobre un terreno llano en un ángulo del Hermón, queda casi escondida por riscos y bosques. «Por todas partes hay una mescolanza de cascadas, moreras, higueras, torrentes impetuosos, vides, manantiales burbujeantes, cañas y ruinas, entre gorjeos de pájaros y el murmullo de agua corriente» (Tristram, Land of Israel, p. 586). La lozanía de la vegetación circundante es extraordinaria. El pueblo moderno de Banias se halla dentro de las paredes de antiguas fortificaciones, y las ruinas muestran que antiguamente se habían extendido hacia el Sur. Pero los puntos más notables aún no se han descrito. El lado occcidental de un escarpado monte, coronado por las ruinas de un antiguo castillo, forma una pared abrupta de roca. Aquí, de una inmensa caverna irrumpe un riachuelo. Se trata de las «fuentes superiores» del Jordán. Esta caverna, un antiguo santuario de Pan, dio su primer nombre, Paneas, a la ciudad. Aquí Herodes, cuando recibió la tetrarquía de Augusto, edificó un templo en su honor. En la pared rocosa cercana hay nichos votivos que todavía se pueden ver, uno de ellos con la inscripción griega «Sacerdote de Pan». Cuando su hijo Felipe recibió la tetrarquía, amplió y en gran manera hermoseó la antigua Paneas, y la llamó Cesarea de Filipo en honor del emperador. El castillo (a unos 1.000 pies por encima de Banias) es una de las ruinas mejor preservadas, con su estructura inmensa chaflanada semejante a los antiguos fuertes de Jerusalén,

ya en pobre estado de conservación. Seguía las irregularidades de la montaña, y tenía unos 1.000 pies de longitud y 200 de anchura. La parte oriental, más alta, formaba, como en Machaerus, una ciudadela dentro del castillo. En algunas partes la roca se levanta a mayor altura que los muros. Las vistas del valle que se ofrecen desde esta altura son magníficas.

Aunque haya sido larga la descripción del escenario a lo largo del itinerario del viaje, y el aspecto y situación de Cesarea, creo que vale la pena cuando recordamos la importancia de los sucesos desarrollados allí o en su vecindad inmediata. Fue en este distrito principalmente gentil donde el Señor se retiró ahora con sus discípulos, después del altercado final y decisivo con los fariseos. Fue aquí donde su pregunta, como una nueva vara de Moisés, golpeó sus corazones e hizo saltar de los labios de Pedro el agua viva de su confesión que se esparce para vida. Es posible que el muro de roca debajo del castillo, a cuyo pie brota el Jordán, o la peña sobre la cual se asienta el castillo, proporcionaran una sugerencia material para las palabras de Cristo: «Tú eres Pedro, y sobre esta roca edificaré mi Iglesia.»[3] En Cesarea, o en las cercanías,[4] el Señor pasó junto con sus discípulos seis días después de esta confesión; y aquí cerca, en una de las alturas del nevado Hermón, tuvo lugar la escena de la Transfiguración, la luz de la cual resplandeció para siempre en los corazones de los discípulos en su camino oscuro y difícil (2.ª Pedro 1:17); y, mucho más allá —más allá de la vida y de la muerte—, más allá de la tumba y el juicio, para fundirse en el fulgor esplendoroso del día de la Resurrección.

Cuando pensamos en ello no nos parece que sea extraño, sino sabio y misericordioso en alto grado, que estos sucesos hubieran ocurrido fuera de Galilea y de Israel, en la solitaria grandeza de las sombras del Hermón, y aun entre una población principalmente gentil. Ni en Judea, ni aun en Galilea, sino muy lejos del Templo, de la Sinagoga, los Sacerdotes, los fariseos y los escribas, se hizo la primera confesión de la Iglesia, y sobre esta confesión fue puesto su primer fundamento. Incluso esto habló, en términos del juicio y sentencia próximos, para lo que había sido un tiempo la congregación escogida de Dios. Y todo esto sucedió, aunque divinamente guiado en cuanto a su fin, en una sucesión natural y ordenada de los acontecimientos. Recordemos brevemente las circunstancias que hemos detallado en los capítulos previos.

Había sido necesario dejar Capernaum. El ministerio galileo de Cristo había terminado, y tanto las persecuciones activas de los fa-

3. Así el decano Stanley, con su lenguaje usualmente encantador, aunque topográficamente no del todo correcto (Sinaí y Palestina, p. 395).

4. No hay nada de lo anterior que nos fuerce a inferir que las palabras de la confesión de Pedro fueran pronunciadas en la misma Cesarea. El lugar puede haber estado a la vista de ella o haberla recordado.

riseos de Jerusalén como las pesquisas de Herodes, cuyas manos, manchadas de la sangre del Bautista, buscaban temblorosas a un sucesor mayor aún, y también la indecisión creciente y la inadecuación del pueblo —así como el estado de los discípulos—, indicaban la necesidad de dejar Galilea. Entonces vino «la última Cena» para Israel en la orilla oriental del lago de Genezaret, donde querían hacerle Rey. Tuvo que retirarse lejos, fuera de los límites de Israel. Entonces vino el viaje nocturno milagroso, la breve estancia un sábado en Capernaum, el viaje por territorio de Tiro y Sidón, y alrededor de la Decápolis, la enseñanza y curaciones allí, la gran reunión de la multitud, con aquella «Cena» con que termina su ministerio allí, y finalmente su retirada a Tarichaea, donde sus discípulos, como pescadores del lago, pueden haber tenido conexiones de negocios, puesto que el lugar era el gran depósito central para la preparación y venta de pescado para la exportación.

En este rincón oscuro y distante, en la línea fronteriza entre lo judío y lo gentil, tuvo lugar la mayor de las crisis de la historia del mundo, que selló el destino y la ruina de Israel, y su lugar fue ocupado por los gentiles como ciudadanos del Reino. Y, en este sentido, también es de máxima significación que la confesión de la Iglesia, del mismo modo, tuviera lugar en territorio ocupado principalmente por gentiles, y la Transfiguración en el monte Hermón. Esta crisis había sido el reto público de los fariseos y saduceos a que Jesús demostrara la legitimidad de sus pretensiones como Mesías mediante una señal del cielo. No es excesivo afirmar que ni sus interrogadores, ni aun sus discípulos, comprendieron la respuesta de Jesús, ni aun se dieron cuenta del significado de su «señal». A los fariseos les parecería que Jesús había quedado derrotado y convicto, por sí mismo, de haber alegado pretensiones divinas que, cuando se le retó a demostrarlas, no pudo sustanciar. Hasta aquí (según juzgarían los que no entendían su enseñanza) había intentado demostrarse a sí mismo como Mesías mediante los milagros que hacía, pero ahora se había negado a aceptar su reto públicamente, o por lo menos lo había evadido. Había fallado de modo conspicuo —y prácticamente lo había confesado—, les parecería a los que no podían entender su respuesta y su «señal». Notamos que el Sumo Sacerdote dirigió a Jesús un reto final similar cuando le conjuró a que le dijera si Él era lo que decía ser. Su respuesta entonces fue una afirmación, no una demostración; y faltando ésta, según parecía, sus interrogadores la consideraron una blasfemia.

Pero ¿qué diremos de los discípulos, los cuales (como hemos visto) probablemente entendían «la señal» de Cristo poco mejor que los fariseos? Lo que podía parecer como el fracaso de Cristo, al no atreverse a responder al reto de sus interrogadores, tiene que haber dejado alguna impresión en ellos, lo cual es sólo natural, y aun parece verse que fue así en la advertencia de Cristo sobre la levadura

de los fariseos, esto es, la enseñanza de los fariseos y saduceos. En realidad, el que este reto no fuera contestado, y la virtual derrota de Jesús, produjo una impresión duradera y muy profunda en contra suya, lo cual es evidente por la sugerencia posterior de sus propios parientes de que fuera a encontrar a los fariseos en su cuartel general de Judea y allí les mostrara abiertamente, si podía, por medio de sus obras, que Él era el Mesías (Juan 7:1-5). El modo en que Cristo trató a sus discípulos, su exigencia sobre su fe, y la formación de la misma, son en extremo notables. Hay que recordar que sus últimas palabras duras en Capernaum habían llevado a la defección de muchos que dejaron de ser sus discípulos (Juan 6:60-66; comp. Mateo 15:12). Indudablemente, esto ya había afectado su fe, según se ve por la pregunta de Cristo: «¿Queréis vosotros iros también?» Fue esta forma prudente y misericordiosa usada con ellos, el poner este desengaño de la duda, engendrado por lo que ellos no podían entender, en contraposición a su experiencia pasada total al seguirlo, lo que hizo posible que ellos vencieran. Y es también esta experiencia la que nos permite a nosotros vencer la duda, quizá engendrada por nuestra incapacidad para entender las palabras de Jesús duras y al parecer ininteligibles, como la de dar a sus discípulos su carne para comer, o de ser el pan de vida del cielo. Y cuando se les presentó esta alternativa, después de su experiencia, ¿querían ellos irse también?; ellos vencieron, tal como nosotros vencemos por medio de lo que casi suena como un grito de desesperación, si bien es un grito de victoria: «Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna.»

Y todo lo que siguió, sólo renovó y profundizó la prueba de la fe, que había comenzado en Capernaum. Quizá comprenderemos mejor lo que continuó cuando sigamos el proceso de esta prueba en aquel que, al fin, naufragó en su fe: Judas Iscariote. Sin intentar sondear el abismo misterioso del elemento satánico de su apostasía, podemos rastrear el curso que siguió en su desarrollo psicológico. No hemos de considerar a Judas como un monstruo, sino uno que tenía pasiones semejantes a las nuestras. Es verdad, padecía de una terrible pasión dominante en su alma: la codicia; pero esto era sólo el aspecto inferior, hacia abajo, de lo que parece haber sido, y realmente es para muchos, lo que les lleva a hacerse mejores y más altos: la ambición. Los pensamientos que habían encandilado su imaginación y que le indujeron a seguir al Mesías habían sido referentes al Rey de Israel. Gradualmente, de modo progresivo entró en él el desengaño. Este Reino de Cristo era otro distinto; la realeza que hacía brillar los ojos de Judas era muy otra. Este sentimiento fue profundizando a medida que los sucesos fueron desgranándose. Su confianza tiene que haber sido vapuleada terriblemente cuando fue decapitado Juan el Bautista. ¡Qué contraste aquello con los días en que su voz hacía doblar las rodillas a millares en Israel, como un

viento impetuoso dobla las ramas de los árboles! Así que aquello no había sido nada, y el Bautista tenía que ser descartado no ya como algo a favor, sino realmente contra Cristo. El próximo desengaño vino cuando Jesús impidió que le hicieran Rey. ¿Por qué no, si era Rey? Y, así, fue descendiendo escalón tras escalón, hasta que llegó a la hondura final en que Jesús no quiso o no pudo —¿qué era lo cierto?— hacer frente al desafío público de los fariseos. Consideramos que fue entonces que la levadura penetró y leudó el corazón y el alma de Judas.

Repetimos, que lo que había penetrado en Judas de modo permanente (como muestra el aviso de Cristo) no podía haber dejado sin afectar en lo más mínimo a los otros. La misma presencia de Judas entre ellos tenía que ejercer su influencia. ¿Y qué hizo Cristo sobre ello? Hubo primero la travesía silenciosa del lago, y luego la advertencia que los puso en guardia, de que una pequeña cantidad de levadura echaría a perder el pan del Santuario, del cual habían aprendido a vivir. La pequeñez de su fe debía ser corregida; tenía que crecer y hacerse fuerte. Y así podemos entender lo que sigue. Fue después de una oración a solas —sin duda en favor de ellos (Lucas 9:18)— que, con referencia al reto de los fariseos —«la levadura» que los amenazaba—, Él, ahora, juntó toda la experiencia del pasado, haciéndoles la pregunta de qué decía la gente que había observado sus obras y oído sus palabras, respecto a Él. «¿Quién dice la gente que soy yo?» Incluso en éstos tenía que haber sido obrada alguna convicción al observar al Maestro. Éstos le marcaban (según dijeron los discípulos) como distinto de todos los que estaban alrededor, es más, de todos los mortales ordinarios: como el Bautista o Elías, o como si alguno de los antiguos profetas viviera otra vez. Pero si aun la multitud había llegado a un conocimiento así de Él, entonces ¿cuál era su propia experiencia, habiendo estado ellos siempre con Él? Contestó el que de modo más genuino representaba a la Iglesia, porque se combinaba en él la experiencia más avanzada de los tres discípulos más íntimos con la mayor osadía de confesión: «¡Tú eres el Cristo!»

¡Y así, en parte, la «levadura» de los fariseos quedaba limpiada! Sin embargo, no del todo. Porque fue entonces que Cristo les habló de sus sufrimientos y su muerte, y la resistencia que presentó Pedro a ello mostró lo profundamente que había penetrado aquella levadura. Y luego siguió el gran contraste presentado por Cristo entre el pensar en las cosas de los hombres y las de Dios, con el aviso que implicaba, y la admonición referente a la necesidad de llevar la cruz del desprecio, y la llamada absoluta a hacerlo, dirigida a todos aquellos que querían ser sus discípulos. Aquí, pues, la pugna acerca de «la señal», o mejor dicho, el reto sobre su mesianidad, fue llevado de la esfera mental a la moral, y quedó decidido. Seis días más de espera quieta y de crecimiento de fe, y ésta fue correspondida,

recompensada, coronada y perfeccionada por la visión del monte de la Transfiguración, aunque, incluso así, sólo percibida a través del sopor del sueño.

Hasta aquí hemos visto la ordenación general de estos sucesos. Veamos ahora, una vez preparados, cómo entender los detalles. No fue, sin duda, por razones personales, sino para llamar la atención a sus discípulos sobre la impresión hecha hasta aquí en la mente popular para corregir sus defectos, y para elevar la mente de los apóstoles a pensamientos mucho más elevados, que Jesús les preguntó cuál era la opinión de los hombres respecto a Él. Las diferencias en la respuesta no sólo mostraban la incompetencia del pueblo para verlo correctamente, sino también las múltiples facetas que presentaba la enseñanza de Cristo. Probablemente no erramos al suponer que la opinión popular no señalaba de modo literal a Cristo como el Bautista, Elías, Jeremías o uno de los profetas muertos desde hacía muchos años. Porque aunque se esperaba la reaparición literal de Elías, y probablemente también de Jeremías,[5] los fariseos no lo enseñaban, ni tampoco creían los judíos en la transmigración de las almas. Además, nadie esperaba el retorno de ninguno de los otros profetas antiguos, ni nadie podía imaginarse seriamente que Jesús era, literalmente, Juan el Bautista, puesto que todos los conocían, ya que habían sido contemporáneos.[6] Más bien significaría que algunos veían en Él la continuación de la obra de Juan, como anunciando y preparando el camino del Mesías, o bien, si no creían en Juan, la de Elías; mientras que a otros les parecía un segundo Jeremías, anunciando calamidades sobre Israel[7] y llamando a un arrepentimiento tardío; o bien uno de estos antiguos profetas que habían hablado o del próximo juicio o de la gloria venidera. Pero, por más que difirieran los hombres sobre estos puntos, en uno

5. Tengo que confesar, sin embargo, graves dudas sobre este punto. Las leyendas de que Jeremías escondió el tabernáculo, el arca y el altar del incienso en el monte Nebo, ciertamente iban combinadas con una expectativa de que aquellas posesiones preciosas serían restauradas en los tiempos mesiánicos (2.° Macabeos 2:1-7), pero se decía de modo expreso en el v. 8 que «el Señor» mismo, y no el profeta, mostraría el escondrijo en que se hallaban. La afirmación del decano Plumptre de que los fariseos enseñaban y los judíos creían en la doctrina de la transmigración de las almas, tiene que haber surgido de no haber comprendido bien lo que dijo Josefo, a lo cual ya se ha hecho referencia en el capítulo sobre los fariseos, los saduceos y los esenios. La primera mención clara de la reaparición de Jeremías, junto con Elías, la restauración del arca, etc., se halla en Josippon ben Gorion (lib. i. c. 21), pero aquí sólo en el Cód. Munster., no en el usado por Breithaupt. La época de la obra de Josippon es disputada; probablemente data del siglo diez de nuestra era. Sólo hay otro testimonio distinto sobre la reaparición de Jeremías en 4 Esdras (2 Esdras ii. 18), y ninguno más. Pero el libro es postcristiano y, en esta sección especialmente, muestra imitación evidente de las Escrituras Cristianas.

6. Sobre los vagos temores de Herodes, ver con anterioridad el capítulo XXVIII.

7. Una visión de Jeremías en un sueño se suponía que era señal de castigos (Ber. 57 *e*, línea 7 desde arriba).

concordaban todos, y era en considerarle no como un maestro o un hombre corriente, sino que su misión venía directa del cielo; y, ¡ay!, en esto tampoco veían en Él al Mesías. Hasta aquí, pues, había ya un retroceso en la opinión popular, y en esto los fariseos habían tenido éxito.

Hay un énfasis significativo en las palabras con que Jesús se vuelve desde la opinión de las «multitudes» para obtener la expresión de la fe de sus discípulos: «Pero vosotros, ¿quién decís que soy *Yo*?» (Marcos 8:27, 29). Esto es más notable porque la pregunta anterior va también subrayada por el uso del pronombre (en el original): «¿Quién dicen los hombres que soy Yo?» En aquel momento saltó de los labios de Pedro la respuesta: «Tú eres el Cristo (el Mesías), el Hijo del Dios viviente» (Mateo 16:16). San Crisóstomo ha designado a Pedro como «la boca de los apóstoles»; y recordamos, en relación con esto, las palabras de Pablo que proyectan luz sobre el carácter representativo de la confesión de Pedro respecto a la Iglesia, y por ello sobre el significado de la respuesta de Cristo, y su aplicación igualmente representativa: «Con la boca se confiesa para salvación» (Romanos 10:10). Las palabras de la confesión las dan de forma algo distinta los tres evangelistas. Desde nuestro punto de vista, la más breve (la de Marcos): «Tú eres el Cristo», significa tanto como la más plena (la de Mateo): «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente.» Podemos así entender que esta última pueda adoptarse verdaderamente, y en realidad sea la más fiel, exacta y apropiada para un Evangelio dirigido de modo primario a los judíos. Y aquí notamos que la forma más exacta de las palabras parece ser la del Evangelio de Lucas: «El Cristo de Dios.»

Al decir esto no debilitamos esta confesión gloriosa, sino que la corroboramos en su importe. Porque, primero, hemos de tener en cuenta que la confesión: «Tú eres el Mesías», es también: «Tú eres el Hijo del Dios viviente.» Si, según los Evangelios, creemos que Jesús era el verdadero Mesías, prometido a los padres —«el Mesías de Dios»—, no podemos por menos que creer que Él es «el Hijo del Dios viviente». La Escritura y la razón llevan igualmente a esta conclusión desde las premisas. Pero más adelante hemos de ver esta confesión, aunque hecha en el poder de Dios, en su conexión histórica. Las palabras tienen que haber sido tales que Pedro las hubiera podido pronunciar en aquel tiempo, y que los discípulos pudieran concordar con ellas. Además, deben marcar una conexión clara con el pasado y, con todo, ser un progreso sobre el mismo. Todas estas condiciones se cumplen en el modo de ver que adoptamos aquí. El conocimiento pleno, en el sentido de entender verdaderamente que Él era el Hijo del Dios viviente, los discípulos sólo lo alcanzaron después de la Resurrección (comp. Romanos 1:4). Con anterioridad a la confesión de Pedro, los tripulantes de la barca, que habían presenciado que Jesús andaba sobre el agua, habían admitido: «En

verdad Tú eres el Hijo de Dios» (Mateo 14:33), pero no en el sentido en que un judío creyente, bien informado, habría aclamado en Él al Mesías, el «Hijo del Dios viviente», designación de su cargo y su naturaleza, y estos dos en forma combinada. Además, Pedro mismo había hecho una confesión de Cristo cuando, después de su discurso en Capernaum, tantos discípulos de Jesús le habían abandonado. Había dicho: «Nosotros hemos creído y sabemos que eres el Santo de Dios» (Juan 6:69) (ésta es la forma correcta). La mera mención de estas palabras muestra la conexión interna con las de su confesión última y suprema: «Tú eres el Cristo de Dios», y el progreso inmenso realizado.

Cuanto más de cerca lo miramos, más exaltada vemos la altura de esta confesión. Pensamos en ella como un avance de Pedro sobre el pasado; pensamos en ella en su contraste recordado con el último reto de los fariseos, y el que tan pronto cayera en el peligro de su levadura. Y pensamos en ella, también, en la distancia casi inconmensurable desde la opinión apreciativa de los mejor dispuestos entre la gente. En las palabras de esta confesión Pedro había alcanzado conscientemente el terreno firme del reconocimiento mesiánico. Todo lo demás queda implicado en esto y se seguiría de esto. Es la primera confesión real de la Iglesia. Podemos entender que siguiera a la oración a solas de Cristo (Lucas 9:18); apenas podemos dudarlo, por esta misma revelación por parte del Padre, que Él gozosamente reconoció después en las palabras de Pedro.

La respuesta del Salvador sólo la registra Mateo. Su omisión por Marcos podría explicarse a base de que Pedro mismo era el que daba la información. Pero su ausencia en Marcos y también en el Evangelio de Lucas[8] demuestra (como hace notar Beza) que nunca podía haber habido intención de que fuera el fundamento de una doctrina tan importante como la de la supremacía permanente de Pedro. Pero incluso si fuera así, no podría seguirse que esta supremacía pasaría a los sucesores de Pedro, ni que el Papa de Roma fuera el sucesor de Pedro; ni hay evidencia sólida aun de que Pedro fuera nunca el obispo de Roma. Las inferencias dogmáticas de cierta interpretación de las palabras de Cristo a Pedro son, pues, totalmente insostenibles, y podemos, sin temor a parcialidad, examinar su contenido. Toda la forma aquí es hebraísta. El «Bienaventurado eres» es en espíritu y forma judaico; la designación «Simon bar Jona» demuestra que el Señor hablaba en arameo. Realmente un Mesías judío respondiendo, en la hora de su reconocimiento mesiánico, en griego a un judío que le confesaba sería por completo incongruente. Finalmente, la expresión «carne y sangre», como contrastada con Dios, no sólo ocurre en el Apócrifo de estricta paterni-

8. No puede haber habido tendencia antipetrina en ello, puesto que la omite igualmente el Evangelio petrino de Marcos.

dad judaica, «La Sabiduría del Hijo de Sirac» (Ecclesiásticus xiv. 18; xvii. 31) y en las cartas de Pablo (1.ª Corintios 15:50; Gálatas 1:16; Efesios 6:12), sino en casi innumerables pasajes de escritos judaicos, denotando al hombre en contraste con Dios; mientras que la revelación de una verdad así por «el Padre que está en los cielos» representa no sólo la enseñanza del Antiguo Testamento y del Nuevo, sino que va revestida del lenguaje familiar a los oídos judíos (אָבִינוּ שֶׁבַּשָּׁמַיִם).

No menos judías en su forma son las palabras siguientes de Cristo: «Tú eres Pedro *(Petros)*, y sobre esta roca *(Petra)* edificaré mi Iglesia.» Notamos en el original el cambio del masculino, «Pedro» (Petros), al femenino, «Petra» («Roca»), lo cual se ve que es más significativo, porque *Petros* es usado en griego para «piedra», y también para «roca», mientras que *Petra* siempre es «roca». El cambio de género, pues, ha de tener un objetivo definido, que a continuación explicaremos con más detalle. Entretanto, recordemos que, cuando Pedro fue primero a Cristo, el Señor le había dicho: «Tú serás llamado Cefas, que es, interpretándolo, Pedro» (*Petros*, una piedra, o bien una roca) (Juan 1:42); la palabra aramea *Kepha* (כֵּיפָא, o כֵּיפָה) significa, como Pedro, tanto «piedra» como «roca». Pero tanto el griego Petros como Petra han pasado al lenguaje rabínico (como ya hemos indicado). Así, el nombre *Pedro*, o, mejor, *Petros*, es judío, y ocurre, por ejemplo, como el del padre de un cierto rabino (José bar Petros) (Pesiqta, ed. Buber, p. 158 *a*, línea 8 desde la base). Cuando el Señor dio a Simón el nombre Cefas, proféticamente es posible que con este término Él diera sólo una interpretación profética a lo que había sido su nombre previo de Pedro (פיטרוס). Esto parece más probable, puesto que, como hemos visto previamente, la práctica en Galilea era tener dos nombres (ver caps. XV y XVII sobre Mateo-Leví), especialmente cuando el nombre estrictamente judío, como Simón, no tenía equivalente entre los gentiles.[9] De nuevo, el nombre griego *Petra* —Roca— («sobre esta *Petra* [Roca] edificaré mi Iglesia») era usado en el mismo sentido en el lenguaje rabínico. Ocurre dos veces en un pasaje, lo cual ilustra tan plenamente el uso judaico, no sólo de la palabra, sino de toda la figura, que merece un lugar aquí. En conformidad con las ideas judaicas, el mundo no pudo haber sido creado, a menos que descansara, por así decirlo, sobre algún fundamento sólido de piedad y aceptación de la Ley de Dios; en otras palabras, requería un fundamento moral, antes de recibirlo físico. El Rabinismo, aquí, contrasta el mundo gentil con Israel. Según el comentario, es como si un rey fuera a edificar una ciudad. Se prueba un sitio y otro para dar con un fundamento, pero al cavar siempre encuentran agua. Al fin dan con *una Roca* (*Petra*,

9. Así, por ejemplo, Andrés era a la vez 'Aνδρέας y אַנְדְּרַאי (Anderai) = «varonil», «valeroso». Se menciona una familia Anderai en Jer. Kethub, 33 *a*.

פטרא). Así, cuando Dios iba a edificar su mundo, no podía levantarlo sobre la generación de Enoc, ni la del diluvio, que llevaron la destrucción al mundo, sino que «cuando Él contempló que Abraham se levantaría en el futuro, dijo: He aquí he hallado una Roca (Petra, פטרא) para edificarlo, y fundar al mundo», de donde Abraham es llamado una Roca (*Tsur*, צור), como se dice (Isaías 51:1): «Mirad a la piedra de donde fuisteis cortados» (Yalkut sobre Números 23:9, vol. i., p. 243, *b*, 6 últimas líneas, y *c*, primeras tres líneas).[10] El paralelo entre Abraham y Pedro podría llevarse más adelante. Si del hecho de haber entendido mal la promesa del Señor a Pedro la leyenda cristiana posterior ha presentado al apóstol como sentado a la puerta del cielo, la leyenda judía presenta a Abraham sentado a la puerta de la Gehena, a fin de impedir que todo aquel que tiene el sello de la circuncisión caiga en el abismo (Erub 19 *a*; Ber. R. 48).[11] Para completar este bosquejo, en la curiosa leyenda judaica sobre el apóstol Pedro, que se presenta en el Apéndice de este libro (n.º XVIII), el apóstol Pedro siempre es designado como *Simon Kepha* (ortografiado קיפא), habiendo, sin embargo, cierta reminiscencia de significado adherida a su nombre en la afirmación que se hace de que después de su muerte edificaron una iglesia y una torre, y la llamaron *Pedro* (פיטר), que es el nombre usado para piedra, porque él estuvo sobre una piedra hasta su muerte (שפיטר ישב על האבן).[12]

Pero volvamos atrás. Creyendo que Jesús habló a Pedro en arameo, podemos entender que las palabras *Petros* y *Petra* fueran usadas a propósito por Cristo para indicar la diferencia que su uso escogido sugeriría. Quizá podría ser expresado en esta paráfrasis algo torpe: «Tú eres Pedro (Petros) —una piedra o roca— y sobre esta Petra —la roca, lo petrino— fundaré mi Iglesia.» Si, por tanto, no queremos limitar enteramente la referencia a las palabras de la confesión de Pedro, podríamos ciertamente aplicarlas a lo que había de petrino en Pedro: la fe dada por el cielo que se manifestó en su confesión.[13] Y podemos entender más aún el que, tal como los contemporáneos de Cristo pueden haber considerado el mundo como edificado sobre la roca del fiel Abraham, también Cristo prometiera que Él edificaría su Iglesia sobre lo petrino en Pedro: sobre

10. Lo mismo ocurre en Shem. R. 15, aunque aquí no es sólo Abraham sino «los padres» que son «las Rocas» (la palabra usada aquí no es *Petra* sino *Tsur*), sobre las cuales está fundado el mundo.

11. Hay una idea extraña sobre los niños judíos que mueren incircuncisos y los pecadores en Israel intercambiando su posición con referencia a la circuncisión. ¿Podría esto, aunque entendiéndolo y aplicándolo sólo espiritualmente, haber estado presente en la mente de Pablo cuando escribió las últimas cláusulas de Romanos 2:25, 26?

12. El lector no tendrá dificultad en reconocer una referencia a la Sede de Pedro, quizá «la cátedra de san Pedro», mezclada con el significado del nombre de Pedro.

13. Otros modos de ver las palabras son: *a*) Cristo se señaló a sí mismo como la Roca, *b*) o a Pedro como una persona, *c*) o a la confesión de Pedro.

su fe y confesión. Y tampoco el término «Iglesia» debía sonar extraño a los oídos judíos. La misma palabra griega (ἐκκλησία), como el equivalente de la hebrea *Qahal*, «convocación», «los llamados»,[14] ocurre en la traducción Septuaginta del Antiguo Testamento y en el «Libro de la Sabiduría del Hijo de Sirac» (Ecclesiásticus xxiv. 2), y era, al parecer, de uso familiar en aquel tiempo (comp. Hechos 7:38, y aun Mateo 18:17). En el uso hebreo se refería a Israel, no en su unidad nacional, sino religiosa. Tal como se emplea aquí, transmitiría la profecía de que sus discípulos en el futuro se congregarían en una unidad religiosa; que esta unidad religiosa o «Iglesia» sería un edificio en que Cristo era el Constructor, y que sería fundada sobre lo «petrino» de la fe y confesión enseñada por el cielo; y que esta unidad religiosa, esta Iglesia, no iba a ser algo ordenado para el tiempo, como una escuela de pensamiento, sino que duraría más allá de la muerte y el estado desencarnado: que, tanto por lo que se refería a Cristo como a su Iglesia, «las puertas del Hades» [15] no prevalecerían contra ella.

Si consideramos a «la Iglesia» como fundada sobre lo «petrino» [16] no vemos una variación, sino que lleva más adelante a la misma metáfora: el que Cristo prometió darle al que había hablado como representante de los apóstoles («los mayordomos de los misterios de Dios») «las llaves del Reino de los Cielos». Porque así como la unidad religiosa de los discípulos, o sea, la Iglesia, representaba «el gobierno regio del cielo», así también, figurativamente, la entrada por las puertas de este edificio, la sumisión al gobierno de Dios, a este Reino del cual Cristo era el Rey. Y recordamos que, de modo especial, esta promesa le fue cumplida a Pedro. Tal como había sido el primero en la confesión de la Iglesia, también lo fue en el privilegio de abrir las puertas hasta ahora cerradas a los gentiles, cuando Dios le escogió para que, por su boca, los gentiles oyeran por primera vez las palabras del Evangelio (Hechos 15:7) y por orden suya fueran bautizados (Hechos 10:48).

Si hasta aquí ha aparecido que lo que Cristo dijo a Pedro, aunque trascendiendo infinitamente las ideas judaicas, era, con todo, en su expresión y aun molde del pensamiento, algo que podía ser del todo inteligible a las mentes judías, es más, que les era familiar y, como por pasos bien marcados, habían podido ir ascendiendo al Santuario más elevado, las palabras difíciles con que nuestro Señor concluyó deben ser leídas bajo la misma luz. Porque, sin duda, al

14. La otra palabra es *Edah*. Comp. Bible Hist., vol. ii., p. 117, nota.

15. Es importante notar que la palabra es *Hades*, y no *Gehena*. El decano Plumptre llama la atención al carácter maravilloso de una profecía así en el tiempo en que todo alrededor parecía presagiar sólo fracaso.

16. Los que aplican las palabras «sobre esta Roca», etc., a Pedro o a Cristo deben darse cuenta de que introducen una transición abrupta y poco elegante de una figura a otra.

interpretar este dicho de Cristo a Pedro, nuestra primera pregunta ha de ser: ¿qué es lo que transmitiría a la persona a la cual se dirigía la promesa? Y aquí recordamos que no hay otros términos de uso más constante en la Ley del Canon Rabínico que estos «atar» y «soltar». Las palabras son una traducción literal de los equivalentes hebreos *Asar* (אֲסַר), que significa «atar» en el sentido de prohibir, y *Hittir* (הִתִּיר , de נְתַר), que significa «soltar» en el sentido de permitir. Para este último sentido se usaba también el término *Shera* o *Sheri* (שְׁרָא, o שְׁרֵי). Pero esta expresión, tanto en dicción targúmica como talmúdica, no es meramente el equivalente de permitir, sino que pasa al de remitir o perdonar. Por otra parte, «atar» y «soltar» se refieren simplemente a cosas o actos que «se permiten» o se prohíben, declarándolos legítimos o ilegítimos. Éste era uno de los poderes reclamados por los rabinos. Por lo que se refiere a sus leyes (no decisiones referentes a cosas o actos), era un principio que mientras en las Escrituras había algunas que ataban y algunas que soltaban, todas las leyes de los rabinos se referían a «atar» (Jer. Ber. 3 *b*; Jer. Meg. 71 *a*; Jer. Sanh. 30 *a*). Si esto, pues, representaba el aspecto o poder legislativo, otra pretensión de los rabinos era el declarar «libres», o bien «debidos», esto es, «culpables» (*Patur* o *Chayyabh*), lo cual expresaba su pretensión al poder judicial. Por medio de los primeros «ataban» o «soltaban» actos o cosas; por lo segundo eran «remitidos» o «retenidos», declarando a una persona libre de castigo o sometida a él, a la compensación o al sacrificio. Estos dos poderes —el legislativo y el judicial—, que pertenecían al oficio rabínico, Cristo ahora los transfiere, no ya en su pretensión, sino en su realidad, a sus apóstoles: el primero, aquí, a Pedro como representante de ellos; el segundo, después de su resurrección, a la Iglesia (Juan 20:23).

Sobre el segundo de estos poderes no vamos a hablar ahora. El de «atar» y «soltar» incluía todas las funciones legislativas de la nueva Iglesia. Y era una realidad. Según el modo de ver de los rabinos, el cielo era como la tierra, y las cuestiones eran discutidas y resueltas por un Sanedrín celestial. Ahora bien, por lo que se refería a algunos de sus decretos terrenales, acostumbraban a decir que «el Sanedrín de arriba» había confirmado lo que había hecho «el Sanedrín de abajo». Pero las palabras de Cristo, como evitaban el necio engreimiento de sus contemporáneos, no dejaron duda alguna, sino que transmitían la seguridad de que gracias a la guía del Espíritu Santo todo lo que ataran o soltaran en la tierra sería atado o soltado en el cielo.

Pero todo esto que había pasado entre ellos no podía ser una cuestión de palabras, menos aún en aquella crisis de su historia y en aquella localidad. En consecuencia, los tres evangelistas dan testimonio, cada uno con un énfasis distinto,[17] de que la confesión

7. La palabra usada por Mateo (διεστείλατο) significa «cargado»; la de Marcos

abierta de su mesianidad, que era virtualmente su proclamación, no debía hacerse pública. En manos del pueblo podía haber llevado a resultados opuestos a los deseados. Lo poco preparado que estaba incluso aquel apóstol que había hecho la proclamación del Mesías, porque esto es lo que implicaba su confesión, y la ignorancia que sufría respecto al real significado del Mesías de Israel, se verán muy pronto. Porque su proclamación impuso sobre el Señor, por así decirlo, la necesidad de establecer el modo de su lucha y victoria: la cruz y la corona. Una enseñanza así era la continuación necesaria de la confesión de Pedro; necesaria no sólo para la corrección del malentendido, sino para su guía y dirección. Y, con todo, de modo significativo sólo se nos dice que «Él empezó» a enseñarles estas cosas, sin duda por lo que respecta a la *manera*, así como el momento de esta enseñanza. Los evangelistas, realmente, dejan bien claro, en palabras inequívocas, lo plenamente que les enseñó la experiencia posterior que Él había de ser rechazado por los líderes de Israel, muerto y que se levantaría otra vez al tercer día. Y no podía haber duda de que el lenguaje de Cristo (cuando después ellos lo consideraron) tiene que haber implicado esto claramente, por más que ellos no lo entendieron plenamente.[18] Él usaba de modo tan constante lenguaje simbólico, y sólo hacía poco que los había reprendido por haber tomado lo de la «levadura» en un sentido literal, cuando Él lo había dicho en sentido figurado, que era natural que ellos consideraran bajo la misma luz anuncios que en su estricta literalidad eran prácticamente increíbles. Ellos podían muy bien entender que los escribas le rechazaran —una especie de muerte figurativa—, o la supresión violenta de sus pretensiones y sus doctrinas, y luego, después de un período muy breve, su resurrección, como si dijéramos, pero no estos horribles detalles de modo pleno y literal.

Mas incluso así había un realismo bastante terrible en las palabras de Jesús como para alarmar a Pedro. Su mismo afecto, intensamente humano, a la personalidad humana de su Maestro le hizo descarriar. Que Él —que Pedro creía verdaderamente que era el Mesías, a quien amaba con toda la intensidad de su natural intenso—, que Él tuviera que pasar por una prueba así, ¡no!, ¡eso nunca! Lo dijo en el lenguaje más recio posible, aunque el evangelista sólo da una traducción literal de la expresión rabínica:[19] Dios no lo per-

---

(ἐπετίμησεν) implica reprensión; mientras que la expresión empleada por Lucas (ἐπιτιμήσας αὐτοῖς παρήγγειλε) transmite a la vez reprensión y orden.

18. De otro modo ellos no podrían haber sido presa de tales dudas respecto a su muerte y resurrección.

19. Es muy notable que la expresión ἵλεώς σοι, literalmente: «Dios tenga misericordia de ti», sea la transcripción exacta de la expresión rabínica *Chas lecha* (חס לך). Ver Levy, Neuhebr. Wörterb., vol. ii, p. 85. La expresión más común es *Chas ve Shalom*, «misericordia y paz», es decir, «sea a ti», y el significado es «Dios no lo permita», o «Dios lo evite» (que una cosa sea o continúe).

mita; «Dios tenga misericordia de Ti» (literalmente en griego); ¡no, esto no podía acontecer a Cristo! Era una apelación a lo humano en Cristo, tal como Satanás en la gran tentación después de los cuarenta días de ayuno había apelado a lo puramente humano en Cristo. Tentaciones éstas con las que no podemos razonar, sino que deben ser puestas detrás de nosotros, como pasadas, o bien serán una piedra de tropiezo delante de nosotros; tentaciones que nos vienen por el amor e interés hacia los demás, Satanás transformándose en forma de ángel de luz; tentaciones tanto más peligrosas porque apelan al elemento puramente humano, no pecaminoso, pero que surgen de la circunstancia de que los que así pasan a ser nuestra piedra de tropiezo, en tanto que se hallan delante de nosotros, son guiados por el afecto que considera lo puramente humano, y, en su intensidad unilateral humana, piensan en las cosas del hombre, no en las de Dios.

Con todo, las palabras de Pedro tenían que ser útiles, al proporcionar al Maestro la oportunidad de corregir lo que andaba mal en los corazones de todos sus discípulos y enseñarles principios generales sobre su Reino, y sobre lo que implicaba el verdadero discipulado, que, si eran aceptados en el corazón, les capacitarían a su debido tiempo para soportar las pruebas relacionadas con el rechazo y la muerte de Cristo, que en aquel tiempo ni aun podían entender. No un Reino mesiánico con gloria para los heraldos y capitanes, sino la negación de uno mismo y el llevar voluntariamente aquella cruz a la que los poderes de este mundo clavarían a los seguidores de Cristo. Ellos conocían las torturas que sus amos —el poder del mundo— los romanos acostumbraban infligir; esto es lo que ellos, y también nosotros, tenían que estar preparados para soportar,[20] y, al hacerlo, empezar por negarse a sí mismos. En una contienda así, el perder la vida sería ganarla, y ganarla sería perderla. Y si el resultado se hallaba entre los dos, ¿quién podía vacilar en escoger, aun cuando tuviéramos oportunidad de ganar o perder el mundo entero? Porque tras de todo ello había una realidad —un triunfo y un reino mesiánicos—, no ciertamente tal como ellos la habían imaginado, sino mucho más elevada, más santa: la venida del Hijo del Hombre en la gloria de su Padre, y con Él sus ángeles, y luego la ganancia o pérdida eterna, según su conducta (Mateo 16:24-27).

Pero ¿por qué hablar de lo futuro y a distancia? Una «señal» — una terrible señal de ello «del cielo», una vindicación de las pretensiones «rechazadas» de Cristo, una vindicación del Cristo, a quien ellos habían matado, invocando su sangre sobre su ciudad y nación,

20. En aquellos días el sufrimiento extremo que un hombre podía esperar del poder hostil (los romanos) era, de modo literal, la cruz; en los nuestros, el sufrimiento no menos agudo y el mayor que puede infligirnos el poder hostil, de modo real, aunque no literal, es una cruz.

una vindicación tal como la que sólo aquellos hombres podían entender, de la realidad de su Resurrección y Ascensión— se hallaba en el futuro próximo. Las llamas de la ciudad y el Templo serían la luz en aquella nación de tinieblas, bajo la cual leerían la inscripción en la Cruz. Todo esto no estaba muy lejos. Algunos de los que estaban allí no «gustarían la muerte»[21] hasta que en estos juicios pudieran ver al Hijo del Hombre viniendo en su Reino (Mateo 16:28).

Entonces, y sólo entonces, ¡cuando la quema de la ciudad! ¿Por qué no ahora, visible e inmediatamente después de su terrible pecado? Porque Dios no muestra «señales del cielo» cuando el hombre las busca; porque su longanimidad espera mucho; porque, aunque no se note, el dedo se mueve en la esfera del tiempo hasta que suena la hora; porque hay grandeza y majestad divinas en la marcha lenta, inaudible, inexorable en la noche de los sucesos hacia la dirección marcada por Él. Dios espera, puede esperar, porque Él reina; el hombre debe estar contento esperando, porque él cree.

21. Ésta es la traducción exacta de la frase טעם מיתה, que aparece con tanta frecuencia en los escritos rabínicos. Ver nuestras observaciones sobre Juan 8:52 en el libro IV, cap. VIII.